



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Antropologia culturale, etnologia, etnolinguistica

Tesi di Laurea

# Tra “locale” e “globale”

Il caso del San Marino Jinja

**Relatore**

Prof. Giovanni Bulian

**Correlatore**

Prof. Gianluca Ligi

**Laureanda**

Lucia Borin

Matricola 878148

**Anno Accademico**

2024 / 2025

*« Emigrènt che te las la tu Tèra  
prì rènda la tu vita menca amèra;  
te compiù un gèst curagious,  
prì costruì un futur piò dignitous.*

*[...]*

*E se una lacrima la t casca s'è cusoin  
l'è perché tu n'acèt el tu destoin,  
e t un pù fè 'd mènch da dè impurtènza  
ma ciò ch'u t strèngg è cor... la luntanènza!»*

Checco Guidi, *Luntanènza*, Museo dell'Emigrante, San Marino, 7 ottobre 2012

A chi attraversa mari e confini in cerca di dignità  
e a chi, ancora oggi, vede la propria terra distrutta,  
mentre il mondo osserva.

# Indice

Introduzione .....	4
Capitolo 1. Il “San Marino Jinja” nel contesto sammarinese.....	10
1.1    La prima volta a San Marino .....	10
1.2    Il contesto sammarinese.....	12
1.2.1    Cenni storici.....	12
1.2.2    Confini e marginalità .....	15
1.3    Materializzazione dei confini .....	16
1.4    Il San Marino Jinja.....	20
1.4.1    Cenni storici kaigai jinja.....	20
1.4.2    Genesi del San Marino Jinja .....	21
1.4.3    Liminalità e simulacro nel San Marino Jinja.....	25
1.5    Diversi approcci al San Marino Jinja.....	27
1.5.1    L’approccio economico-turistico.....	27
1.5.2    L’approccio ludico.....	29
1.5.3    L’approccio simbolico .....	31
1.6    Conclusione .....	33
Capitolo 2. Il Matsuri .....	35
2.1    Il San Marino Jijna e l’approccio rituale .....	35
2.2    Problematizzazione termine matsuri.....	36
2.3    San Marino Matsuri 2025 .....	38
2.3.1    Separazione: predisposizione dello spazio e comunità.....	40
2.3.2    Liminalità: cuore rituale .....	44
2.3.3    Riagggregazione .....	56
2.4    Conclusione .....	57
Capitolo 3. La traduzione culturale .....	59
3.1    La lingua: ostacolo o ponte? .....	59
3.2    Categorie e lingua .....	60

3.2.1	La categoria “religione” .....	60
3.2.2	L’origine del termine shūkyō.....	62
3.2.3	La categorizzazione del termine shintō .....	66
3.3	Traduzioni e bricolage metodologico .....	70
3.3.1	Tecniche comunicative per opuscolo informativo bilingue.....	70
3.3.2	Tecniche comunicative opuscolo cerimoniale.....	76
3.3.3	La comunicazione digitale .....	77
3.3.4	Comunicare dal vivo: momenti di mediazione dal matsuri .....	80
3.4	Conclusioni .....	83
	Conclusioni .....	84
	Riferimenti Bibliografici.....	86
	Appendice .....	92

## Introduzione

Era un pomeriggio di fine aprile e, sin dal mattino, una pioggia sottile continuava a picchiare con ostinazione sul mio ombrello. Mi trovavo tra le colline di San Marino, un piccolo Stato nel cuore della Romagna che non avevo mai visitato prima, e vagavo alla ricerca dell'agriturismo "Podere Lesignano", dove il proprietario mi attendeva per un'intervista. Quando finalmente raggiunsi l'ingresso del podere, mi ritrovai circondata da un paesaggio di ulivi e di vite di un intenso verde. Tra la vegetazione, un cartello con la scritta "JINJA<sup>1</sup>" attirò subito la mia attenzione. Colta dalla curiosità, non riuscii ad aspettare l'arrivo del proprietario e imboccai il sentiero in salita. Mentre risalivo la collina, tra le fronde degli ulivi cominciò a delinearsi la sagoma di un timido *torii*, elemento tipico dei santuari shintō giapponesi. Sullo sfondo, invece, si intravedevano le celebri Tre Torri del Monte Titano, simbolo della Repubblica di San Marino. Era proprio quel *torii* il motivo della mia visita: volevo maggiori informazioni sull'insediamento di un santuario shintō nel cuore di un microstato europeo. Le domande che mi hanno spinto fin lì erano molte: perché è presente un santuario shintō in suolo europeo? In che modo una pratica "religiosa" così profondamente radicata nel contesto giapponese è stata trapiantata oltre i propri confini nazionali? Quale accoglienza ha ricevuto questo inserimento da parte della comunità sammarinese? E quali sono gli approcci, le reazioni e le curiosità della popolazione locale nei confronti del San Marino Jinja?

Il seguente elaborato cerca di rispondere a questi interrogativi, dimostrando come la trasposizione di pratiche culturali non sia un processo neutrale. La vita del San Marino Jinja non dipende da una mera replica di modelli giapponesi, bensì da un intreccio di relazioni transnazionali, rinegoziazioni locali e traduzioni culturali che generano uno spazio sacro ibrido. In questa prospettiva, il caso del santuario shintō a San Marino offre l'opportunità di comprendere come le categorie analitiche "globale" e "locale" si configurino come dinamiche relazionali in costante ridefinizione. Prima di iniziare la ricerca, non ero a conoscenza della presenza di un *jinja* a San Marino. La prima volta che sono venuta a conoscenza del San Marino Jinja risale ai miei studi universitari di lingua e cultura giapponese, durante la laurea triennale. Ricordo una delle prime lezioni di filosofia, in cui il santuario veniva presentato come un "caso particolare" proprio perché situato al di fuori del Giappone. Al di là di qualche informazione di base e di alcune immagini tratte dal sito ufficiale, però, sembrava non esserci molto altro da sapere. Questa apparente scarsità di dettagli ha

---

<sup>1</sup> Per la trascrizione dei termini giapponesi è stato adottato il sistema Hepburn, secondo il quale le vocali sono pronunciate come in italiano e le consonanti come in inglese. Si noti inoltre che:

*ch* è un'affricata come la *c* nell'italiano *cera*

*g* è sempre velare come in *gatto*

*h* è sempre aspirata

*s* è sorda come *sandalo*

*sh* è una fricativa come *sc* nell'italiano *scena*

*w* si pronuncia come una *u* molto rapida

*y* è consonantico e si pronuncia come la *i* italiana

Il segno diacritico sulle vocali indica l'allungamento delle medesime.

alimentato in me una crescente curiosità e il desiderio di approfondire la sua storia, per capire come e perché un santuario shintō abbia trovato spazio proprio a San Marino.

Per poter rispondere a questi quesiti irrisolti e iniziare concretamente la mia ricerca, è stato indispensabile capire in quale corrente di letteratura antropologica collocare il caso del San Marino Jinja. Sia nelle fasi embrionali e durante la ricerca, sono emersi diversi aspetti rilevanti che non potevano essere ignorati. *In primis*, questa ricerca si pone all'interno del dibattito sulla globalizzazione e sulla glocalizzazione delle religioni giapponesi. Il concetto di globalizzazione è stato ampiamente discusso dalle scienze sociali grazie al lavoro pionieristico del sociologo britannico Ronald Robertson con il suo *Globalization: Social Theory and Global Culture* (1992). Nonostante questo confronto esamini la globalizzazione come un processo multidimensionale sia sul piano socioculturale che teorico, ad oggi esso riflette qualche limite: il dibattito infatti viene condotto quasi interamente in lingua inglese, rischiando di trascurare molte altre prospettive linguistiche e culturali e, di conseguenza, imporre categorie teoriche universali a contesti specifici come quello giapponese. Robertson stesso prende in considerazione “il Giappone” come un caso paradigmatico, osservando processi di universalizzazione del particolarismo e particolarizzazione dell'universalismo, evidenziando la capacità delle *élite* giapponesi nel corso della storia di selezionare attentamente idee esterne. In questo contesto, i lavori avanzati da Ugo Dessì (2016, 2019) offrono un contributo significativo ampliando le riflessioni di Robertson. Egli analizza come le tradizioni shintō, buddhismo e nuovi movimenti religiosi giapponesi rispondano e contribuiscano all'accelerata della globalizzazione, fenomeno che induce un riposizionamento globale delle tradizioni locali, attraverso la selezione, l'adattamento e la reinterpretazione di idee esterne. Il modello “Riposizionamento Globale” da lui proposto distingue tre livelli di adattamento: interreligioso, culturale e intersistemico, evidenziando come le religioni giapponesi negozino i propri confini con altri sistemi sociali dominanti a livello globale, come la politica, la scienza e l'educazione. Un punto centrale nei lavori di Dessì riguarda la critica alla visione eurocentrica della globalizzazione: sebbene gli standard globali tendano ad essere dominanti, essi non sono semplicemente modellati in “Occidente” ed esportati in tutto il mondo, ma nascono da fonti diverse e da complesse mediazioni tra i centri e le periferie della società globale. Questo fatto sottolinea come le categorie teoriche occidentali spesso non siano sufficienti a cogliere le specificità culturali e religiose giapponesi e rafforza la necessità di un approccio che consideri la pluralità delle esperienze religiose nel contesto globale. Se Robertson offre una visione teorica della globalizzazione, Dessì fornisce un'analisi più dettagliata e contestualizzata, evidenziando le dinamiche interne e le specificità culturali che influenzano le risposte delle religioni giapponesi alla globalizzazione.

In secondo luogo, l'elaborato si colloca all'interno degli studi sullo shintō. Nella sensibilità comune, esso è inteso come “religione” autoctona del Giappone, basata sul culto degli antenati e caratterizzata dal tabù dell'impurità. Non presenta un sistema di dottrine uniforme, ma si articola sia in varie forme di

credenza popolare sia in forme proprie delle dottrine organizzate. Al contempo, ricopre un ruolo importante nella mitologia giapponese e nel culto dell'imperatore. In ambito accademico, questi presupposti sono stati radicalmente screditati grazie alle ricerche di Toshio Kuroda (1981), il quale sostiene che lo shintō non esistesse come religione autonoma prima dell'epoca moderna, ma fosse storicamente integrato nel buddhismo, in particolare nel sistema *kenmitsu*. Conclude che l'idea di una natura "originaria" e primitiva dello shintō sia in realtà un costrutto storico recente, promosso dal nazionalismo dell'epoca Meiji. Più recentemente, sulla scia degli studi di Kuroda, altri accademici come Helen Hardacre (2016) sfidano le narrazioni tradizionali, fornendo una storia completa e critica dello shintō affrontando esplicitamente la questione della continuità dello shintō nel tempo. Ad influire in questo discorso, vi sono altri storici contemporanei come Mark Teeuwen (2002), Isomae Jun'ichi (2014) e Jason Josephson (2012) che condividono la prospettiva critica secondo cui la categoria moderna di "religione" in Giappone, resa nel termine *shūkyō*, è un'invenzione moderna e costruzione politica prodotta dall'incontro con l'"Occidente", che ha richiesto la riorganizzazione delle pratiche shintō e buddhiste in un sistema di dicotomie: pubblico e privato, religione e secolare, moralità e superstizione. Infine, un'altra figura di rilievo negli studi sullo shintō è Aike P. Rots (2015), che focalizza la sua analisi sulle trasformazioni contemporanee della religione, in particolare sul processo di internazionalizzazione e sulla sua re-invenzione come "religione della natura" nel contesto globale.

Questa tesi si propone di confrontarsi con la critica alla visione essenzialista dello shintō e di inserirsi nel filone degli studi emergenti dedicati alla presenza e alle trasformazioni dello shintō al di fuori del Giappone. In tal senso, la tesi propone un approccio etnografico sul campo su un caso europeo ancora poco esplorato, intrecciandosi inoltre con i temi della traduzione culturale e della mediazione, nonché con le riflessioni sviluppate dalle teorie post-coloniali. Difatti, per poter esaminare il trasferimento di pratiche "religiose" da un contesto all'altro, gli studi sulla traduzione culturale sono stati utili per comprendere la ri-significazione continua di simboli e di rituali. All'interno di questo ambito, il concetto di "traduzione culturale" ha costretto il campo a confrontarsi con una lunga storia in cui la traduzione ha funzionato sia come meccanismo regolatorio sia come forza potenzialmente destabilizzante che può disturbare i regimi esistenti. Tale prospettiva, sebbene non sia priva di controversie riguardo l'appropriazione e il rigore linguistico, ha arricchito il campo, fornendo una lente critica per analizzare come la traduzione stabilisca o modifichi i regimi di relazioni sociali (Buden et al. 2009). In questo senso, le analisi del filosofo francese Jacques Derrida (2001) evidenziano come la traduzione non sia un semplice trasferimento di vocaboli o concetti, ma un *travail* complesso che implica trasformazione, debito, memoria e interiorizzazione. Questa visione viene ampliata dal quadro concettuale *translingual practice* avanzato da Lydia H. Liu (1995), utilizzato per analizzare i processi complessi di mediazione linguistica e scambio culturale tra "Oriente" e "Occidente", in particolare nel contesto coloniale e postcoloniale, dove le interazioni tra lingue rivelano e

complicano le relazioni di potere e la costruzione di identità nazionali e moderne. In linea con questo pensiero, si inserisce la riflessione riguardo il *third space* proposta da Homi K. Bhabha (2012), condizione discorsiva che consente l'articolazione della differenza culturale e rappresenta l'interstizio tra "culture", in cui le polarità fisse vengono temporaneamente sospese e i significati possono essere trasformati e rinegoziati. In questo senso, possiamo parlare di *ibridazione culturale*, dove nuove configurazioni di senso sono create tra tradizione originaria e interpretazioni locali. Al contempo, l'antropologa Marilyn Strathern (2004) offre strumenti per analizzare la relazionalità e le connessioni parziali tra contesti culturali differenti. Il suo approccio dimostra come significati, pratiche e concetti non siano mai trasportati in blocco, ma vengano continuamente interpretati, adattati in reti di relazioni complesse. Le connessioni parziali consentono di cogliere le sfumature e le emergenze locali, mostrando come elementi culturali possano essere simultaneamente collegati e separati, senza che la loro integrità venga completamente preservata o distrutta. Alla luce di questi approcci teorici, è possibile osservare il trasferimento dello shintō a San Marino: i rituali, pur conservando il legame con il contesto di origine, si adattano alle condizioni locali, dando vita a nuove forme di partecipazione, comunità e significato.

Per analizzare la trasformazione dei rituali shintō e l'organizzazione del *matsuri*, sono stati utilizzati gli strumenti concettuali offerti dall'antropologia del rituale e dalla teoria della liminalità. Il concetto di liminalità è centrale per lo studio dei riti di passaggio e deve la sua formulazione e sviluppo agli antropologi Arnold van Gennep e Victor Turner. Van Gennep propone un modello strutturale universale del rito di passaggio, articolato in fase preliminare, liminale e postliminale, mentre Turner lo arricchisce con i concetti di *communitas* e dramma sociale, applicandoli all'analisi dell'esperienza e del cambiamento nelle società complesse e nella modernità. La cornice metodologica fenomenologica offerta dall'antropologo Thomas J. Csordas (1994) arricchisce la comprensione della natura esperienziale della fase liminale. Il paradigma dell'*embodiment* come condizione esistenziale dell'esperienza e del sé permette di intendere la fase liminale come esperienza incarnata di indeterminatezza, strutturata nello spazio intersoggettivo della partecipazione rituale. Negli studi sul Giappone Plutschow (2013) evidenzia come all'interno dei *matsuri* pratica, emozione e identità collettiva siano uniti, creando spazi temporanei in cui la tradizione e la partecipazione generano significati condivisi.

Nel caso del San Marino Jinja si può osservare come i rituali e il *matsuri* diventino un vero e proprio laboratorio di ibridazione culturale e partecipazione sociale, in cui "globale" e "locale", si intrecciano nella vita quotidiana del santuario.

Il quadro teorico appena fornito riguardo la glocalizzazione, studi critici sullo shintō, traduzione culturale e prospettive sulla liminalità si intrecciano in questo elaborato, cercando di fornire strumenti complementari per comprendere come sia attivo il San Marino Jinja all'interno del microstato europeo. Alla luce di questi riferimenti teorici, verrà delineato il contesto specifico della ricerca, presentando il caso

di studio, il luogo e la metodologia adottata, elementi che ne hanno reso possibile lo svolgimento. La mia ricerca si è focalizzata sul San Marino Jinja, santuario shintō fondato nel 2014 per volontà dell’Ambasciatore sammarinese in Giappone, Manlio Cadelo, in ricordo delle vittime del terremoto del Tohoku del 2011. L’attenzione è stata rivolta agli approcci con cui la comunità locale e non si relaziona ad esso, ai rituali, al *matsuri* e al processo di traduzione culturale che emerge dall’inserimento. La ricerca si è svolta tra il mese di marzo fino alla metà di luglio, includendo i primi contatti con gli interlocutori, le traduzioni - svolte in collaborazione con il mio interlocutore principale -, l’osservazione partecipante al *matsuri* e interviste post evento. Premetto che non si è trattato della classica ricerca sul campo con una permanenza prolungata, il che potrebbe rappresentare un limite per la ricerca. Questa modalità è stata determinata non solo dalle mie risorse economiche, ma anche da una ragione strutturale della ricerca: attualmente, al santuario non è presente una figura stabile di custode (*gūji*) residente a San Marino. Ciò comporta alcune particolarità: durante l’anno il santuario, pur rimanendo aperto e accessibile ai visitatori, è attivo in modo sporadico, principalmente tra la fine di maggio e l’inizio di giugno, periodo in cui viene organizzato il *matsuri*, evento collettivo che integra riti cerimoniali e *performance*. Inizialmente può apparire come un “monumento” fermo e distaccato dalla comunità territoriale in cui è inserito. Questa impressione è stata smentita dopo l’inizio della ricerca etnografica, quando ho scoperto l’esistenza dell’Associazione di Amicizia Giappone–San Marino, che sostiene il santuario e ne cura alcune pratiche a distanza. L’associazione senza scopo di lucro è stata fondata nel 2001, grazie alla collaborazione tra il diplomatico giapponese Hideaki Kase e l’Ambasciatore Sammarinese in Giappone, Manlio Cadelo. L’ente promuove relazioni amichevoli tra i due Paesi, offrendo sostegno alle imprese per incentivare la cooperazione economica, favorire la comprensione reciproca attraverso scambi culturali e cooperazione accademica e progetti che incoraggiano la pace nel mondo e la ripresa dai disastri.

Gli interlocutori principali di questa ricerca appartengono a tre ambiti distinti ma interconnessi: i membri dell’Associazione di Amicizia Giappone-San Marino, in particolare Tasuku, studente di Shintō Studies presso la Kokugakuin University in Giappone; i proprietari del Podere Lesignano, dove è ospitato fisicamente il santuario; e alcuni abitanti locali, conosciuti tramite passaparola che hanno condiviso con me la storia del microstato oltre che percezioni ed esperienze legate alla presenza del santuario. Il rapporto con gli interlocutori non si è limitato a semplici conversazioni. Ho collaborato attivamente con Tasuku, sostenendolo nella traduzione giapponese-italiano di materiali informativi e comunicativi destinati ai visitatori del santuario in vista del *matsuri* di fine maggio, oltre che sostenerlo nell’organizzazione *in loco* e contribuendo alle attività preparatorie per l’evento. Il mio coinvolgimento al confine tra osservatrice e partecipante mi ha permesso di sperimentare dall’interno la dimensione collettiva di tutta la ricerca etnografica e comprendere così come la cura e la vitalità del santuario siano costruite tramite la partecipazione condivisa. I rapporti nati in questo contesto non si sono esauriti con la conclusione della

ricerca, ma proseguono tutt'ora in una forma di dialogo e collaborazione che continua a nutrire la mia riflessione e a rafforzare il legame con il santuario e la Repubblica di San Marino.

Infine, il seguente elaborato è suddiviso in tre capitoli, ciascuno dei quali espone un aspetto specifico del San Marino Jinja. Il primo capitolo analizza il contesto storico sammarinese e le modalità per cui il santuario viene reinterpretato. Il secondo capitolo si concentra sul *matsuri* come momento rituale e collettivo, in grado di mobilitare persone e istituzioni, ridefinendo i rapporti tra il santuario, la comunità locale e le reti transnazionali. Il capitolo finale affronta la questione della traduzione culturale dei concetti religione, *shūkyō* e *shintō*, mettendo in luce tensioni e possibilità che emergono quando termini e pratiche vengono resi comprensibili in lingua italiana, senza perdere del tutto la loro carica simbolica originaria. L'intento è di legare i tre capitoli, che rappresentano tre livelli di confini – geografico, rituale e linguistico – in modo tale che essi non si presentino mai come entità nette, ma si articolino come zone di negoziazione continua. Nel contesto del San Marino Jinja, laboratorio di processi di ibridazione culturale, non è più possibile distinguere chiaramente ciò che appartiene al “locale” da ciò che proviene dal “globale”: pratiche, significati e relazioni si collocano.

# Capitolo 1

## Il “San Marino Jinja” nel contesto sammarinese

### 1.1 *La prima volta a San Marino*

La Repubblica di San Marino è un'enclave collocata nell'Italia centrale e confina per circa 40 chilometri con due regioni: a nord-est con l'Emilia-Romagna – provincia di Rimini – e a sud-ovest con le Marche – provincia di Pesaro-Urbino. Si estende per circa 61 chilometri quadrati ed è incentrata sul Monte Titano, simbolo della Repubblica. Si innalza fino a 755 metri sul mare e segna l'inizio dell'Appennino tosco-romagnolo (VISIT SAN MARINO, s.d; Klieger, 2012).

Prima dell'inizio di questa ricerca, non avevo mai visitato la Repubblica di San Marino. Conoscevo il territorio grazie alle notizie di carattere diplomatico o marginalmente mediatiche, ma non avevo mai avuto l'occasione di studiarne la storia o di comprendere il suo regolare rapporto con l'Italia. Immaginavo che, per la sua configurazione e posizione geografica, San Marino presentasse molte somiglianze con l'Italia e che inserirsi nel contesto locale non sarebbe stato troppo difficile; tuttavia, una volta iniziato il campo, la realtà di questo microstato mi è apparsa al tempo stesso familiare ed estraniante.

Le somiglianze più evidenti con il mio contesto d'origine erano l'uso della stessa moneta e la lingua, parlata con accento romagnolo; il centro storico, con i suoi numerosi negozi di souvenir e beni di lusso, mi ha ricordato l'atmosfera turistica delle calli veneziane. Eppure, ho percepito una sensazione sottile ma netta di “altrove”. Con questo termine non intendo un luogo radicalmente distante, bensì qualcosa che emerge nel vissuto del confine. Infatti, il confine non rappresenta una mera linea amministrativa che separa Stati ma si manifesta anche come soglia sociale, linguistica e simbolica: marcatori che rendono percepibile la differenza pur nella prossimità geografica. In questo senso, la sensazione di “altrove” è stata alimentata anche dall'aspettativa - forse ingenua - di un confine netto, in grado di segnalare la separazione tra Italia e San Marino. Al contrario, l'unico elemento di discontinuità è un cartello stradale con la scritta: “San Marino”, privo di barriere tangibili o passaggi formali. Ciò che mi ha colpito non è tanto il confine geografico quasi impercettibile, quanto il modo in cui esso si articola all'interno del contesto sociale di arrivo. Infatti, se da un lato una volta inserita nel tessuto locale ho esperito un senso di “estraneità”, dall'altro la mia stessa presenza si è configurata come un segno di non-appartenenza. Un indicatore immediato della mia non-appartenenza è proprio la mia cadenza veneta, la quale mi colloca in una posizione esterna rispetto al contesto sociale sammarinese. Già al mio arrivo, le prime sensazioni e percezioni mi hanno permesso di osservare come il confine si possa intendere non solo come una distanza oggettiva tra Stati, ma come un prodotto relazionale generato da interazioni e aspettative tra attori sociali.

I confini, all'interno di questa realtà, possono presentarsi talvolta come netti e marcati, altre volte estremamente porosi, è rilevante considerare l'inserimento di un dispositivo di negoziazione e traduzione

transnazionale: il San Marino Jinja. Situato all'interno di un podere in una zona ai piedi del centro storico, questo santuario shintō si inserisce come un frammento di «Giappone in Europa» (San Marino Jinja, s.d), in cui pratiche, simboli e significati si incontrano e si riformulano continuamente. La presenza del santuario a San Marino non è neutra: la sua microstatualità, la porosità dei confini con l'Italia e le pratiche quotidiane che ne performano la sovranità rendono il contesto locale particolarmente significativo per osservare come il *jinja* interagisca con sia con reti transnazionali, sia con la comunità locale. In questo senso, la mia ricerca etnografica invita a riflettere sulle dinamiche che rendono possibile la convivenza e l'integrazione di elementi di origine diversa.

Per orientare l'analisi è necessario chiarire alcuni concetti chiave. Come si è potuto intuire dai paragrafi precedenti, condivido il punto di vista dell'antropologo Ugo Fabietti, il quale definisce il confine come una costruzione dinamica e strategica, ovvero come il risultato di pratiche e discorsi attraverso cui i gruppi sociali definiscono sé stessi in relazione agli altri (Fabietti, 2005). Proprio perché il confine non è un dato oggettivo, è utile richiamare la categoria analitica *boundary-work*, introdotta da Thomas F. Gieryn in riferimento alla scienza: in antropologia questo concetto indica i processi mediante i quali gli attori sociali definiscono l'appartenenza e le differenze, mobilitando categorie simboliche e narrative per distinguere ciò che è “dentro” da ciò che è “fuori” (Lamont, Molnar, 2002). Nel quadro del San Marino Jinja, questa categoria analitica permette di osservare le forme di negoziazione simbolica e sociale tra “locale” e “globale”. In questa cornice si inserisce anche il concetto di transnazionale il quale mette in discussione l'idea che identità, cultura e appartenenza siano rigidamente ancorate a un singolo territorio (Basch & al., 1994). In questo caso studio, la transnazionalità è una prospettiva che permette di leggere il santuario come nodo di una rete che connette attori, immaginari e pratiche provenienti da contesti differenti, *emplaced* (Pink, 2011) nel tessuto locale, cioè, situato e inscritto in un contesto sociale, materiale e culturale specifico che ne condiziona significati, pratiche e relazioni. Diventa così fondamentale interrogarsi su quali siano le organizzazioni di senso che emergono da questa presenza e quale rapporto il santuario intrattiene con la comunità locale.

Per poter esplorare il ruolo del San Marino Jinja all'interno della Repubblica di San Marino, colloco il santuario come oggetto transnazionale *emplaced* nel tessuto patrimoniale e turistico del microstato, dove sovranità, appartenenza e autenticità vengono costantemente negoziate. Le domande che guidano questa ricerca sono le seguenti: (1) quali forme di *boundary-work* emergono nell'interazione tra santuario e comunità locale; (2) come reti diplomatiche, religiose e turistiche co-producono i significati del “Giappone in Europa”; (3) in che modo la scala microstatale e la porosità del confine italo-sammarinese influiscono su questi processi.

Nei paragrafi successivi analizzerò questi aspetti tramite un approccio etnografico fondato su osservazione partecipante, chiacchiere informali e interviste qualitative a membri della comunità sammarinese e interlocutori giapponesi che vivono il santuario tramite diversi approcci.

## 1.2 *Il contesto sammarinese*

### 1.2.1 *Cenni storici*

Questo paragrafo andrà a ricostruire i tre elementi chiave dell'identità politica sammarinese – il mito della *libertas*, l'istituzionalizzazione della sovranità e la tradizione di accoglienza – che ritorneranno anche più avanti nell'analisi del San Marino Jinja.

Le origini della Repubblica di San Marino sono legate alla figura di Marino, un tagliapietre di fede cristiana originario della Dalmazia che giunse a Rimini intorno alla metà del IV secolo. A causa delle persecuzioni cristiane ad opera dell'Imperatore Diocleziano, si rifugiò nel Monte Titano dove «tagliò nello scoglio la sua casa, il suo letto, il suo orticino» (Delfico, 1865:10). La fama di Marino come «Santo Uomo» (Delfico, 1865:11) attrasse molti fedeli cristiani: secondo la tradizione, il 301 d.C. segna l'inizio della prima comunità organizzata insediatasi nel territorio sammarinese. Ciò che Marino lasciò ai posteri fu un'eredità di libertà: «*Relinquo vos liberos ab utroque homine*»<sup>2</sup> (Delfico, 1865:11), da interpretare come indipendenza da ogni giurisdizione politica e governativa. La sua figura viene da sempre considerata come il primo «autore»<sup>2</sup> fautore della libertà del suo popolo, che non deriva da concessioni o privilegi papali o imperiali, ma da una «antica ed approvata consuetudine» (Delfico, 1865:37). Una dedicata alla figura di San Marino è stata incisa sulla porta della Chiesa maggiore: «*Divo Marino Patrono et Libertas Auctori sen. P. Q.*», dedicatoria che vuole testimoniare la profonda stima e riconoscenza al santo non solo perché patrono della Repubblica ma anche come fautore della libertà, tema centrale degli statuti e carattere rappresentativo dell'identità sammarinese (VISIT SAN MARINO, s.d).

Indipendentemente dalla leggenda, gli scavi archeologici condotti dal Museo di Stato confermano che il territorio sammarinese è stato frequentato e abitato fin dall'Età della Pietra, ospitando successivamente piccoli insediamenti villanoviani e romani.<sup>3</sup> La prima attestazione documentaria certa dell'esistenza di una piccola comunità organizzata risale al Medioevo: si tratta del «Placito Feretrano». La pergamena, datata 885 d.C. e conservata presso l'Archivio di Stato, testimonia l'antica libertà sammarinese, riconfermata in ambito giuridico e difesa da pretese esterne, consolidando l'idea di un'entità politica autonoma sin dalle sue origini (Delfico, 1865).

Nel periodo medievale presero forma le prime Istituzioni sammarinesi. L'espansione territoriale e la conseguente crescita della popolazione portarono alla formazione di un governo autonomo e del concetto

---

<sup>2</sup> «*Relinquo vos liberos ab utroque homine* » tradotto dal latino: vi lascio liberi da ogni altra persona.

<sup>3</sup> Visita al Museo di Stato, 15/04/2025

di Comune, dotato di leggi proprie e magistrature cittadine. L'autogoverno fu affidato all'Arengo, adunanza popolare, e, nel 1243, vennero eletti per la prima volta due Consoli, il Capitano e il Rettore. I due Capitani Reggenti si alternano da allora fino ai giorni nostri ogni sei mesi nella suprema carica dello Stato. Si deve all'Arengo la promulgazione delle prime leggi, degli Statuti, i primi risalenti al 1253 e ispirati a principi democratici. Ad oggi, si osserva un corpo legislativo riscritto e aggiornato nel 1600 (VISIT SAN MARINO, s.d). L'adozione formale del titolo di "Repubblica" risale intorno al 1491, risultato di un processo continuo e organico (Delfico, 1865).

Si tratta di snodi istituzionali storici che non solo fondano la legittimità dello Stato, ma che ancora oggi si riflettono in pratiche cerimoniali che esprimono la sovranità del microstato.

La libertà, così come l'autogoverno e l'autonomia, costituisce un elemento fondante che San Marino ha costantemente riaffermato e dovuto tutelare di fronte alle diverse invasioni e occupazioni che hanno segnato la sua storia. All'inizio del XVI secolo, l'area fu brevemente occupata da parte del "Duca Valentino", pseudonimo di Cesare Borgia. Successivamente, nel 1739, il cardinale Giulio Alberoni tentò di anettere la Repubblica allo Stato della Chiesa con esiti drammatici. La resistenza dei sammarinesi in questo evento storico divenne un simbolo vivo della «rivendicata libertà e indipendenza» (Delfico, 1865:134). Anche in epoca napoleonica a San Marino fu offerta l'opportunità di estendere il proprio territorio fino al mare, ma la proposta fu rifiutata per non mettere a rischio la libertà (Delfico, 1865).

Tra i principi storicamente praticati dall'enclave vi è quello dell'accoglienza verso i forestieri, espresso attraverso concessioni di beneplacito e forme di tolleranza. Tale atteggiamento emerse chiaramente nel 1849, quando San Marino accolse Giuseppe Garibaldi e i suoi duemila soldati, in fuga dalle armate austriache e romane. Durante la Seconda guerra mondiale, la neutralità dello Stato portò ad ospitare circa centomila sfollati italiani, circostanza che ne provocò poi il bombardamento da parte degli Alleati (VISIT SAN MARINO, s.d). È fondamentale sottolineare come neutralità e accoglienza non sono solo tratti identitari, ma risorse simboliche che la Repubblica può attivare per integrare elementi nuovi – come il San Marino Jinja – senza sentirsi minacciata nella propria identità.

Dal secondo dopoguerra in poi, la posizione internazionale di San Marino ha attraversato un'evoluzione considerevole plasmata dalle dinamiche geopolitiche globali, dai suoi rapporti con l'Italia e dal suo impegno negli organismi multilaterali. Negli anni della Guerra Fredda, San Marino venne percepita come una "Repubblica Rossa" in tensione con l'Italia centrista, come evidenziò il blocco doganale del 1950 imposto da quest'ultima. Nonostante ciò, San Marino consolidò i rapporti diplomatici con Roma e iniziò a orientarsi verso le istituzioni europee e internazionali. Nel corso degli anni Settanta e Ottanta, la Repubblica aderì come osservatore al Consiglio d'Europa e partecipò attivamente ai dibattiti internazionali ruotanti intorno ai temi della pace, dei diritti umani e dell'ambiente; nel frattempo, si affermò l'idea di una televisione di Stato come strumento di sovranità nazionale. Verso l'inizio degli anni Novanta, si assistette

a un definitivo riavvicinamento tra Italia e San Marino, grazie alla sottoscrizione di tre accordi di collaborazione. Inoltre, la Repubblica entrò a far definitivamente parte del Consiglio d'Europa, oltre ad ottenere un seggio permanente all'ONU. Tra la fine degli anni Novanta e inizio degli anni Duemila, San Marino si impegnò nell'integrazione economica e monetaria europea e rafforzò il suo profilo internazionale attraverso l'istituzione dell'Università e l'adesione a organizzazioni come la FAO (Organizzazione per l'Alimentazione e l'Agricoltura). Durante il primo decennio del Duemila, segnato dagli eventi legati all'11 settembre e alla crisi finanziaria globale, la Repubblica sammarinese mantenne solidi rapporti con l'Italia, rafforzò la propria immagine tramite i propri mezzi mediatici e promosse il dialogo interculturale durante la presidenza del Consiglio d'Europa. Successivamente, nonostante le difficoltà economiche globali, la Repubblica consolidò ulteriormente i rapporti con l'Italia, aderendo alle iniziative internazionali contro la corruzione e ottenendo riconoscimenti di rilievo, fra i quali la visita del Segretario Generale dell'Onu nel 2013, che la elogiò come modello di democrazia e cooperazione (Cruciani, Doro, 2022).

L'analisi storica di San Marino mette in luce la persistenza di una repubblica che, pur in un contesto geopolitico dominato da potenze più influenti, nel corso dei secoli ha saputo preservarsi attraverso un'attenta gestione delle relazioni estere con un uso mirato della neutralità e un radicamento delle strutture politiche nella comunità locale. L'interrogativo che sorge spontaneo è: "Come è stato possibile per un stato dalle dimensioni così ridotte mantenere la propria autonomia?".

L'esistenza di microstati come San Marino – ovvero stati di dimensioni molto piccole in relazione ad altri membri del sistema internazionale<sup>4</sup> - appare irrazionale in quanto sfidano le idee convenzionali di statualità e nazione e, paradossalmente, le riaffermano. Difatti, le teorie moderniste e marxiste prevedevano, nel processo di evoluzione sociale, l'assorbimento di entità così piccole da stati più grandi. Ebbene, la loro sussistenza afferma come la dimensione non sia un prerequisito per la vitalità di uno stato. A differenza degli stati-nazione tradizionali, i quali influenzati dall'Illuminismo hanno mirato a creare uno stato-nazione basato su una omogeneità etnica, i microstati promuovono una gamma diversa di valori come ricchezza, la libertà da alleanze vincolanti – come nel caso di San Marino - servizi eccellenti e pratiche commerciali ecologicamente sostenibili. In questo senso, i microstati sono progetti politico-culturali costruiti tramite simboli, narrazioni e miti; concezione in linea con l'idea di "comunità immaginate" esposta da Benedict Anderson (Klieger, 2012).

L'approccio metodologico offerto dalla Scuola delle Annales francese, *lounge durèe*, viene utile per comprendere la persistenza dei microstati. Il concetto invita a spostare lo sguardo dagli eventi immediati

---

<sup>4</sup> Secondo Archie Simpson esiste tutt'oggi una ambiguità e mancanza di consenso nella definizione dei microstati. In termini semplici ci si riferisce a stati molto piccoli ma, nel sistema internazionale contemporaneo, dovrebbero essere utilizzate collettivamente tre variabili necessarie e sufficienti: adesione alla Convenzione di Montevideo sui Diritti e i Doveri degli Stati del 1933, essere membri dell'ONU o associazione ad essa e una popolazione di circa un milione di persone o meno (Simpson, 2022).

verso i processi lenti e strutturali – la posizione geografica, la struttura istituzionale e tradizioni culturali - che si sviluppano nel corso dei secoli. Ciò che conta è la continuità percepita rispetto alla sostanza storica reale: gli attori sociali cambiano, le funzioni si adattano ma se l'immagine e il titolo restano, l'istituzione appare immutata. Questa prospettiva spiega la sopravvivenza di San Marino che ha mantenuto la propria identità nonostante le profonde trasformazioni nel corso dei secoli (Klieger, 2012).

Un ulteriore aspetto legato alla volontà di autodeterminazione riguarda il concetto di “affiliazione affettiva”, inteso come il legame emotivo e identitario che unisce gli individui a una comunità politica. Non si tratta solo di vivere fisicamente in un territorio, ma di sentirlo come “proprio” grazie a esperienze, ricordi condivisi e relazioni sociali dense generando un senso di appartenenza che trascende la razionalità economica e politica. Il potere dell'emozione nel motivare un collettivo nazionale è stato ampiamente sottovalutato nell'età moderna, ma eventi storici come la dissoluzione dell'Unione Sovietica e la frammentazione della Jugoslavia evidenziano la forza duratura di questa dinamica emotiva (Klieger, 2012). È interessante notare come in altri studi condotti da Ann Laura Stoler in *Affective States* (2004), i regimi coloniali dell'Ottocento e del primo Novecento si preoccupassero di regolare e distribuire in modo “appropriato” le emozioni, vedendo negli affetti un terreno strategico di *governance*. Se nei contesti coloniali la politica degli affetti viene strumentalizzata per ricercare una gerarchizzazione e controllo, nei microstati viene utilizzata come collante sociale e base della legittimità.

In sintesi, l'analisi comparativa tra la manipolazione degli affetti nei regimi coloniali e il loro ruolo coesivo nei microstati delinea come l'affiliazione affettiva sia un aspetto cruciale della politica. Nonostante i microstati sovvertano le categorie tradizionali, essi ribadiscono come siano profondamente legati a sentimenti collettivi, strategie politiche e riconoscimento internazionale (Klieger, 2012).

### 1.2.2 *Confini e marginalità*

Lo studio approfondito dei ministati, a lungo trascurati e marginalizzati nelle scienze sociali e storiche, può offrire importanti intuizioni sulla persistenza delle identità nazionali e della sovranità. È sorprendente osservare come la Repubblica di San Marino, nella sua qualità di “anomalia”, riesca al contempo a sfidare e a riconfermare le concezioni moderne di nazione.

Ho potuto constatare in prima persona la marginalità dei microstati nelle narrazioni storiche, sia durante la fase di ricerca bibliografica per la stesura di questo elaborato, sia attraverso conversazioni con interlocutori sammarinesi. A causa della scarsità di fonti sulla storia della Repubblica, ho cercato di integrare lo studio con testimonianze locali, parlando con persone incontrate durante le mie visite ai Musei di Stato — in particolare alla Galleria Nazionale di Arte Contemporanea — tra cui la curatrice Rita Canarezza e una studentessa di Antropologia dell'Università di Bologna, Elena, in tirocinio presso la Galleria. Mi sono confrontata con loro per ottenere uno sguardo dall'interno sulla realtà sammarinese e, in

particolare, sulla questione dei confini. Dai loro racconti sulla storia più recente del microstato è emersa una chiara continuità con i principi fondatori della Repubblica e la loro percezione come valori ancora vivi nella popolazione. Particolarmente significativa è stata l'affermazione di Elena: «Io mi sento sammarinese, non italiana». Con questa affermazione, Elena evidenzia come all'interno del perimetro sammarinese si articolano diversi livelli di confini simbolici, ma che al tempo stesso non sono esaustivi: vi sono differenze generazionali, socioculturali e istituzionali che costruiscono ulteriori linee di separazione simbolica. La dimensione ridotta del microstato amplifica tali dinamiche, rendendo più visibili le tensioni tra inclusione ed esclusione, tra chi si percepisce pienamente integrato nei circuiti interni e chi, al contrario, sente il bisogno di valicare tali confini geografici.

Un estratto del mio diario di campo mostra come la marginalità storiografica sia percepita anche dagli abitanti stessi:

“Io: Mi vergogno un po’, ma onestamente non ho ricordi nei miei libri di storia del liceo di aver trovato qualche riferimento a San Marino e alla sua storia. Questo mi fa strano perché si trova a 20 chilometri da Rimini; eppure, non ho nessuna conoscenza a riguardo.

A: Questo in realtà è abbastanza normale. Il nostro Stato è sempre stato neutrale e non avendo un esercito, non è considerato una forza potente. Alla fine, ciò che viene scritto nella “storia” sono solo gli avvenimenti dei potenti e dei forti.” [Diario di campo, 16/04/2025]

Questa conversazione mette in evidenza come il racconto di un'esperienza storica cambi a seconda del punto di vista del ricercatore, del processo di selezione degli eventi e delle fonti disponibili. La storiografia ha essa stessa una “storia” in cui vengono privilegiati fatti del passato ritenuti importanti, trascurando realtà considerate marginali. Proprio per questo motivo ritengo importante riconoscere e valorizzare le auto-rappresentazioni della memoria storica collettiva delle comunità stesse. In quest'ottica, sia la visita alla Galleria Nazionale che la visita presso il Museo dell'Emigrante si sono rivelate cruciali. Quest'ultimo, nato dall'iniziativa della Consulta dei cittadini sammarinesi residenti all'estero (sito museo), si propone di ricostruire vicende migratorie passate configurandosi anche come testimone attivo di dinamiche contemporanee, riflettendo un'identità in continuo dialogo tra interno ed esterno.

### *1.3 Materializzazione dei confini*

Nella ricostruzione storica appena proposta è possibile notare come i confini non siano solamente linee geografiche ma anche costrutti culturali, storici e legali che definiscono l'identità e la sovranità di un'entità politica (Klieger, 2012). In questo senso, essi hanno una natura ambivalente: se da una parte vengono percepiti come linee di separazione, dall'altra si configurano come uno spazio di relazione in grado di accogliere e reinterpretare elementi provenienti da contesti differenti. Mentre il Museo dell'Emigrante mostra attivamente il dialogo tra interno ed esterno, anche nel centro storico di San Marino è possibile

osservare oggetti urbani che rendono visibili e praticabili nozioni come confine, sovranità e appartenenza. Queste installazioni non solo segnano il territorio, ma veicolano narrazioni politiche e culturali – producono confini come esperienze sensoriali e semiotiche.

La prima installazione in cui mi sono imbattuta e che ha stimolato una riflessione sul significato di confine è stata la Campana della Pace, situata nei pressi degli Orti Borghesi e della Prima Torre. Durante la mia ricognizione iniziale del centro storico, ho percorso ripetutamente le vie circostanti. Ciò che mi ha permesso di rilevare la campana, non è stata la sua componente visiva quanto l'interazione sonora provocata da un turista adulto che l'ha fatta suonare con il proprio ombrello. Una volta andato via, ho potuto osservare più attentamente l'installazione davanti a me, considerando il dialogo che essa intrattiene con il contesto urbano e gli attori sociali che lo attraversano.



Figura 1. Campana della pace

La campana è situata all'interno di un piccolo giardino ordinato e curato. Alti pini delimitano un perimetro distinto dal resto del paesaggio urbano. Sotto di essi, lungo il viale, arbusti accuratamente potati in forme sferiche richiamano un senso di ordine e intenzionalità. Su entrambi i lati del viale, che conduce brevemente alla campana, sono disposte simmetricamente panchine in pietra. Al centro, la campana è sorretta da una struttura metallica nera, in cui sono incise orizzontalmente la scritta "World Peace Bell" e verticalmente la traduzione giapponese *seikai heiwa no kane* (世界平和の鐘). La targhetta descrittiva sottostante alla campana – che richiama i valori di pace, libertà e armonia, i quali risuonano con i principi della Repubblica - spiega che si tratta di una donazione da parte dell'Associazione di Amicizia Giappone-San Marino avvenuta nel 2023 e realizzata con particolare riconoscenza e gratitudine alla *World Peace Bell Society*. Quest'ultima associazione nasce nel 1954, quando il sindaco di Uwajima nella prefettura di Ehime

(Giappone), dona alle Nazioni Unite una campana costituita di monete provenienti da sessantacinque Paesi membri dell'ONU: lo scopo era sensibilizzare l'opinione pubblica riguardo l'importanza della pace. Viene così fondata la *World Peace Bell Association* che continua a realizzare campane fondendo monete provenienti da centosei Paesi, diffondendo il simbolo della pace in diverse capitali e istituendo uffici di rappresentanza in ciascun paese. La campana è non solo un oggetto simbolico, ma anche uno strumento di diplomazia culturale, mobilitazione civile e comunicazione internazionale (WPBA Tokyo, s.d).

Pur trovandosi in una zona centrale e frequentata da turisti, una volta entrati nel giardino si percepisce uno spazio di solennità, dove la vegetazione circostante amplifica il valore simbolico dell'installazione. Nonostante vi sia una cerchia ristretta di passanti che interagisce con il monumento, in modo più o meno consapevole, questo mette in luce le diverse modalità di relazione tra attori sociali e lo spazio pubblico, evidenziando come il significato dell'oggetto emerga non solo dall'installazione stessa, ma anche dalle dinamiche di osservazione e fruizione. In questa cornice, possiamo intendere la campana come un nodo relazionale denso di significato immerso in reti di relazioni culturali, sociali e diplomatiche di cui è parte: un microcosmo (Magris, 1997).

La Campana della Pace materializza un confine connettivo: attraverso *affordance* sonore e una precisa scenografia paesaggistica, incanala pratiche di visita che allineano soggetti disparati—turisti, istituzioni sammarinesi, reti giapponesi—entro una scena civico-diplomatica. Così, un microstato spesso marginale si iscrive in geografie globali della pace, trasformando la propria *libertas* in un bene simbolico esportabile.

Un ulteriore elemento nel centro storico che richiama il concetto fondante di *libertas* dello Stato del Monte Titano è la scultura *Scolpendo la storia della libertà* (2014) dell'artista giapponese Kiyomi Sakaguchi.



Figura 2. "Scolpendo la storia della libertà"

Il monumento, collocato in piazza Genga poco lontana dalla Sede della Segreteria di Stato, è rivolto verso il panorama, come simbolo di connessione tra “Oriente” e “Occidente” (San Marino RTV, 2016). Esso è composto da una sfera di bronzo, realizzata in Giappone, la quale è sostenuta da una pietra in marmo di Carrara lavorata dall’artista nel laboratorio degli scalpellini sammarinesi Taddei Capicchioni. Il progetto nasce dopo un incontro a Berlino tra la pittrice sammarinese Eleonora Mazza e l’artista, la quale afferma di essere stata profondamente colpita dalla millenaria tradizione di libertà sammarinese dando così origine all’opera. Sakaguchi riporta nelle interviste ai *media* sammarinesi queste parole:

«Questo monumento, proiezione delle affinità intellettuali tra l’interiorità delle persone di San Marino, del Giappone e degli altri paesi del mondo, vuole eliminare ogni confine tra le menti delle persone del mondo. Quest’opera risplenderà a San Marino, suggestionando lo spirito dei suoi cittadini per l’eternità.»

(Tribuna Politica Web, 2016).

Mi sono imbattuta quasi per caso in questa statua durante le mie visite al centro città. L’opera è collocata in un angolo appartato e tranquillo, con un panorama suggestivo da cui partono anche sentieri escursionistici. Avvicinatami, incuriosita dalla posizione periferica, ho potuto leggere la targhetta con il titolo dell’opera e comprendere in quale rete di relazioni fosse inserita. Come osserva l’artista Sakaguchi, la scultura vuole fungere da ponte simbolico tra San Marino e il Giappone, annullando i confini nazionali per creare un dialogo tra le persone appartenenti a questi due poli. È singolare notare come la giustapposizione dei materiali – il bronzo lavorato in Giappone e il marmo pregiato proveniente da Carrara - replichi questo dialogo simbolico, rendendo visibile non solo le tensioni tra “locale” e “globale” ma mostrando anche come può essere inscritto nello spazio urbano un “altrove” tramite pratiche artistiche. A questo proposito, il pensiero di Alfred Gell, esposto in *Art and Agency. An Anthropological Theory* (1998), risulta valido per questa analisi. L’opera in questione può essere intesa come un *index* che rimanda all’intenzionalità dell’artista e alle relazioni tra i due Paesi e contemporaneamente acquisisce una propria *agency*. Infatti, la scultura produce effetti concreti come attirare lo sguardo dei passanti, attivare discorsi istituzionali e stimolare pratiche di memoria e rappresentazione collettiva. La scultura non è solo un simbolo estetico, ma riarticola il confine come una soglia simbolica continuamente attraversata e reinterpretata. In questo senso, essa diventa un agente sociale attivo nello spazio urbano sammarinese.

All’interno di questo discorso sulla tangibilità dei confini, degno di nota è la presenza del “Luogo di Meditazione e Preghiera”, istituito in occasione della presidenza sammarinese del Consiglio d’Europa durante il semestre del Comitato dei Ministri (novembre-maggio 2006-2007) (San Marino RTV, 2013). Presentatami durante la visita guidata al Museo dell’Emigrante, si tratta di una grotta rocciosa, priva di elementi religiosi specifici, pensata per promuovere il dialogo interreligioso e interculturale. Infatti, si presenta come spazio di raccoglimento personale per accogliere visitatori e pellegrini di qualsiasi appartenenza confessionale. Di particolare interesse è la presenza di un libro firme, che permette di

raccogliere testimonianze e riflessioni dei visitatori, in grado di collegare in un filo simbolico passato, presente e futuro dei fruitori dello spazio. La grotta si configura come soglia simbolica che delimita un confine tra la dimensione quotidiana e quella meditativa, e allo stesso tempo trasforma una parte dello spazio urbano in un luogo di incontro e mediazione culturale.

Nel complesso, la Campana della Pace, la scultura dell'artista Sakaguchi e il "Luogo di Meditazione e Preghiera" materializzano confini non solo nella loro dimensione fisica ma anche simbolica e "culturale", trasformando attivamente oggetti e spazi in punti di incontro che hanno un impatto nel contesto urbano e nella fruizione degli attori sociali.

#### 1.4 Il San Marino Jinja

##### 1.4.1 Cenni storici kaigai jinja

In seno alla cornice di esempi circoscritti di confini tangibili nello spazio, il San Marino Jinja costituisce una manifestazione più ampia e strutturata di questa logica. Collocato nei pressi di un podere ai piedi del centro storico, il santuario shintō rappresenta un luogo in cui si questionano i confini in maniera più esplicita: come è possibile trovare un santuario legato a una specifica "tradizione" giapponese al di fuori dei propri confini nazionali?

Per comprendere la sua presenza, è adeguato considerare l'evoluzione storica dei santuari shintō "oltremare", i cosiddetti *kaigai jinja* (海外神社). Si tratta di un termine generico, coniato da Ogawara Shōzō, utilizzato per indicare non solo i santuari insediati nelle colonie giapponesi durante il periodo imperiale, ma anche quei santuari eretti all'estero da diaspore giapponesi (Kōji, 2010).

Inizialmente tra la fine del XIX secolo e i primi anni del XX secolo, molti santuari d'oltremare furono costruiti e gestiti su base volontaria da emigranti giapponesi, spesso con il sostegno di missionari shintōisti o come replica di culti delle loro regioni d'origine. Ad esempio, il santuario Hilo Daijingu – inizialmente Yamato Jinsha - nelle Hawaii fu fondato nel 1898 da un lavoratore giapponese immigrato da Kumamoto. Il suo stabilimento era pensato come centro comunitario per tutti i giapponesi, al di là delle prefetture d'origine, in cui si veneravano principalmente i *kami* di Ise, Amaterasu e Toyouke (Shimizu, 2023). Per i nuovi territori imperiali come Hokkaido e Karafuto, il governo centrale giapponese adottò *kaitaku no shingaku*, una "teologia pionieristica" per cui si concentrava sulla venerazione di *kami* associati allo sviluppo della terra, con lo scopo di sostenere la trasformazione di queste nuove terre in parti produttive dell'impero. Un esempio chiave è l' Hokkaido Jingu fondato nel 1871 (Shimizu, 2023). La sopravvivenza dei santuari all'estero in questo periodo era dovuta da una ambiguità concettuale legata alle categorie di "religione" e "secolarità": di fatto se in Giappone i santuari erano considerati istituzioni secolari, all'estero, come nelle Hawaii potevano essere riconosciuti come religiosi secondo la legge americana (Shimizu, 2023).

Successivamente fino alla metà degli anni Trenta, con l'annessione della Corea nel 1910 e l'espansione in altri territori si verificò l'adozione di una "teologia universalizzata", in cui la divinità Amaterasu fu universalizzata e considerata antenata fondatrice di tutte le popolazioni est-asiatiche. A testimoniare questo passaggio fu il santuario Chosen Jingu in Corea, in cui venivano venerati Amaterasu e l'Imperatore Meiji (Shimizu, 2023; Suga, 2010). Questo processo permise l'assimilazione di specifici costumi e divinità locali all'interno del *pantheon shintō* (Shimizu, 2023). Dopo il 1936, la politica coloniale giapponese si irrigidì con un' enfasi maggiore sull'assimilazione forzata e un controllo statale più rigoroso sui santuari, generando tensioni e conflitti significativi. Sempre in questi anni vi fu un'ulteriore incorporazione dei caduti di guerra nel sistema dei santuari, confondendo maggiormente la linea tra secolare e religioso (Shimizu, 2023; Kōji, 2010).

Dopo la Seconda guerra mondiale, a causa dell'occupazione americana, i santuari in Giappone, Hokkaido e Okinawa dovettero "reinventarsi" come istituzioni "religiose" private per continuare ad esistere, separandosi ufficialmente dallo stato e dai caduti di guerra. Invece, nei territori ex-coloniali, i santuari furono generalmente demoliti e aboliti dai nuovi governi, per lasciare spazio a monumenti che potessero raccontare nuove narrazioni nazionali (Shimizu, 2023); mentre solo alcuni furono ricostruiti come ad esempio il Saipan-Katori Jinja a Saipan nel 1980 e il Peleliu Jinja a Palau nel 1982. Nel 2010 fu eretto un santuario a San Paolo, in Brasile, per volontà di una delle diaspore giapponese più ampie all'estero (Yamaguchi, 2012).

Riguardo all'evoluzione dello shintō all'estero, anche i miei interlocutori giapponesi - per lo più sacerdoti shintō - mi hanno confermato l'esistenza di alcuni santuari in Europa. Si tratta di realtà che non sono riconosciute dall'associazione dei santuari shintō in Giappone, il Jinja Honcho, ma sono gestite privatamente e in difficoltà nel mantenersi, in quanto non hanno nessun supporto governativo o finanziario. Tra questi si enumera un piccolo santuario Inari a Londra, uno a Berlino, e uno ad Amsterdam (Rots, 2015). In tale scenario, si inserisce il San Marino Jinja: un caso nato nel periodo post-bellico e non dalla volontà di una comunità diasporica radicata nel territorio.

#### 1.4.2 *Genesi del San Marino Jinja*

Il San Marino Jinja nasce nel 2014 per volontà dell'ambasciatore sammarinese in Giappone, Manlio Cadelo, per commemorare le vittime del disastroso terremoto che colpì la regione del Tohoku nel 2011 (Maeda, 2018). Particolarmente significativa è la testimonianza degli interlocutori, che hanno confermato la volontà di creare un punto di riferimento per i giapponesi residenti in Europa. Il sacerdote Jingūji, ufficialmente riconosciuto come il *gūji*<sup>5</sup> del San Marino Jinja, mi ha raccontato come la sua esperienza

---

<sup>5</sup> Sacerdote di un santuario shintō.

personale in Inghilterra lo abbia portato a riflettere su un'ulteriore tematica. Si è reso conto di come molte persone all'interno delle diaspore giapponesi in Europa non abbiano un punto di riferimento per celebrare costumi importanti come quella *shichi go san* (七五三)<sup>6</sup>. Da quanto ha potuto osservare, è comune scattare una foto di fronte a un tempio buddhista, che richiama vagamente la terra d'origine ed è facilmente individuabile grazie all'ampia diffusione del buddhismo in Europa. Un'espressione di impatto che è stata usata per parlare del santuario come luogo è *kokoro no yori dokoro* (心のよりどころ), ovvero “un punto di riferimento del cuore”<sup>7</sup>. Questo dimostra come il *jinja* sia fortemente legato a un senso di appartenenza e di come il santuario si voglia configurare come un “pezzo” di «Giappone in Europa» (San Marino Jinja, s.d.).

La sinergia di queste due necessità ha portato all'approvazione del santuario da parte del Ministero degli Affari Esteri in Giappone, la Casa Imperiale oltre che il Jinja Honcho. Un ulteriore fattore a favore dell'inserimento del *jinja* a San Marino è dovuto dall'assenza di una religione di stato ufficiale, sebbene il cattolicesimo sia la religione maggiormente praticata dalla popolazione<sup>8</sup>. Proprio per questo è stato più semplice richiedere e attuare l'insediamento del *jinja*.

Da non ignorare è la scelta di sito del santuario: inizialmente era stato pensato di inserirlo in qualche zona pubblica all'interno del centro città, ma data la necessità di avere molto spazio a disposizione per costruire il santuario si è raggiunta la soluzione di inserirlo in luogo privato, ovvero uno spazio di Podere Lesignano, un agriturismo nella zona di Serravalle immerso nel verde mediterraneo.

Dopo la strada sterrata di ingresso all'agriturismo circondata da viti e ulivi, si può intravedere un cartello che indica al santuario “Jinja” e una piccola salita lastricata in pietra da cui sbucca timidamente un *torii*, la porta simbolica che distingue lo spazio sacro da quello secolare (Yamaguchi, 2012). La vista che il



Figura 3. Torii San Marino Jinja

<sup>6</sup> Tradizione che celebra la crescita delle bambine e bambini ai tre, cinque e sette anni. Batkalova, K. & Galiev, A., 2016. *Rites of passage in Japanese traditional culture*. In: *The IAFOR International Conference on Japan & Japan Studies 2016: Official Conference Proceedings*.

<sup>7</sup> Traduzione mia.

<sup>8</sup> Informazione procuratami dai miei interlocutori giapponesi e sammarinesi.

*torii* offre è molto suggestiva: si vedono in lontananza le tre torri costruite sul Monte Titano, simbolo rappresentativo del microstato.

Oltre al *torii*, vi sono le altre componenti di un santuario shintō autoctono: il percorso conduce a una *temizuya*, una struttura adoperata per lavarsi mani e bocca, un passaggio fondamentale per la purificazione e per poter accedere in un santuario. Ai lati, vi sono quattro lanterne votive, *toro*, usualmente donate come offerte ai *kami* dalla comunità di “credenti” e composte da pietra, legno o metallo (*jinja honcho*). Successivamente si notano un paio di animali simili a leoni su dei piedistalli, i *koma-inu*. Originariamente immagini create in India e trasmesse in Giappone dalla Cina e Corea, rappresentano i guardiani simbolici del santuario (*satoshi*). Immediatamente ci si ritrova davanti all’edificio principale del santuario, lo *honden*, in scala ridotta. Le fondamenta del piccolo complesso sono state realizzate con granito sammarinese, mentre lo *honden* è stato costruito con i vecchi legni del Grande Santuario di Ise – uno dei più importanti in Giappone la cui peculiarità è quella di demolire e ricostruire l’edificio principale ogni venti anni (Mason, 1993). Anche lo stile architettonico del San Marino Jinja rispecchia quello del santuario di Ise, *shinmei zukuri*, nonostante sia stato specificatamente designato per quel sito in quanto stabilito già a partire dalla ricostruzione nel periodo Yayoi (Mason, 1993). Un’ulteriore connessione tra il San Marino Jinja e l’Ise Jingu è il *kami* consacrato: Amaterasu-Omikami, letteralmente “grande Dea che splende nei cieli”<sup>9</sup> e divinità suprema del *pantheon* giapponese.

Il processo di assemblaggio dello *honden* è stato intenso: una volta ricavato il legno dal santuario di Ise, l’edificio è stato assemblato una prima volta in Giappone, poi smontato e trasportato a San Marino. Diversi artigiani specializzati nella manutenzione e riparazione di santuari e templi hanno ricomposto il

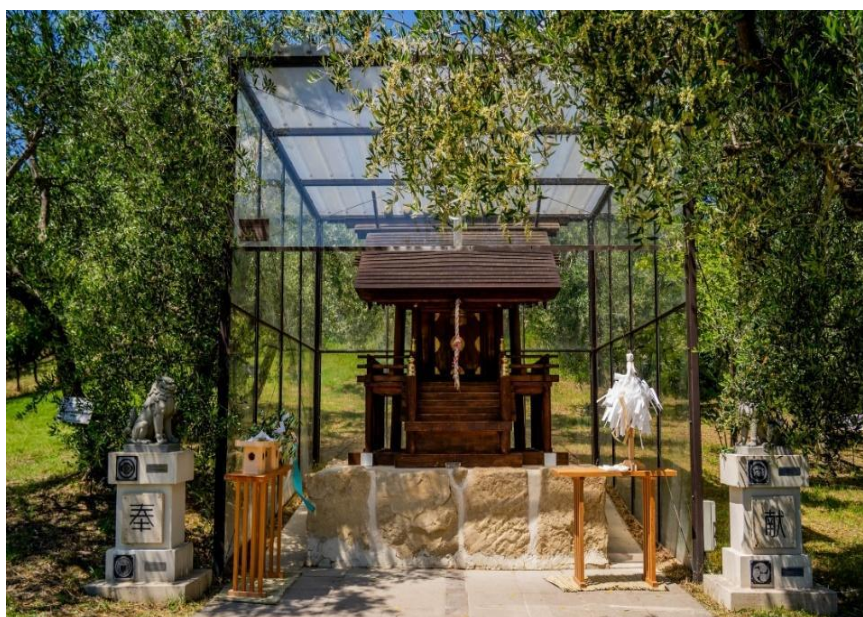


Figura 4. Honden del San Marino Jinja. Foto di Yuta Konishi.

---

<sup>9</sup> Traduzione mia.

santuario nell'arco di tre giorni e per farlo, hanno dovuto estirpare una pianta di ulivo che poi è stata consacrata insieme alla divinità protettiva.

Pur mantenendo gli elementi fondamentali propri di un santuario giapponese, il San Marino Jinja presenta alcune specificità locali che lo distinguono proprio per il contesto in cui è inserito. Per la sua portata commemorativa, sulla sinistra del percorso che porta all'architettura principale è presente una lastra in legno in cui sono incisi nomi delle persone scomparse durante il terremoto del 2011 in Giappone. Si tratta di un oggetto di memoria collettiva, un *punctum* che trasmette la frammentarietà dei resti del passato e incarna il processo della sua trasmissione (Hirsch, Spitzer, 2006). In tal senso, la lastra di legno permette di instaurare una relazione con i visitatori, i quali partecipano simbolicamente a un lutto condiviso.

Poco più vicino, si trova un piccolo albero di cachi, anch'esso con funzione commemorativa. La sua storia affonda le radici a Nagasaki, dove nel 1994 l'arboricoltore Masayuki Ebinuma iniziò a curare un fragile albero sopravvissuto alla bomba atomica del 9 agosto 1945. Da quell'albero furono ricavate pianticelle di "seconda generazione", successivamente rese protagoniste di una mostra dell'artista Tatsuo Miyajima legate a un progetto di adozione collettiva. In questa circostanza nacque l'organizzazione KAKI TREE PROJECT (poi KAKI TREE EUROPE), la quale tutt'oggi si pone l'obiettivo di definire un programma di attività condiviso per promuovere nel territorio europeo la memoria, la pace, la giustizia e la solidarietà nel ricordo della tragedia nucleare attraverso vari mezzi quali arte, musica e cura dell'ambiente.<sup>10</sup>

La lastra commemorativa e la presenza dell'albero di cachi sottolineano la specificità del contesto del santuario: sebbene richiama attivamente avvenimenti distanti sia nello spazio che nel tempo, sono inseriti in questo luogo come elementi coerenti con la sua vocazione commemorativa. In tal senso, essi attivano una forma di *agency* in grado di mettere in relazione oggetti materiali, memorie collettive e attori sociali. Allo stesso tempo, si integrano in una cornice simbolica più ampia data dal paesaggio circostante, che nello *shintō* non è semplice sfondo naturale ma spazio denso di significati secondo la visione cosmologica.

Precisamente, i santuari sono spesso costruiti sul pendio di una montagna, al limitare della foresta, proprio per rispettare una linea di confine tra spazio "articolato" e "inarticolato". In questo senso il santuario funge da "facciata" verso il mondo sacro della montagna, mediando tra i due mondi, rendendo comprensibile con la propria barriera simbolica il mondo "selvatico" e inarticolato. Allo stesso tempo, l'architettura stessa del santuario implica un percorso obbligato per l'uomo: l'unica entrata, il *torii*, coincide con il rito di purificazione, il percorso umano ascendente e gerarchico limita l'accesso in base alla purezza, fino a culminare nell'altare dove è nascosto lo *yorishiro*, il ricettacolo della divinità. Al contrario la discesa del *kami* non è controllata: solitamente non vi sono barriere che delimitano lo spazio tra santuario e foresta

---

<sup>10</sup> Informazioni procuratemi da interlocutori e targhette informative in loco.

retrostante. Il punto più alto raggiungibile dall'uomo coincide con il punto più basso della discesa della divinità (Raveri, 2006a).

Questo schema simbolico, tipico di molti santuari giapponesi di pianura o di città, si ritrova anche nel San Marino Jinja: il sentiero in salita per raggiungere il *torii*, la vista aperta sul Monte Titano, la presenza di ulivi, viti e un piccolo laghetto non sembrano elementi casuali, ma partecipano alla costruzione di un paesaggio coerente con l'esperienza del sacro.

Appena giunta, mi è tornata alla mente una visita al Tenku no Torii nella prefettura di Yamanashi, dove un *torii* "sospeso" incornicia il Monte Fuji, evocando l'idea che la montagna stessa possa incarnare la divinità. Anche se i contesti storici e culturali sono molto diversi, entrambi i luoghi mostrano come il paesaggio possa agire come dispositivo simbolico, orientando lo sguardo e strutturando l'esperienza del visitatore. In questo senso, né il Monte Fuji né il Monte Titano sono semplici sfondi naturali, ma diventano mediatori attivi in uno spazio carico di significato.

Il paesaggio del San Marino Jinja può essere interpretato come un *taskscape* (Ingold, 2004): un tessuto di pratiche e abilità, umane e non umane, in cui il modo di abitare e agire nello spazio si intreccia con le risorse e gli indizi che l'ambiente offre. Ogni componente – il sentiero, il *torii*, gli ulivi, gli elementi commemorativi, il laghetto – costituisce una nicchia articolata che struttura i processi locali di cura, ritualità e memoria. Il significato del luogo emerge così dall'interazione continua tra persone, materiali e ambiente, trasformando il paesaggio in uno spazio vivo di pratiche condivise.

### 1.4.3 *Liminalità e simulacro nel San Marino Jinja*

Il concetto di liminalità è stato ampiamente analizzato dagli antropologi Arnold van Gennep, nei suoi studi sui riti di passaggio, e, successivamente, da Victor Turner, il quale li descrive come processi che accompagnano ogni cambiamento di luogo, stato, posizione sociale ed età. La liminalità è un «momento dentro e fuori dal tempo» (Turner, Abrahams & Harris, 2017:96), in cui emerge la *communitas* ovvero una relazione diretta, immediata e concreta tra individui, non segmentata in ruoli e status e in netto contrasto con la struttura sociale gerarchica (Turner, Abrahams & Harris, 2017).

Proprio per la posizione geografica dei santuari e dell'ideologia spaziale sottostante, il santuario può essere inteso come un luogo liminale. Esso rappresenta un vero e proprio punto di contatto tra l'umano e il soprannaturale, il coltivato e il selvatico, la vita e la morte: esprime la tensione e la necessaria interconnessione tra le diverse dimensioni del cosmo giapponese, facilitando l'interazione con il divino in un modo che è sia ordinato sia potentemente trasformativo (Raveri, 2012b).

Trasportato in questo contesto, infatti, possiamo vedere come la liminalità si articola su due livelli. Il primo livello è strutturale: il santuario stesso, nella sua architettura e disposizione, costituisce una soglia tra la dimensione dell'umano e non-umano. Il secondo livello su cui si dispone la liminalità è processuale: il

visitatore che varca il *torii*, si purifica al *temizuya* e sale verso il cuore del santuario, passa dal mondo ordinario a uno spazio rituale, entrando in una fase di “separazione” seguita da una condizione di sospensione, caratterizzata da ambiguità e indeterminatezza. Non si è collocati stabilmente né nel dominio profano né in quello sacro, ci si ritrova in quella condizione *betwixt* e *between* che Turner descrive come caratteristica fondamentale della liminalità (Turner, Abrahams & Harris, 2017). Tuttavia, a differenza di quanto egli afferma ovvero che in questo stadio le persone sono tabula rasa e quindi private dagli attributi definitivi dei propri ruoli e posizioni nella vita sociale ordinaria, questo non avviene all'interno dello schema simbolico del *jinja*. L'accesso alla condizione di liminalità è sempre mediato e regolato: le persone impure come donne mestruate o coloro che hanno avuto un recente lutto in famiglia sono escluse. Questo, oltre a riflettere le complesse strutture sociali che distinguono nettamente i ruoli, gli stati di purezza e livelli di iniziazione (Raveri, 2006a) rivela come la liminalità non sia uno spazio neutro e universale ma un processo ordinato che risponde a precise categorie e relazioni logiche rituali.

Un'ulteriore cornice interpretativa che permette di comprendere questo aspetto è la teoria spaziale di Kim Knott (2008). Difatti, come precedentemente esposto, lo spazio del santuario non è semplicemente un contenitore, ma elemento costitutivo dell'esperienza religiosa: esso organizza, limita e guida le pratiche rituali, producendo uno “spazio-tempo altro”. Gli spazi rituali sono spazi vissuti, in cui il movimento fisico e simbolico del visitatore interagisce con le regole culturali, creando significati stratificati e dinamici. In questo senso questi spazi sono anche relazionali, capaci di temporaneamente ribaltare l'ordine sociale ordinario senza dissolverne completamente le strutture.

Se osserviamo da vicino il contesto specifico del San Marino Jinja, possiamo individuare un ulteriore livello di analisi: il concetto di simulacro esposto dal sociologo francese Jean Baudrillard. Infatti, il San Marino Jinja è realizzato con il legname proveniente dalla foresta di Ise, replicandone anche il suo stile architettonico. Tuttavia, non si tratta di una mera replica in scala ridotta dell' Ise Jingu ma di un simulacro, in quanto esso produce una propria realtà simbolica e rituale. Secondo la visione di Baudrillard, il simulacro non è un “falso” che imita il “vero”, bensì una realtà che riesce ad autogenerare senso al di là del legame con l'originale (Baudrillard, 1994). Difatti, il San Marino Jinja non è una “brutta copia” del santuario di Ise, ma un'entità nuova che si situa in uno spazio liminale. In questo senso, chiedersi se il San Marino Jinja sia un “vero” santuario shintō nel senso tradizionale, diventa meno rilevante di fronte alla sua operatività e alla sua capacità di generare significato per coloro che lo esperiscono.

L'autonomia che acquisisce il San Marino Jinja lo rende una entità deterritorializzata: pur derivando dall'Ise Jingu per materiali e stile, il santuario non è più vincolato al suo territorio originario. Castells offre una definizione di deterritorializzazione come progressiva proliferazione di esperienze culturali translocalizzate, in cui si crea un dualismo tra “vicinanza nella distanza” e un “relativo allontanamento da ciò che è vicino” (2006). Ciò che è importante sottolineare in questo processo non è solamente lo

“sradicamento”, ma anche la produzione di nuovi significati e pratiche in relazione al contesto locale. In questo senso, il *jinja* si configura come un «terzo spazio» (Bhabha, 2012), in cui la tensione iniziale tra “globale” e “locale” – modelli culturali giapponesi importati e il contesto europeo – si risolve nella mescolanza e negoziazione degli elementi. La materialità del santuario, le pratiche rituali e la partecipazione degli attori sociali generano un patrimonio culturale vivo, deterritorializzato e al contempo riterritorializzato, in una nuova dimensione spaziale e sociale.

### 1.5 *Diversi approcci al San Marino Jinja*

Il San Marino Jinja si configura come un terzo spazio, aperto a una pluralità di significati e pratiche. Dalle mie osservazioni etnografiche, un fattore rilevante che favorisce questo tipo di dinamica è l’assenza di un *gūji* stabilmente presente al santuario e, più in generale, residente a San Marino. Inizialmente vi era una figura sacerdotale residente a San Marino, Francesco Brigante (Rots, 2015). La sua presenza non rappresenta un’eccezione assoluta: anche in Giappone vi sono alcuni santuari e/o templi buddhisti che accolgono cittadini stranieri (Green Shintō, 2016). Tuttavia, ad oggi, per un cambio di *policy* interna all’associazione di amicizia San Marino-Giappone che sostiene il santuario, non è presente alcun custode fisso. Per questo motivo la sua presenza è temporanea e si realizza attraverso forme di mediazione e di cura a distanza. L’assenza di una autorità definita non è da sottovalutare, infatti favorisce una maggiore varietà di esperienze e percezioni che si costituiscono in questo spazio. Tra le modalità che ho potuto osservare si possono distinguere: un approccio economico-turistico, uno ludico, uno simbolico e infine uno rituale.

#### 1.5.1 *L’approccio economico-turistico*

L’analisi di questo approccio ha preso avvio dalle conversazioni con il proprietario di Podere Lesignano. Alla domanda su chi frequenti il santuario e quale ruolo esso svolga all’interno dell’attività, il proprietario ha evidenziato come il luogo costituisca un valore aggiunto di cui è orgoglioso. Arricchisce l’esperienza dei visitatori: alcuni casualmente si imbattono dopo una visita all’agriturismo mentre altri si recano appositamente attratti dalla sua “peculiarità”. Non risulta essere un elemento distaccato e non in linea con l’agriturismo, esso viene allestito a seconda degli eventi che vengono organizzati come matrimoni e unioni civili; rilevando quanto esso sia parte integrante nel contesto circostante.

Su questa base sono attuate pratiche economico-turistiche. La prima riguarda il programma di “adozione a distanza” degli ulivi che fiancheggiano il santuario. I membri dell’associazione di amicizia San Marino-Giappone possono adottare un ulivo e ricevere una volta all’anno l’olio prodotto da esso. L’agriturismo ha una lunga storia di produzione di olio e vino e crede come il ramoscello di oliva sia un simbolo antico di pace e che possa essere l’allegoria perfetta per un sentimento di pace e di connessione tra San Marino e Giappone – il simbolo ufficiale del santuario, infatti, sono delle spighe che possono essere

interpretate sia come quelle di riso che si oliva. L'obiettivo di questo programma è di garantire accesso tramite foto a tutti i passaggi di crescita dell'olivo, dalla potatura alla raccolta. Una volta pronto l'olio, viene confezionata un *packaging* apposito con una piccola anfora in stile romano e gli oggetti per creare il pinzimonio. Viene inserito anche un piccolo opuscolo su consigli di manutenzione e consumazione dell'olio, come pinzimonio e la ricetta per la piadina romagnola. Il prodotto locale si trasforma in strumento di cura, comunicazione e legame tra i due paesi.

In parallelo avviene la produzione di vino. Tramite il sostegno del Consorzio Vini di San Marino si produce il vino, indicato come *omiki wine*, disponibile sia presso il Podere sia a Tokyo, in un negozio *partner* di liquore. Il termine *omiki* si riferisce al sakè offerto durante un rituale shintō e successivamente consumato dai partecipanti, assumendo il significato di una forma di comunione con i *kami*. Storicamente, anche in Giappone sono stati offerti altri tipi di alcolici come nel caso dell'Asama Jinja nella prefettura di Yamanashi – nota come “paese del vino” giapponese – che designa il vino come il suo *omiki*. Al di fuori del Giappone, in località dove il sakè è difficile da reperire, i praticanti hanno offerto alcolici locali: un esempio è il caso di Matthew, un praticante shintō residente in Kentucky che offre bourbon Old Grand-Dad al suo *kamidana*<sup>11</sup>, giustificando la scelta come espressione di alta qualità e unicità nella sua zona. (Ugoretz, 2022).

Nel movimento transnazionale delle “tradizioni religiose”, questi esempi mostrano come esse appartengano a un processo di interazione e cambiamento che la studiosa Kaitlyn Ugoretz definisce creolizzazione. Tale concetto risulta utile per raggruppare le strategie di glocalizzazione che rientrano nelle categorie di accomodamento e ibridazione. In tal senso, l'adozione del vino *omiki* da parte del San Marino Jinja dimostra quanto la tradizione stessa si arricchisca e la capacità di radicarsi e prosperare in diverse culture e ambienti attraverso l'ingegno e la devozione dei suoi praticanti. Olio e vino non sono soltanto prodotti agricoli o strumenti di marketing turistico, ma diventano veri e propri medium culturali, capaci di connettere materialmente e simbolicamente San Marino e il Giappone. L'antropologo Sidney Mintz (1985) considera gli alimenti come “fatti sociali totali”, capaci di veicolare valori, memorie e relazioni che superano la sfera della nutrizione. Analogamente, Wilk (2006) mostra come i consumi alimentari vadano interpretati all'interno di circuiti economici e simbolici che si intrecciano con processi globali, influenzando le pratiche quotidiane del cibo. Nel caso qui proposto, la circolazione di olio e vino dal contesto agricolo sammarinese alle case giapponesi si configura come un'economia della connessione, che attraverso simboli condivisi vengono legati due mondi. A rafforzare la dimensione simbolica contribuisce anche la realizzazione dell'etichetta del vino, realizzata ogni anno da diversi artisti giapponesi e sammarinesi e che

---

<sup>11</sup> Il *kamidana* è una sorta di piccolo santuario domestico.

rispetta l'anno zodiacale, trasformando la bottiglia in un oggetto in grado di connettere visivamente il prodotto locale al contesto di partenza.

Olio e vino si rivelano forme in grado di rafforzare la tradizione del contesto di partenza e prosperare nel contesto di arrivo in modo creativo e simbolicamente denso.



Figura 4. *Vino omiki San Marino Jinja*, anno 2025.

### 1.5.2 *L'approccio ludico*

L'analisi di questo approccio parte dal monitoraggio dei social media del San Marino Jinja, in particolare della pagina Instagram dedicata. Per avere una visione complessiva di come il santuario venga presentato a un pubblico non giapponese, ho preso in considerazione anche le forme digitali di comunicazione. Nella mia ricerca netnografica, sono risalita a *post* di diversi utenti che hanno posato davanti al santuario in *cosplay*, attività in cui i partecipanti definiti *cosplayers* si vestono in costumi per raffigurare un determinato personaggio appartenente a una specifica forma di cultura popolare giapponese.

La combinazione cultura popolare e santuari shintō sebbene possa sembrare dissonante, è un aspetto radicato e dinamico del *contents tourism* in Giappone, un fenomeno turistico in cui i viaggi sono motivati, in tutto o in parte, da elementi della cultura popolare – *anime*, *manga*, videogiochi (Seaton et al., 2017). Questo concetto è strettamente intrecciato con la storia del pellegrinaggio religioso giapponese e le moderne strategie di branding nazionale, quali *Cool Japan*. Questa strategia, avviata nei primi anni Duemila, mira a promuovere le esportazioni culturali e l'immagine del Giappone, riconoscendo il potenziale della cultura popolare per incrementare il turismo. Il governo ha attivamente sostenuto il *contents tourism*, cercando di trasformare il Giappone in una “tappa sacra” per i pellegrinaggi dei *fan* della cultura di massa. Queste iniziative sono più o meno accolte a seconda della discrezione dei sacerdoti: alcuni promuovono le

iniziative e sono pronti ad accogliere i *fan* mentre altri sono contrari a questo tipo di branding. Difatti, il *contents tourism* può portare a una desensibilizzazione del valore storico dei siti turistici - che passa in secondo piano rispetto all'associazione con la cultura pop - e una creazione di un immaginario sociale poliedrico che non sempre coincide con la realtà (Seaton et al., 2017).

Questo specifico tipo di turismo non sembra includere il caso del San Marino Jinja. Intervistando alcuni utenti che hanno utilizzato il santuario come location per i propri *photoshoot*, non sembra emergere alcuna traccia di questo fenomeno. La scelta del sito, invece, sembrerebbe essere dettata dal personaggio che si sceglie di interpretare e dal ruolo che ha nel *manga e/o anime*. La dinamica che risulta può essere definita come una “*performance make-believe*” in cui si mantiene una chiara demarcazione tra il mondo della performance e la realtà quotidiana. I *cosplayer* sanno di non essere realmente il personaggio, ma lo interpretano, cercando di replicarne fedelmente non solo l'aspetto e l'atteggiamento ma anche gli scenari che richiamano il personaggio (Schechner, 2017). La scelta del luogo in base all'universo narrativo del personaggio evidenzia, inoltre, l'aspetto del “gioco”: il santuario viene utilizzato come uno “spazio di gioco” attentamente selezionato per riprodurre un mondo fittizio. L'immersione nel ruolo, sebbene temporanea, può portare a un'esperienza di “*flow*” o “esperienza autotelica”, in cui il partecipante è intensamente assorbito nell'attività (Schechner, 2017).

Questo approccio accentua ulteriormente la natura “*glocal*”<sup>12</sup> del San Marino Jinja: la fedeltà alla sorgente del *manga e/o anime* rafforza l'elemento “globale” giapponese che viene riportato nel “locale” sammarinese, creando una negoziazione dinamica di materiali sia interni che esterni a una cultura, riconfigurati per adattarsi a situazioni complesse ed emergenti. La giustapposizione del *jinja* e l'attività di *cosplay* crea una sfocatura di confini tra sacro e ludico, che non sempre può essere ritenuta legittima o accettabile. Alcuni utenti mi hanno riferito di aver chiesto esplicitamente il permesso ai proprietari del Podere per realizzare le foto nei pressi del santuario, segnalando un riconoscimento dell'autorità locale. Tuttavia, in assenza della presenza permanente del *gūji*, la gestione di tali pratiche dipende dalle mediazioni locali e rimane senza una linea guida definita. Il team giapponese che si reca periodicamente a San Marino per officiare i rituali annuali non ha assunto una posizione univoca riguardo a questo uso dello spazio. Commentando uno di questi episodi, il mio interlocutore principale ha sollevato un quesito significativo: sarebbe accettabile se qualcuno posasse in *cosplay* davanti a una chiesa? Allo stesso tempo ho chiesto ai *cosplayers* se trovandosi in Giappone si comporterebbero nello stesso modo davanti a un santuario. Mi hanno risposto che un gesto simile probabilmente verrebbe percepito come una mancanza di rispetto, evidenziando in questo senso come il carattere “simulacrale” e ibrido del San Marino Jinja dia legittimità a un'appropriazione ludica.

---

<sup>12</sup> Glocal deriva dal neologismo glocalizzazione che unisce i termini “globale” e “locale” diffuso negli anni Novanta. (Roudometof., 2016)

La domanda del mio interlocutore, che non vuole cercare una risposta definitiva ed esaustiva, e i commenti dei *cosplayers* evidenziano una frizione nel mediare la categoria “sacralità” e i margini di accettabilità di uso degli spazi in contesti differenti.

### *L'approccio simbolico*

Dalla conversazione con i proprietari del Podere è emerso che, nel 2019, si è celebrato un matrimonio shintō presso il santuario: il primo non solo nella Repubblica, ma più in generale in tutta Europa.

I protagonisti del matrimonio sono stati Paolo Bandini, di origine italiana ed esperto di liuteria antica, e Akiko Atani, violinista dell'Orchestra Filarmonica “Arturo Toscanini”. Entrambi residenti a San Marino, sono fondatori della “Casa della Musica”, un progetto nato non solo per valorizzare la storia della liuteria e dei maestri sammarinesi, ma anche come luogo di incontro e scambio culturale, ispirato allo spirito dell'“Osteria delle Dame”, storico locale bolognese degli anni Settanta.

Il matrimonio è stato celebrato grazie al sostegno istituzionale e dalla collaborazione del Podere Lesignano, e si è svolto alla presenza di un numero ristretto di invitati, tra cui personalità di rilievo diplomatico. Il testimone di Akiko è stato Nashimoto Takao, che appartiene al ramo collaterale più antico della famiglia imperiale giapponese, mentre il testimone di Paolo era l'allora segretario di Stato per l'Istruzione e la Cultura, Marco Podeschi (Torresi, San Marino RTV, 2019). La scelta dei testimoni colloca la cerimonia in una cornice ampia, al contempo intima e densa di significati diplomatici e interculturali.

Il rito è stato eseguito seguendo il procedimento giapponese, senza sostanziali adattamenti, conferendo all'atmosfera un'intensità ed emotività particolarmente marcate, come mi ha riferito Paolo. Le cerimonie nuziali in Giappone, nonostante oggi includano diversi elementi “occidentali”, si considerano originarie del periodo Taishō e sono strutturate in una serie di riti ordinati, ricchi di elementi simbolici. Come tutti i riti di passaggio, il matrimonio segna l'ingresso in una nuova vita con un *partner* e l'iniziazione degli sposi nella società con un nuovo *status*, quello di nuova unità familiare. In particolare, la cerimonia giapponese ha inizio con una processione, durante la quale la musica eseguita dai musicisti rituali accompagna gli sposi e gli altri partecipanti al santuario. Segue poi un rito speciale di purificazione per la sposa, lo sposo e tutti i presenti. Dopo la purificazione, il sacerdote annuncia il matrimonio ai *kami* del santuario, chiede la loro benedizione e segue una danza sacra. L'atto centrale della cerimonia è “*san-san-kudō*”, in cui gli sposi si scambiano coppe nuziali di sakè precedentemente poste davanti ai *kami*. Sia gli sposi che i loro genitori bevono tre volte il sakè da ciascuna delle tre coppe: i primi tre sorsi rappresentano le tre coppie – gli sposi e i loro genitori – mentre i secondi tre sorsi simboleggiano i tre difetti umani ovvero odio, passione e ignoranza. Il termine richiama “ku”, ovvero il numero nove che secondo le credenze popolari porta buona fortuna, e “dō” che significa liberazione dai difetti menzionati. È stato inserito dalla coppia un dettaglio: il disegno di un violino sul fondo del bicchierino del sakè, restituendo una dimensione

personale e artistica della. Successivamente la cerimonia prosegue con la lettura da parte dello sposo del voto matrimoniale in giapponese e l'offerta del *tamagushi*<sup>13</sup> ai *kami* per giurare il loro matrimonio. Vista l'impossibilità di reperire il rame di albero *sakaki*, è stato utilizzato un ramoscello di ulivo, preso dagli alberi circostanti: un gesto che lega la tradizione del contesto di partenza a quello sammarinese (Batkalova & Galiev, 2016).

Da allora, il santuario è divenuto per i due sposi un punto di riferimento sia comunitario sia spirituale: se ne prendono cura attraverso la manutenzione e la pulizia, svolgendo inoltre un ruolo di riferimento per l'Associazione di Amicizia San Marino-Giappone, soprattutto in occasione dei principali eventi annuali.

All'interno del contesto sammarinese, la coppia è stata inizialmente accolta con entusiasmo e, seguendo i ritmi del microstato, è riuscita gradualmente a farsi conoscere e a mantenere buoni rapporti con la comunità, pur tra qualche residua diffidenza. In generale, sono percepiti come una "coppia particolare" e anche loro stessi si definiscono tali, sia per la provenienza dall'esterno, sia per la loro origine mista.

Il matrimonio shintō a San Marino non rappresenta soltanto una cerimonia di carattere religioso, ma costituisce una pratica simbolica che intreccia dimensioni "locale" e "globale", identità personale e riconoscimento sociale.



Figura 5. Foto degli sposi Paolo Bandini, Akiko Yatani e i genitori. 2019. Foto di Paolo Bandini.

---

<sup>13</sup> Antica offerta ai *kami* composta da un ramoscello di albero *sasaki* a cui sono legati *shide*, strisce di carta sacra a zig-zag. (Motosawa, s.d.)

## 1.6 Conclusioni

L'analisi del contesto sammarinese e del santuario shintō in cui si inserisce ha mostrato come un microstato, nonostante le dimensioni ridotte, possa cogliere dinamiche di incontro e talvolta tensione tra "locale" e "globale". La tensione tra "locale" e "globale" caratterizza da sempre il territorio di San Marino: in origine parte dell'Impero Romano, durante il Regno di Diocleziano, i territori sammarinesi divennero un luogo di rifugio per i fedeli cristiani perseguitati dalle autorità. Questo primo esempio di San Marino come caso esemplare di scontro fra "globale" – il sentimento anticristiano dei detentori del diritto di imperio – e "locale" – la nascita di una comunità sovversiva, in cui i cristiani perseguitati ebbero l'opportunità di praticare liberamente il proprio credo. È proprio il concetto di "libertà" che diventa il fulcro attorno al quale San Marino si sviluppa e si evolve: che si analizzi la storia medievale, quella rinascimentale, quella moderna o quella contemporanea, il territorio compreso fra l'attuale provincia di Rimini e quella di Pesaro-Urbino non è mai venuto meno al motto "*libertas*". In quanto difensore di libertà, San Marino non ha esitato a offrire ospitalità tanto a figure considerate "sovversive" dai potenti, come Giuseppe Garibaldi, quanto agli oppressi, come gli sfollati italiani vittime dei bombardamenti alleati durante la Seconda guerra mondiale.

Non stupisce quindi che la Repubblica di San Marino, in costante negoziazione tra marginalità e centralità, sia diventata scenario di pratiche e simboli provenienti da "altrove", che si radicano acquisendo nuove forme di significato, come nel caso del San Marino Jinja. I *kaigai jinja* hanno avuto origine fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo. La presenza di santuari all'estero fa sì che il *jinja* perda la sua connotazione "secolare" mantenendo solo la funzione religiosa: se di fatto i santuari in Giappone erano (e sono) fortemente legati alle istituzioni, nei territori al di fuori dell'arcipelago, rappresentavano un punto di incontro per la diaspora dove poter venerare i *kami*, perpetuare e tramandare le tradizioni nipponiche. Per esempio, la legge americana ammette e permette la presenza dello Hawaii Kotohira Jinsha - Hawaii Dazaifu Tenmangu solo in funzione religiosa.

La fondazione del San Marino Jinja non avviene per merito degli emigranti giapponesi del XX secolo – spesso sostenuti da missionari shintō, nel tentativo di replicare i culti delle loro regioni d'origine – ma su proposta dell'ambasciatore sammarinese in Giappone, Manlio Cadelo, per commemorare le vittime del terremoto del Tōhōku del marzo 2011. Diventato un punto di riferimento per i giapponesi in Europa, il San Marino Jinja non riproduce solamente un modello di santuario shintō giapponese, ma designa uno spazio aperto a molteplici fruizioni e interpretazioni: è un luogo di memoria, di celebrazione individuale e comunitaria. Nel dialogo costantemente attivo, gli approcci sono molteplici: i significati simbolici vengono tradotti e rielaborati in base alle necessità e al contesto. Il rito – o meglio, i riti (matrimonio e *matsuri*) – si configura come un approccio centrale per la riflessione. Se da una parte il matrimonio shintō segna un determinato tipo di relazione tra santuario e comunità, diventando il luogo del passaggio degli sposi ad una

nuova vita, dall'altra il *matsuri*, più di ogni altra pratica, rinnova il legame collettivo: il *jinja* si trasforma in uno spazio vissuto, caratterizzato dalla socialità e dal senso di appartenenza.

Con il primo capitolo si è cercato di delineare un quadro generale entro cui leggere l'esperienza del San Marino Jinja, mentre il prossimo si dedicherà esclusivamente alla dimensione rituale, analizzando il *matsuri* come momento d'incontro tra "locale" e "globale".

## Capitolo 2

### Il Matsuri

#### 2.1 *Il San Marino Jijna e l'approccio rituale*

Come illustrato nel capitolo precedente, il San Marino Jijna si presenta come un dispositivo simulacrale in cui molteplici attori sociali si relazionano ad esso in modo diverso. Tuttavia, il momento centrale per la vita del santuario in cui si concretizza l'approccio rituale è il *matsuri*: lo spazio del San Marino Jijna si carica di significato e i confini sfumati tra "locale" e "globale" sono più accentuati.

Il *matsuri* è una pratica celebrativa attuata in tutti i santuari shintō in Giappone e rappresenta un momento in grado di combinare le dimensioni religiose, sociali e culturali, rispondendo sia ai bisogni locali sia a *pattern* condivisi a livello nazionale (Plutschow, 2013). Esso riflette una visione olistica in cui divinità, comunità e territorio sono intimamente connessi: la divinità sostiene il benessere della comunità e il buon funzionamento del territorio, mentre la partecipazione umana contribuisce alla vitalità della divinità stessa. Secondo lo studioso Joseph Kitagawa, non esiste una netta separazione tra sacro e profano nella cultura giapponese tradizionale: la vita quotidiana è permeata di sacralità e il *matsuri* ha la funzione di risacralizzare il mondo, rafforzando l'ordine sociale e cosmico (Plutschow, 2013). Vi sono diverse tipologie di *matsuri* che sono state classificate e codificate dal periodo Meiji in grandi, medi e minori in base alla loro importanza e funzione, garantendo continuità e rispetto delle tradizioni nel tempo (Sakamoto & Ishii, 2011).

La struttura canonica del *matsuri* prevede tre fasi principali: *kamioroshi*, l'arrivo della divinità che prevede purificazione, digiuno e il risveglio della divinità da uno stato calmo; *kamiasobi*, l'intrattenimento della divinità che include processioni rituali, musica, danze e offerte di cibo e bevande per attrarre benevolenza e potere divino, rafforzando il legame tra divino e umano; infine *kamiokuri*, il ritorno della divinità al suo luogo originario, sancendo la fine del rituale e il ristabilirsi dell'ordine. Devozione, coesione sociale e trasmissione di valori culturali in spazi condivisi sono profondamente intrecciati tra loro. Un ulteriore elemento distintivo del *matsuri* è il *mikoshi* 神輿, un santuario trasportabile che segnala la presenza della divinità durante la processione, rendendo tangibile la partecipazione della comunità al ciclo sacro (Plutschow, 2013).

È evidente come il *matsuri* sia una celebrazione in grado di integrare elementi naturali, ancestrali e sociali, che vuole riconnettere comunità, territorio e divinità in un flusso dinamico di rinnovamento e coesione. Nel contesto di San Marino, una celebrazione di tale complessità, non si riduce a una mera replicazione del modello giapponese, bensì diventa processo di rinegoziazione, in cui significati e pratiche si trasformano alla luce delle relazioni locali e delle esperienze vissute.

L'obiettivo di questo capitolo sarà problematizzare il termine *matsuri* nel contesto originario, descrivere le giornate celebrative tramite l'osservazione partecipante e interviste qualitative, ed evidenziare

come il San Marino *Matsuri* sia un esempio di spazio liminale di traduzione culturale in cui significati, pratiche e relazioni emergono concretamente nella vita del santuario.

## 2.2 *Problematizzazione termine matsuri*

Prima di delineare le giornate di *matsuri* presso il San Marino Jinja, è necessario prendere in considerazione il significato della parola stessa. All'interno del primo dizionario giapponese in ordine sillabico *Wakun no shiori* 和訓栞, redatto dallo studioso del periodo classico Tanikawa Kotosuga, il termine *matsuri* viene ricondotto ai sinonimi *matsu* e *machi*, assumendo il significato di «attendere<sup>14</sup>» (Sakamoto & Ishii, 2011:89) l'arrivo della divinità. Successivamente, studiosi del periodo moderno hanno approfondito il significato del termine. Nel *Dizionario di studi folkloristici* 民俗学辞典, redatto da Yanagita Kunio, *matsuri* viene interpretato come «invocare, accogliere gli spiriti divini, servirli e prendersi cura di loro confortandoli e placandoli<sup>15</sup>» (Sakamoto & Ishii, 2011: 101). In parallelo, lo studioso Orikuchi Shinobu, offre un'interpretazione di *matsuri* come l'incarnazione della volontà divina attraverso parola e servizio ai *kami* (Sakamoto & Ishii, 2011).

In età contemporanea, Sonoda Minoru descrive il *matsuri* in:

[...] a ritual and festival components in a dramatic structure, set in a phase of extraordinary communitas, in which the cosmology of the group is symbolically actualized. Within this representation of the symbolized world concept, the group reconfirms the fundamental meaning of its continued existence and strengthens the ethos of each member. In summary, *matsuri* concern the symbolic rebirth of the group. (1972, citato in Hardacre, 2016: 607)

Infine, l'etimologia del termine nei dizionari *online* evidenzia tre principali accezioni:

- 1) Preparare un rituale per acquietare gli spiriti divini e offrire preghiere;
- 2) Adorare (qualcosa) come un *kami* e consacrarla con reverenza in un luogo prestabilito;
- 3) Onorare in quanto superiore.<sup>16</sup> (Kotobank, 2025)

Dalla rassegna storica del termine emerge come questo presenti una complessa stratificazione semantica: se in origine indicava l'atto di attendere e servire la divinità, nel tempo si è arricchito inglobando

---

<sup>14</sup> Le traduzioni in italiano sono tutte ad opera mia. Di seguito il testo in giapponese:

「待の義なるべし」

<sup>15</sup> Testo in originale: *Shinrei o yobi mukaete kore ni kyōreitaza shi, motte sore o nagusame, nagomashimeru koto.*  
神霊をよび迎えてこれに供隷待坐し、以てそれを慰め、和ましめること。

<sup>16</sup> Di seguito il testo originale:

1 *Gishiki o totonoete shinrei o nagusame, mata, kigan suru.*

2 *Kami toshite agame, ittei no basho ni anchisuru.*

3 *Jōi ni suetetatobu.*

1 義式をととのえて神霊をなぐさめ、また、祈願する。

2 神としてあがめ、一定の場所に安置する。

3 上位にすえて尊ぶ。

una dimensione rituale e sacrale, per poi estendersi a una funzione sociale e comunitaria, fino a un comprendere, in epoca contemporanea, una valenza simbolica di risacralizzazione del gruppo. Ad oggi, il *matsuri* viene percepito come atto di celebrazione e rispetto, senza ignorare i nuclei rituali e sacri presenti fin dalle origini.

Proprio a causa delle sue molteplici connotazioni, è difficile collocare il termine in una categoria unica e, di conseguenza, tradurlo in altre lingue. Ad esempio, in inglese spesso viene reso con “*festival*” che rimanda sia a un insieme organizzato di eventi speciali, come esibizioni musicali, sia a periodi dedicati a occorrenze religiose. In italiano si può utilizzare “festa” o “celebrazione”, lasciando spazio a diverse interpretazioni in base al contesto, dal più solenne al più profano. Per questo motivo, possiamo considerare questo come un caso di *untranslability*, concetto secondo la prospettiva di Emily Apter (2013) non sia una mancanza da colmare ma un’occasione di riflessione sullo scarto tra lingue e culture. Di fatti, l’intraducibile è un «*theoretical fulcrum*» (Apter, 2013:12) che permette di mettere in discussione l’idea di una corrispondenza lineare e trasparente tra termini. Questo approccio valorizza i malintesi e i fallimenti creativi come strumenti rilevanti per una storia revisionista delle idee e per una comparatistica più sensibile alla differenza linguistica e geopolitica (Apter, 2013). In questa prospettiva, scelgo di non sostituire *matsuri* con equivalenti italiani o inglesi, ma di mantenerlo nella sua forma originaria per non ridurne la portata semantica e simbolica. Nel resto del capitolo e dell’elaborato userò quindi il termine *matsuri*, assumendo la sua intraducibilità come snodo produttivo per interrogare non solo la dimensione linguistica, ma anche quella culturale e rituale.

*Matsuri* è un concetto culturalmente situato: la sua categorizzazione risulterebbe riduttiva e non esaustiva. La difficoltà aumenta considerando l’evoluzione dei *matsuri* nel corso dei secoli. Nel periodo contemporaneo, infatti, il termine ha acquisito un uso commerciale e secolare, riferendosi a “esposizioni collettive” intese a commemorare, celebrare o promuovere qualcosa. Questa accezione deriva dalla pratica storica di tenere mercati durante i periodi dei festival religiosi, dove si potevano acquistare beni e servizi, come strumenti agricoli o medicine (Hardacre, 2016).

In generale, risulta difficile assegnare una definizione univoca di *matsuri*, e questa tensione appare particolarmente evidente nel contesto sammarinese. Ho sollevato la questione a sacerdoti presenti al *matsuri* di San Marino, chiedendo se vi fossero delle differenze rispetto ai *matsuri* organizzati nei santuari dove attualmente operano. Un sacerdote ha riferito che i riti sacri eseguiti a San Marino sono stati svolti allo stesso modo come in Giappone, con una cura e un’attenzione ai dettagli per connettersi persino maggiori, al fine di connettersi con un pubblico non giapponese. Un altro sacerdote, invece, ha ritenuto importante distinguere chiaramente tra riti religiosi e il festival. Infatti, secondo lui, l’esecuzione dei riti deve essere solenne e cercare di preservare il loro significato “religioso”.

Al contempo, il *masturi* detiene un ruolo centrale come evento: non riguarda principalmente preghiere personali o ringraziamenti individuali, ma costituisce un'occasione per pregare per lo sviluppo e la prosperità dell'intera comunità che circonda il santuario e per rendere omaggio agli antenati che ne proteggono il benessere. Questo punto di vista trova conferma anche nei testi di studi sullo shintō, secondo i quali il significato del *masturi* si articola in tre dimensioni: moralità, società e vita. Il *matsuri* si attua in accordo con le antiche "tradizioni" offrendo sincera gratitudine e apprezzamento per gli antenati; simbolicamente rigenera il gruppo grazie a una elevazione collettiva e restaurazione della consapevolezza dei membri della comunità; infine, esso riconosce natura e umanità come componenti della «grande vita» 大きな生命 (Sakamoto & Ishii, 2011:89), in cui si collocano gli esseri umani in una rete estesa di parentela universale che collega antenati e discendenti (Sakamoto & Ishii, 2011).

Nel contesto di San Marino, il *matsuri* si configura come un momento liminale in cui celebrazione, relazioni interpersonali e spazio sacro si intrecciano, dando origine a una forma di esperienza rituale che è al tempo stesso profondamente situata e aperta alla trasformazione. In questa cornice, il festival non è solo un evento da osservare, ma una *performance* collettiva (Turner, 1969; Bell, 1992) che produce e negozia significati condivisi. Lo spazio rituale, temporaneamente ricreato attraverso gesti, simboli e pratiche, funge da luogo di incontro fra tradizione e contingenza, fra eredità culturale e dinamiche diasporiche.

Seguendo il concetto di "terzo spazio" elaborato da Bhabha (2012), il *matsuri* sanmarinese si manifesta come una zona ibrida in cui le dicotomie tra "locale" e "globale", "autentico" e "ricreato", "sacro" e "secolare" vengono sospese o rinegoziate. È in questo spazio interstiziale che le identità culturali non vengono semplicemente replicate, ma continuamente ricostruite attraverso pratiche rituali condivise, che assumono nuovi significati in base al contesto e alla composizione del pubblico.

Tale dinamica si inserisce in una più ampia logica di glocalizzazione (Robertson, 1995), per cui elementi culturali originari vengono riadattati nei nuovi contesti attraverso un processo di mediazione culturale, nel quale i partecipanti (sacerdoti, organizzatori, pubblico) agiscono come co-produttori del significato rituale. Il *matsuri*, quindi, non è una mera riproduzione del "modello giapponese", ma un rituale situato, capace di generare nuove forme di appartenenza, memoria e identità collettiva, anche al di fuori del proprio luogo d'origine.

### 2.3 San Marino Matsuri 2025

Il *masturi* del San Marino Jinja si è tenuto nelle giornate del 24 e 25 maggio 2025 presso il santuario e il centro storico della città. Durante le due giornate sono state organizzate diverse attività di stampo rituale, *performance* culturali e momenti di condivisione comunitaria.

Come discusso nel capitolo precedente, il concetto di liminalità permette di cogliere la configurazione di soglia simbolica del santuario shintō e si è ritenuta una lente analitica significativa anche per il *matsuri*.

Arnold van Gennep individua nei rituali collettivi una sequenza scandita da fasi preliminari, liminale e post-liminali, fornendo uno schema canonico di passaggio. Victor Turner, invece, adotta un approccio processuale alla liminalità, applicando la struttura tripartita di van Gennep all'interno dei suoi studi presso la società Ndembu. Egli introduce il concetto di “dramma sociale” per analizzare i meccanismi di risoluzione dei conflitti, articolandolo in quattro fasi: rottura delle relazioni sociali regolate dalle norme abituali, crisi o estensione della rottura, azione riparatrice messa in atto da membri di spicco del gruppo sociale, reintegrazione del gruppo sociale turbato o, in caso contrario, scisma irreparabile (Thomassen, 2016). Lo schema del “dramma sociale” di Turner risulta applicabile oltre i rituali tradizionali, rivelandosi uno strumento utile per l'analisi di fenomeni su larga scala in società moderne complesse.

Entrambi gli antropologi concepiscono la liminalità come la fase “tra due” in un rito di passaggio: un periodo di incertezza e transitorietà in cui gli attori sociali o i gruppi sono sospesi tra uno *status* precedente e uno nuovo. Questi momenti non sono semplici formalità, ma processi dinamici in cui le relazioni sono rinegoziate e il gruppo si rafforza.

Nel contesto del San Marino Jinja, lo schema canonico van Gennepiano offre un'ottima cornice interpretativa. Infatti, durante il *matsuri*, gli attori sociali si incontrano in uno spazio simbolico in cui i ruoli tradizionali sono sospesi e possono fare esperienza di una *communitas*, ovvero della dimensione collettiva di riconoscimento reciproco. Anche nella fase finale si osserva un ritorno alla normalità da parte dei partecipanti, accompagnato da una nuova rinegoziazione dei propri ruoli. Oltre alla macro-sequenza liminale, nel mio caso etnografico ho potuto constatare altri “piccoli cerchi” liminali che si aprivano e chiudevano in parallelo rispetto alla sequenza principale del *matsuri*. Questi elementi non possono essere ignorati rispetto alla dinamica rituale, poiché incidono significativamente sulla rinegoziazione dei ruoli degli attori sociali, sulla costruzione della *communitas* e mostrano la multidimensionalità e il dinamismo della liminalità stessa.

La lettura di molteplici archi di liminalità è inevitabilmente influenzata dalla mia posizione nel campo, oscillante tra organizzatore e partecipante, tra un'appartenenza interna ed esterna. Tale posizione che conferma ulteriormente l'ampiezza e la complessità del concetto di liminalità, che non può essere considerato statico, nonostante la sua categorizzazione in fasi distinte. Piuttosto, esso costituisce uno strumento analitico utile per organizzare e ordinare l'analisi degli eventi, con la necessità di evitare di essenzializzare il processo e di trascurare altre dimensioni stratificate, tutt'altro che secondarie, all'interno dell'esperienza etnografica.

Per questo motivo, l'analisi del *matsuri* adotterà lo schema individuato da van Gennep, integrando i cerchi di liminalità osservati dalla mia posizione “al confine”, una collocazione privilegiata che mi ha permesso di cogliere la complessità e ricchezza del fenomeno.

### 2.3.1 Separazione: predisposizione dello spazio e comunità

Il giorno prima dell'inizio del *matsuri*, i miei interlocutori ed io ci siamo recati presso Podere Lesignano per riordinare il santuario. Sebbene il santuario sia abitualmente curato dall'agriturismo e dai membri dell'associazione di amicizia Giappone – San Marino, l'imminente arrivo dell'evento ha richiesto un intervento più impegnativo e minuzioso, coinvolgendo il team giapponese, composto principalmente da sacerdoti shintō e membri dell'Associazione di amicizia e dai proprietari dell'agriturismo.

Prima di poter procedere con le pulizie, Tasuku nelle vesti dell'apprendista sacerdote<sup>17</sup>, ha guidato una preghiera collettiva, avvertendo la divinità protettrice del nostro intervento e richiedendo una protezione contro la giornata uggiosa. Solo dopo questo momento di raccoglimento sono state dedicate circa due ore a una pulizia profonda del santuario, rimuovendo erbacce, ragnatele e altri segni del tempo indesiderati. Abbiamo iniziato le pulizie dal retro dell'*honden*, eliminando tutto quello che poteva essere sgradevole alla vista, per poi passare alla base e infine la parte più alta della struttura. La camera interna dove risiede l'oggetto sacro *goshintai* 御神体 – solitamente si tratta di uno specchio<sup>18</sup> – è stata ripulita da Tasuku, mentre noi davamo le spalle. Questa dinamica selettiva riflette la logica di accesso regolato propria dell'ideologia spaziale del santuario: mentre tutti contribuiscono alla preparazione generale, solo alcune persone possono intervenire in spazi precisi. Questo privilegio ribadisce come certi luoghi siano riservati e come l'azione rituale sia attentamente mediata e ordinata secondo precisi criteri.

Successivamente è stata preparata da tutti la *temiyuza* per l'abluzione e pulito a fondo tutta la struttura protettiva in vetro sopra l'*honden*.

Gli atti di prendere una scopa, un panno e l'acqua sono gesti semplici e quotidiani ma in questo contesto assumono un ruolo centrale nel processo rituale, operando su più livelli simbolici. *In primis*, è stato un momento in cui gli attori sociali iniziano a separarsi dal contesto ordinario e a prepararsi in vista di un'esperienza trasformativa. È stata la prima volta che io e Tasuku ci incontravamo di persona, e sono stata introdotta al gruppo come sua amica. Una volta presentatami in giapponese e spiegata la ragione della mia presenza, la dinamica del gruppo ha cominciato a cambiare: una *outsider* che ha un interesse per l'aspetto "religioso" autoctono, che cercava attivamente di seguire i discorsi e parlare in giapponese, ha suscitato stupore tra le generazioni più anziane e curiosità tra i miei coetanei. Ha rappresentato un momento di conoscenza reciproca e osservazione, ma anche un'occasione per presentare i miei fini e il mio coinvolgimento, non limitato alla mera raccolta di dati per questo elaborato. L'incontro si è configurato come un processo negoziato, nel quale la mia posizione iniziale di *outsider* ha progressivamente iniziato a

---

<sup>17</sup> Esistono cinque classi di sacerdoti, ordinate per rango dalla più alta alla più bassa: *Joh-kai*, *Mei-kai*, *Sei-kai*, *Gonsei-kai* e *Choku-kai*. (Yamaguchi, 2011).

<sup>18</sup> Secondo il mito Ame-no-iwato, la dea del sole Amaterasu si rifugiò in una grotta, oscurando il mondo; per farla uscire, gli altri *kami* costruirono uno specchio, nel quale Amaterasu vide riflessa la propria luce. Da questo episodio sembrerebbe derivare il significato rituale dello specchio come oggetto attraverso cui il *kami* può manifestarsi nel mondo umano (Sakamoto & Ishii, 2011).

sfumare, avvicinandosi a quella di *insider*. I membri del gruppo hanno assunto un ruolo attivo nel definire i contorni della mia partecipazione e del mio posizionamento all'interno della comunità, contribuendo così a co-costruire la mia appartenenza. Questa dinamica conferma quanto osservato da Narmala Halstead (2007) in merito alla natura fluida e situata dei confini etnografici, continuamente (ri)negoziati nel corso della ricerca sul campo.

Il primo atto dell'incontro etnografico ha dato l'avvio alla rinegoziazione dei ruoli sociali ordinari: la separazione dal contesto quotidiano e l'inizio della costruzione di relazioni interpersonali tra il team giapponese ed io possono essere lette come l'*incipit* di un piccolo arco di trasformazione simbolica, proprio come avviene nelle fasi liminali del *matsuri*.

Su un ulteriore livello, tramite gesti semplici lo spazio del santuario inizia a prendere una "forma" più ordinata e pronta per la sua funzione rituale. L'interazione diretta tra persone e l'*honden* configura l'inizio di uno spazio più distinto e seguendo il pensiero della studiosa Chaterine Bell in *Ritual Theory e Ritual Practice* (2009), la pulizia può essere interpretata come atto di ritualizzazione, ovvero un'azione deliberatamente distinta dalle attività ordinarie, che acquisisce significato simbolico. La studiosa afferma che è necessario intendere il "rito" non come un concetto fisso ma spostarsi verso una nozione dinamica di ritualizzazione, per cui si applica una strategia significativa calata nel contesto per agire nel mondo. Attraverso la ritualizzazione le azioni vengono differenziate e valorizzate rispetto ad altre. Infatti, la pulizia del santuario prima del *matsuri* viene applicata e considerata distinta dalle normali attività di pulizia: il contesto e del momento pre-liminale le conferiscono un significato privilegiato, stabilendo un contrasto tra lo spazio normale e lo spazio preparato per il festival.

Dal punto di vista del corpo, la ritualizzazione è strettamente legata nell'interazione tra corpi sociali e ambiente simbolicamente strutturato. I gesti fisici della pulizia non sono neutri ma modellano lo spazio e al contempo imprimono schemi simbolici sui corpi dei partecipanti creando un "corpo ritualizzato". In poche parole, tramite la pulizia i partecipanti hanno incorporato e riprodotto la sacralità del luogo e l'importanza del *matsuri*, anche se non ne sono pienamente consapevoli. Questo scarto tra consapevolezza dei partecipanti e ciò che avviene sul piano simbolico viene definito da Bell come *misrecognition*. Infatti, in questo caso la preoccupazione generale in quel momento riguardava il lavoro di squadra: coordinarsi per spazzare, lucidare, raccogliere i materiali e cercare di applicare il modo più efficiente per portare a termine il compito. L'attenzione era rivolta a questioni pragmatiche e dava l'impressione di essere una attività prima di tutto pratica.

Da parte mia, mi ritrovavo ad essere particolarmente attenta a seguire le istruzioni e ad ascoltare attivamente le conversazioni, temendo di compiere un gesto inappropriato o di spostare elementi dello spazio sacro. Pian piano, la mia vigilanza si è attenuata, i miei movimenti si sono fatti più naturali e mi sono immersa nella dimensione collettiva. In questo passaggio, la mia percezione di lavoro manuale

“delicato” è sfumata, rivelandosi un’occasione di conoscenza reciproca, rafforzamento delle relazioni e, più in generale, una condivisione di un’esperienza sacralizzante. Da quanto ho potuto constatare, un cambiamento analogo è avvenuto anche tra gli altri partecipanti: se in un primo momento le conversazioni erano di tipo più tecnico e pratico, successivamente si sono orientate su altre questioni e l’atmosfera è diventata più conviviale che lavorativa. Questa dinamica, che ho potuto cogliere pienamente una volta “fuori dal campo”, riflette quanto afferma Bell: sebbene inizialmente vi fosse la percezione collettiva di operare sul “sacro”, questa si è progressivamente intrecciata con la dimensione collettiva dimostrando quanto vi sia una coesistenza di piani diversi. Ciò che viene vissuto come attività pratica produce contemporaneamente effetti rituali e relazionali.

In questa fase pre-liminale, la pulizia del santuario può essere letta attraverso la lente teorica proposta da Mary Douglas nel suo classico *Purity and Danger* (2003 [1966]). L’antropologa mostra come lo studio di ciò che una cultura definisce come impuro consenta di comprendere, in forma speculare, l’ordine simbolico che essa mira a costruire e preservare. Secondo Douglas, le nozioni di purezza e contaminazione non sono semplici attributi materiali, bensì categorie culturali che riflettono e rafforzano un sistema di classificazione più ampio. In questa prospettiva, la “sporcizia” non è una qualità intrinseca degli oggetti, ma ciò che si trova fuori posto – una violazione dell’ordine simbolico. Di conseguenza, gli atti di pulizia non sono meri gesti igienici, bensì pratiche performative attraverso cui si ristabilisce coerenza tra forma e funzione, contribuendo alla continuità dell’esperienza sociale e rituale.

Nel contesto del San Marino Jinja, la rimozione di elementi considerati fuori posto – come foglie cadute, oggetti dimenticati dai visitatori o materiali disallineati rispetto al paesaggio rituale – non è un’azione neutrale. Si tratta, piuttosto, di una riconfigurazione dell’integrità simbolica del luogo e di una riaffermazione dei confini tra puro e impuro. La cura dello spazio sacro, in tal senso, agisce come un dispositivo di ordinamento che traduce in azione visibile i principi invisibili dell’ordine cosmologico e sociale che il santuario incarna.

In questo senso le analisi proposte da Bell e Douglas permettono di rivelare la pulizia del santuario come atto preambolare al *matsuri* in cui azioni pratiche, relazioni sociali e ordine simbolico convergono preparando lo spazio, i corpi e le relazioni che animeranno il fenomeno.

Una volta concluse le pulizie è stata organizzata una preghiera collettiva, sempre guidata da Tasuku, in cui si ringraziava il *kami* tutelare. Ho considerato questa situazione come una soglia liminale: la dimensione pratica è stata sospesa e gli attori sociali si sono ritrovati in una condizione in cui il rapporto con il *kami* veniva esplicitato, mentre la collettività era ritualmente orientata. La pulizia ha ordinato lo spazio, la preghiera ne ha segnato l’attraversamento simbolico, anticipando la liminalità che si sarebbe dispiegata nei giorni successivi durante il *matsuri* vero e proprio.



Figura 6. Pulizia dell'honden. Foto di Yuta Konishi.

La sera, una cena informale ha riunito tutti i partecipanti coinvolti nelle attività della giornata, assieme ad altri membri dell'Associazione di amicizia Giappone – San Marino arrivati per l'occasione nella Repubblica. Questo è stato un momento comunitario informale che ha permesso la realizzazione di relazioni interpersonali sia tra il gruppo e me, sia all'interno del gruppo stesso: alcune persone si sono conosciute per la prima volta e la convivialità ha permesso di stabilire contatti, consolidare legami e osservare la negoziazione dei ruoli sociali. I ruoli di ciascun partecipante, seppur consolidati, sono stati temporaneamente riconfigurati sotto una nuova luce, frutto dell'equilibrio tra la dimensione pratica, sociale e rituale.

In termini di sequenza liminale, la pulizia pre-*masturi* la si può collocare come primo momento nella macro-sequenza di liminalità, rappresentando al contempo l'inizio della relazione etnografica tra me e i miei interlocutori. I ruoli sociali originari di ciascun partecipante si sono annullati durante la pulizia – con l'eccezione di figure di coordinamento come Tasuku – e il raccoglimento informale della cena ha segnato la chiusura di un piccolo cerchio liminale. In questa prospettiva, si conferma come in un'unica giornata si sono sovrapposti più archi di liminalità, a livello micro e macro, che intrecciano pratiche, relazioni e significati simbolici.

Rimanendo all'interno dell'analisi della fase pre-liminale, i laboratori culinari ed enogastronomici organizzati il primo giorno di *matsuri* rientrano in questa fase, poiché contribuiscono a preparare lo spazio sociale e simbolico in cui si svolgerà l'evento. A partire da questo momento si attiva un processo collettivo di attribuzione di senso: nei laboratori culinari non si limita a preparare cibo giapponese o degustare vino locale, ma si costruiscono attivamente significati condivisi attraverso l'esperienza pratica. Ogni gesto, dalla preparazione del riso al versamento del vino, diventa un punto di incontro e scambio, in cui le pratiche giapponesi, quelle locali e le competenze dei partecipanti si intrecciano, dando vita a un «terzo spazio»

(Bhabha, 2012) di negoziazione culturale. Il contesto del San Marino Jinja si trasforma progressivamente in uno spazio di interazione ibrido, non semplicemente somma di componenti giapponesi, sammarinesi o italiane, ma come luogo emergente di significato, in cui l'esperienza condivisa produce nuove forme di conoscenza e senso comunitario. Gli attori sociali – provenienti dalla diaspora giapponese residenti in Italia, italiani curiosi attratti dalla cultura popolare giapponese e dagli aspetti rituali shintō e membri locali della Repubblica – hanno contribuito assieme alla generazione di questo spazio, dando vita a dinamiche di familiarità e alterità che non erano predefinite, ma si sono sviluppate nel corso delle interazioni.

Le attività culinarie non rappresentano solo pratiche ricreative ma sono veri e propri strumenti di negoziazione culturale e sociale. Il sociologo e antropologo francese, Bruno Latour (2005) afferma come il sociale non sia una proprietà preesistente ma il risultato di interazioni e associazioni tra attori umani e non-umani. In questa cornice, sia il cibo che gli oggetti rituali, i vigneti e gli uliveti, assumono un ruolo attivo: diventano veri e propri mediatori che guidano e strutturano le interazioni, capaci di trasformare il significato delle pratiche e di stabilire legami inattesi tra i partecipanti.

In questo spazio, ogni partecipante si muove fluidamente tra le posizioni di *insider* e *outsider*. La diaspora giapponese, pur vivendo una sensazione di familiarità nel partecipare a pratiche conosciute, rimane in parte *outsider* rispetto al contesto rituale specifico del San Marino Jinja; parallelamente gli italiani e sammarinesi curiosi da *outsider* rispetto alle pratiche shintō, tramite la loro partecipazione attiva esperiscono momenti di scoperta. Io, come etnografa-partecipante, ho potuto aiutare nella traduzione e mediazione degli eventi della giornata ai visitatori non giapponesi, partecipando al contempo alle pratiche e ai laboratori.

Questo riflette il pensiero della antropologa Marilyn Strathern (2004) riguardo le *partial connections*, in cui le diverse prospettive dei partecipanti non si annullano l'una con l'altra ma si uniscono in una rete di connessioni frammentarie, sfumando il confine tra *insider* e *outsider*, globale e locale.

In sintesi, la fase preliminare del *matsuri* è caratterizzata dalla pulizia del santuario e dalle attività enogastronomiche. In entrambe le situazioni, gli attori sociali si distaccano dai propri ruoli sociali – con alcune eccezioni – si compiono azioni che fanno parte della quotidianità ma assumono un nuovo significato grazie alla condizione ibrida del “terzo spazio” specifica del contesto del San Marino Jinja.

### 2.3.2 *Liminalità: cuore rituale*

La fase successiva riguarda la liminalità, caratterizzata da ambiguità e apertura alla trasformazione, in contrasto con la struttura sociale differenziata. Nel caso di questo *matsuri*, si è trattata di una fase con ampi snodi all'interno che hanno progressivamente articolato la sospensione della quotidianità, secondo la logica van Gennepiana.

Una volta conclusi i laboratori culinari, si sono svolti dei momenti di presentazione e dialogo tra il gruppo organizzatore e i visitatori. Questi interventi sono stati fondamentali in quanto hanno permesso al gruppo eterogeneo di visitatori di comprendere meglio la natura dell'evento e il programma della giornata. A questo proposito, è stato invitato Suzuki Kenta, un divulgatore culturale giapponese attivo sui *social media* e residente in Italia da diversi anni. La conoscenza dell'italiano gli ha permesso di intervenire direttamente, senza filtri linguistici, dando un supporto ben oltre la semplice spiegazione informativa sullo shintō e il *matsuri*. Il contenuto del suo intervento è approfondito nel capitolo successivo dedicato alla traduzione culturale, ma ciò su cui vorrei soffermarmi è come la sua presenza abbia avuto una funzione significativa poiché ha facilitato la circolazione di significati culturali e di pratiche sociali tra persone con diversi livelli di familiarità con lo shintō e la cultura giapponese in generale, riuscendo a connettere *insider* e *outsider*. Il ruolo di mediatore che Suzuki ha assunto, ha plasmato lo spazio sociale: le posizioni degli attori sociali oscillavano tra il ruolo di osservatori distaccati e quello di partecipanti attivi. Oltre a questo, ci è stato un primo avviamento verso la sensibilità rituale del contesto, creando le condizioni per un coinvolgimento più consapevole e partecipato nel prosieguo del *matsuri*.

Un ulteriore intervento fondamentale per questa fase è stato il “seminario” tenuto da Tasuku, incentrato sull'etichetta e sulla spiegazione degli elementi che compongono il santuario. Tasuku è uno studente di Shintō Studies presso la Kokugakuin University in Giappone, uno dei pochi atenei a offrire questa facoltà sul territorio nazionale. Grazie alla sua formazione specifica unita al suo ruolo di sacerdote apprendista, l'obiettivo del suo intervento era trasmettere nel modo più accurato e fedele possibile le pratiche e i comportamenti da assumere all'interno di un santuario shintō. Nel nostro caso, Tasuku si è concentrato nella spiegazione della storia del San Marino Jinja, offrendo così la possibilità di collocare il santuario sia all'interno della tradizione giapponese sia nel contesto della Repubblica di San Marino.

Se l'intervento di Suzuki è stato più concettuale e legato alle tematiche estetiche e filosofiche, Tasuku ha adottato un approccio più pratico ed esperienziale. Grazie alla sua padronanza dell'italiano e dell'inglese, ha potuto interagire direttamente al gruppo di visitatori, senza barriere linguistiche, guidandolo passo dopo passo attraverso lo spazio rituale. L'intero gruppo di visitatori è stato accompagnato lungo il sentiero che conduce al *torii*, in un percorso scandito da gesti concreti e da spiegazioni dettagliate: l'inchino davanti il *torii* a segnare l'entrata in uno spazio sacro, l'abluzione presso la fontana d'acqua e i passaggi per la pulizia delle mani e della bocca, le modalità di preghiera all'*honden*, fino all'illustrazione della cerimonia che avrebbe avuto luogo in seguito. Le istruzioni si sono rivelate accessibili e comprensibili grazie l'utilizzo di una terminologia semplice che permetteva ai presenti di familiarizzare non solo dove fossero gli elementi fisicamente nello spazio, ma anche con una forma di etichetta rituale, la quale in Giappone, risulta spesso assente o poco chiara per i turisti stranieri. In una conversazione tra me e Tasuku, abbiamo discusso di episodi di fraintendimento o di apparente “mancato rispetto” delle norme da parte dei turisti e di come

molto spesso questi siano dovuti dalla mancanza di cartelli o spiegazioni adeguate – almeno in inglese: i santuari più grandi e, oramai resi tappe turistiche, sono attrezzati mentre il resto è privo di strumenti di mediazione, esponendo i visitatori al rischio di incomprensioni e talvolta episodi spiacevoli.

Questa consapevolezza, maturata tramite il confronto tra Tasuku e altri sacerdoti, ha orientato il suo intervento verso una forma di mediazione culturale che non fosse solamente normativa ma anche performativa. L'obiettivo era di condurre i corpi dei partecipanti attraverso la ripetizione di gesti concreti, così da far interiorizzare progressivamente un ordine simbolico partecipato. Stando alla prospettiva di Catherine Bell, si può leggere questa scelta come processo di ritualizzazione strategico che rende alcune azioni "speciali" con un senso distinto rispetto alla quotidianità, proprio perché collocate in un contesto che sospende la normalità. La spiegazione di Tasuku ha funzionato come strumento di mediazione culturale in grado di tradurre nel senso pratico gli aspetti shintō e permettere agli *outsider* di accedere a un'esperienza condivisa e trasformativa.

Questo acquista un valore ancora più marcato nel San Marino Jinja, che per la collocazione del santuario al di fuori dei propri confini nazionali, si può presentare come un elemento *outsider* all'interno del contesto. In un simile scenario, fornire una linea guida proprio per la diversità del pubblico che può essere più o meno consapevole e a conoscenza delle linee guida, si delinea un'autorità e un nuovo ordine simbolico condiviso accessibile a una pluralità di attori. Secondo Clifford Geertz (1987), entrare in uno spazio sacro significa essere introdotti a un ordine simbolico che si esprime soprattutto nei gesti, nelle posture corporee e nei movimenti, incorporando così un senso di appartenenza e di significato. In tal senso, il percorso fatto insieme a Tasuku ha aperto un universo di senso, contribuendo alla costruzione di un *habitus* che plasma la percezione del mondo e le modalità con cui gli attori sociali si relazionano ad esso.

Inserire gli interventi di Suzuki e Tasuku nel momento liminale permette così di rendere la transizione dal quotidiano al sacro non solo esperienziale, ma anche cognitiva: i partecipanti sono guidati in un



Figura 7. Tasuku mentre descrive il torii come entrata nello spazio sacro del santuario.

apprendimento, trasformando la liminalità in un'opportunità di costruzione di senso e ordine simbolico accessibile a tutti.

Una volta conclusosi l'intervento di Tasuku, è stata preparata la cerimonia *reitaisai*. Nel caso del San Marino Jinja si tratta della cerimonia annuale importante che si tiene. Per accompagnare il pubblico eterogeneo è stato realizzato da Tasuku, in collaborazione con me per le traduzioni, un opuscolo informativo in cui vengono spiegati tutte le fasi della cerimonia. Le scelte di traduzione e il contenuto saranno esposte nel capitolo dedicato alla traduzione culturale, ma è necessario sottolineare come questo dispositivo abbia ricoperto non solo un ruolo informativo ma abbia reso l'esperienza accessibile a tutti i partecipanti.

Solitamente questo tipo di cerimonia in Giappone inizia con l'ingresso del sacerdote capo e dei suoi assistenti, insieme ai portatori delle offerte, seguiti dai "fedeli". Gli assistenti, riuniti in una postazione distante, si purificano prima di procedere verso la sala del santuario, preparando così lo spazio sacro per l'interazione con le divinità. Il sacerdote capo annuncia formalmente la cerimonia con un primo inchino, al quale seguono tutti gli officianti e i partecipanti, in un gesto di rispetto collettivo. Successivamente segue l'apertura delle porte sacre, creando un ambiente solenne in cui divinità e umanità possono incontrarsi e dialogare simbolicamente. Vi è poi l'offerta del cibo – *shinsen* 新鮮 – destinato ai *kami* che viene disposto nel santuario esterno (Sakamoto & Ishii, 2011). Esiste un ordine per la predisposizione delle offerte: prima di tutto si offre riso che nello shintō è altamente considerato, successivamente il sakè giapponese e in molti casi solamente di tipo pregiato, dopo vengono offerti frutti di mare come alghe, calamari essiccati e *nori*, poi verdure escluse quelle con forte odore, e infine dolci, sale (preferibilmente naturale) e acqua. Anche gli spazi in cui vengono offerti i cibi sono precisi e prestabiliti.<sup>19</sup>

L'offerta è accompagnata dalla recitazione del *norito* 祝詞 da parte del sacerdote capo, in cui si enunciano lo scopo della festa e parole di preghiera e ringraziamento. La recitazione è un elemento indispensabile nella cerimonia. La preghiera è scritta e letta in giapponese classico, in quanto si crede che i *kami* possano capire il giapponese arcaico rispetto a quello moderno. Secondo un'antica credenza, fondata sul concetto di *kotodama* per cui le parole possiedono potere spirituale, le "belle" parole sono in grado di attirare il "bene" mentre un linguaggio sgradevole o formulato in modo inappropriato potrebbe generare il "male". Una differenza sostanziale rispetto ai sutra del buddhismo risiede nella composizione libera della preghiera a discrezione dei sacerdoti e quando necessario possono usare un modello di preghiera stabilito dal Jinja Honcho (Yamaguchi, 2011). Solitamente il *norito* inizia con parole di elogio verso il *kami*, con un riferimento all'origine e storia dello specifico rituale o festival, enumerano le offerte presentate, esprimono

---

<sup>19</sup> Informazioni procuratemi da Tasuku.

gratitudine, fanno una petizione ai *kami* e chiudono con parole di rispetto e ammirazione (Sakamoto & Ishii, 2011).

In parallelo, viene offerto il drappo sacro *shide* 紙垂<sup>20</sup> proveniente dalla sede centrale del Jinja Honcho, mentre l'inviato dell'offerta recita una preghiera specifica che loda le virtù divine. Il momento culminante della cerimonia prevede l'esecuzione del *kagura*, danze rituali e accompagnamento musicale destinati a placare la volontà delle divinità e ad invocarne la loro benevolenza.

Dopo le danze, il sacerdote capo offre il ramo sacro, *tamagushi* 玉串<sup>21</sup> e si inchina in segno di riverenza. A questo gesto seguono l'inviato dell'offerta e, successivamente, dal rappresentante dei "fedeli", i quali presentano a loro volta i propri rami sacri con un inchino. Una volta presentati tutti gli omaggi, quelli provenienti dalla sede centrale vengono ritirate insieme alle offerte di cibo, e le porte del santuario vengono nuovamente chiuse. La cerimonia si conclude con l'ultimo inchino del *guji*, che segna il saluto finale e la conclusione dell'incontro rituale. Una parte delle offerte presentate ai *kami* viene restituita ai partecipanti per ricevere la grazia e la benedizione delle divinità, in un gesto che può essere interpretato come condividere un pasto con i *kami*. Questo insieme di atti costituisce il rituale principale (Sakamoto & Ishii, 2011).

Nel caso del San Marino Matsuri, la cerimonia ha seguito il modello giapponese, pur incorporando elementi ibridi e multiculturali legati al contesto transnazionale in cui il santuario è inserito. Durante l'offerta del *tamagushi* insieme al sacerdote capo, hanno preso parte anche i presidenti dell'Associazione di Amicizia Giappone – San Marino e il proprietario del Podere. Questo ha contribuito a rafforzare la connessione tra il contesto sammarinese e quello giapponese.

Gli adattamenti introdotti hanno riguardato sia l'utilizzo di risorse locali, sia la necessità di rendere il rito accessibile a un pubblico in gran parte non giapponese. Il *sasaki*, albero utilizzato per il *tamagushi*, è reperibile solamente in Giappone: la consuetudine prevede l'uso di specie sempreverdi, tuttavia, durante la cerimonia del San Marino Matsuri viene utilizzato l'ulivo. Questa scelta è legata alla significativa presenza della pianta nell'area circostante il santuario. Come riferito più volte Tasuku e dagli altri interlocutori, l'olivo possiede un ulteriore valore simbolico: in Europa è considerato emblema di pace, messaggio che il San Marino Jinja cerca di promuovere.

Anche gli alimenti presentati alle divinità presentano delle modifiche trasformative. Protagonista è la pasta, simbolo per eccellenza del microstato e, più in generale, dell'Italia. È stato utilizzato anche il riso, anch'esso proveniente dal loco; infatti, la forma dei chicchi risulta leggermente diversa da quella abituale

---

<sup>20</sup> Realizzata con carta di riso ricavata dalla pianta *Broussonetia kazinoki*, si tratta di una carta sacra a forma di zig-zag, fissata a un ramoscello per i *kami* o alla corda sacra di delimitazione. Informazioni fornite da Tasuku.

<sup>21</sup> Anticamente si credeva che i *kami* scendessero nei ramoscelli e i documenti indicano come già in quel periodo storico, presso il santuario di Ise, venivano presentate tali offerte. Dopo la formalizzazione delle offerte del periodo Meiji, l'offerta del *tamagushi* si è poi affermata come pratica comune. Informazioni procuratemi da Tasuku.

in Giappone. Per la verdura sono stati utilizzati pomodori, rappresentativi anch'essi del territorio mediterraneo, e gli asparagi, altro ortaggio di stagione coltivato in Europa. È stato impiegato anche il sakè,



Figura 8. Tamagushi e shinsen.

anch'esso di produzione italiana. Infatti, proviene dalla *Hoshitaro Sake Brewery*, cantina di sakè fondata da una famiglia giapponese nel cuore delle Dolomiti a San Martino di Castrozza.

Le modifiche osservate nella cerimonia oltre ad essere degli adattamenti pratici, rispecchiano atti di mediazione culturale. La sostituzione del *sasaki* con l'ulivo, così come l'utilizzo di pasta, asparagi e riso locali traspongono il valore rituale della cerimonia in un contesto nuovo, creando un ponte tra tradizione shintō e cultura locale. Questi adattamenti si possono interpretare nella cornice della glocalizzazione, concetto precedentemente introdotto nell'approccio economico-turistico al santuario. Infatti, in questo specifico approccio si osserva come lo shintō sia mobilitato a livello globale pur mantenendo una connessione con le risorse locali, implicando così una particolarizzazione dell'universalismo contemporanea a un'universalizzazione del particolarismo.

All'interno dell'approccio rituale possiamo ritrovare differenti strategie – già identificate dagli studiosi Giulianotti e Robertson (2007, citato in Ugoretz, 2022): la relativizzazione, in cui si conservano elementi rituali fondamentali; l'accomodamento, dove si integrano attivamente pratiche locali e infine l'ibridazione, evidente nella composizione delle offerte che conciliano elementi giapponesi e europei. La presenza del sakè di produzione italiana è un esempio significativo di creolizzazione, in quanto pur rimanendo fedele alla funzione rituale originaria riesce a incorporare il contesto materiale e culturale locale, veicolando oltre significati sociali e culturali anche coesione comunitaria non solo tra la sfera umana e divina, ma anche gli aspetti “locali” e “globali”. In tal senso, il sakè rappresenta una negoziazione di confini tra territori e comunità: un caso paradigmatico di *boundary-work*.

La cerimonia *reitaisai* tenutasi al San Marino Jinja è un laboratorio di facilitazione interculturale dove il sacro e il cibo attraversano confini geografici e simbolici, innovandosi e trasformandosi. Non vi è una mera replica del modello giapponese, ma una rielaborazione che incorpora risorse e significati locali: un processo che dà vita a forme rituali capaci di parlare a comunità plurali e in movimento. Come precedentemente esposto, il santuario è un simulacro con vita propria in una dimensione transnazionale che emerge non solo dalla partecipazione di una comunità eterogenea, ma anche dalla circolazione materiale e simbolica di diversi elementi che assumono nuovi valori a seconda dei contesti in cui vengono inseriti. La convivenza e la coesistenza di questi elementi generano un ordine simbolico rinnovato.

Una modifica ulteriore rispetto al modello prestabilito della cerimonia è stata la *performance* di danze *kagura*,<sup>22</sup> che non si sono tenute durante la cerimonia ma in un momento secondario di raccoglimento, ovvero durante la cena che ha seguito la funzione. Questa scelta è stata dettata da motivi prettamente organizzativi, ma ha rappresentato anche un modo per “godersi” la *performance* in maniera più rilassata, svincolata dalla tensione provata durante il *reitaisai*. È fondamentale sottolineare come questo spostamento sia sì stato di natura pratica, ma ha conseguentemente ridefinito il senso stesso della danza trasformandola in un momento culturale e comunitario, in grado di rafforzare i legami sociali tra i presenti. In questa occasione anche questa *performance* si è presentata come un atto di traduzione culturale, in cui una forma sensoriale di comunicazione in cui il corpo del danzatore diventa veicolo di energia e presenza divina, risulta comprensibile anche a un pubblico che non possiede familiarità con lo *shintō*. Oltre ad essere un’ espressione estetica, la danza riesce ad organizzare potere, relazioni sociali e appartenenza in un contesto nuovo e allo stesso tempo, creare uno spazio liminale condiviso (Bell, 2009).

Secondo la consuetudine giapponese, al termine della cerimonia è stato organizzato un momento conviviale per stemperare le tensioni vissute durante il rito: i cibi offerti vengono poi condivisi tra i partecipanti come gesto di comunione con la divinità tutelare. Questo rappresenta la chiusura di un piccolo cerchio liminale, iniziato con gli interventi di Suzuki e Tasuku, che ha raggiunto l’apice di liminalità con la cerimonia e che si conclude con un momento di ri-aggregazione.

In generale, la ricezione dell’evento è stata buona e il pubblico, a partire dalla generazione più giovane a quella più adulta, è rimasto fortemente colpito dalla cerimonia. Se in un primo momento ha prevalso una curiosità esplorativa e cauta, progressivamente si è generato un clima di coinvolgimento collettivo, una *communitas* (Thomassen, 2016). L’impressione generale è stata quella di una partecipazione attiva, scandita da un ritmo fatto di attesa, ascolto e riconoscimento reciproco. La *communitas* si rivela significativa anche per la sedimentazione del ricordo condiviso dell’evento, destinato a circolare nelle narrazioni successive.

---

<sup>22</sup> Una delle forme di spettacolo rituale più antiche e fondamentali in Giappone, il cui nome può significare *kamikura* “sede della divinità” sia “divertimento delle divinità”. Si tratta, sin dalla sua origine, di una danza di evocazione e intrattenimento capace di richiamare la divinità e di placarne lo spirito attraverso canto, musica e movimento. (Ruperti, 2015)

Questo mostra come la ritualità oltre ad essere un dispositivo simbolico, sia anche sociale in grado di rafforzare il legame con il luogo e la comunità transnazionale che lo abita.

La cerimonia si è dimostrata forte di carica emotiva: pur mantenendo il ruolo di osservatrice, con il procedere del rito, mi sono ritrovata immersa nella dimensione collettiva e ho potuto esperire in prima persona ciò che viene riconosciuto come *communitas*. L'atto stesso di essere insieme nello spazio rituale, carico di simboli, unito alla mia partecipazione ai preparativi del giorno precedente, ha accresciuto la percezione condivisa dell'evento.

Dal punto di vista macro-sequenziale, ci ritroviamo ancora nell'animo della liminalità. Infatti, come è consueto nei *matsuri*, dopo la cerimonia si è tenuta la processione con il *mikoshi*, una sorta di santuario miniaturizzato portatile realizzato in legno, drappeggiato con un cordone di seta rossa e sormontato da una maestosa fenice con le ali dispiegate. Sotto questa struttura vi sono due o più travi di legno che ne permettono il sollevamento e il trasporto sulle spalle. Il *mikoshi* viene sollevato e ondeggiato con forza per "risvegliare" la divinità nonché simboleggiare il *kami* che si sposta all'interno della città o nel percorso designato, configurandosi come una vera e propria soglia mobile tra la sfera umana e non umana. Tutti, i partecipanti e i passanti, condividono il momento di festività e lo spazio insieme. L'atmosfera è informale e cordiale, in cui vicini e sconosciuti condividono l'esperienza assieme. Le processioni sono rumorose e piene di gente, con il suono di tamburi e grida nell'aria (Yamaguchi, 2011).

In Giappone, generalmente ogni comunità locale che sia una città o villaggio rurale ha il proprio santuario *ujigami* di riferimento. *Ujigami* indica il *kami* guardiano del clan, *uji*, che veglia sulla vita familiare e comunitaria. Il rapporto di divinità tutelare e comunità è una di parentela, in cui gli *ujiko*, figli del clan, sono anche "figli del *kami* del clan". Tuttavia, la manutenzione simbolica di questa unità è minacciata dalle sfide sociali contemporanee, come l'invecchiamento progressivo della popolazione, il calo delle nascite e lo spopolamento nelle aree rurali (Minoru, 1975). Per questo, rispetto al passato, sono state introdotte diverse innovazioni e tecniche per garantire la sopravvivenza questi eventi. Ad esempio, nell'area metropolitana di Tokyo, la partecipazione dei residenti ai *matsuri* è diminuita e i *mikoshi* sono spesso trasportati da *mikoshi-kai*, letteralmente "club *mikoshi*" gruppi composti da appassionati ed esperti che possono anche risiedere fuori dalla regione, che tendono a non avere un forte attaccamento alla specifica cerimonia. Proprio per la diversificazione dei club, si possono osservare due tipi di atteggiamenti nella partecipazione al trasporto del *mikoshi*: uno che vuole ricreare un'integrazione sociale con i residenti locali, dall'altro lato vi è una concettualizzazione del festival come attività di godimento individuale, mettendo in secondo piano l'idea di creazione di un "noi" coeso. Un altro protagonista delle parate *mikoshi* sono le associazioni di quartiere, le *chokai*, organizzazioni incentrate sui residenti che vogliono valorizzare queste processioni come un'opportunità per stabilire e rafforzare un senso di comunità. Si osserva una relazione tripartita che ricerca e al contempo sfida l'idea di collettività, tramite rinegoziazioni di posizione e alleanze.

In questa cornice, tra gli attori sociali coinvolti si crea una coesistenza difficile e talvolta ambigua, che ricerca un equilibrio tra integrazione sociale e autorealizzazione (Misumi, 2020).

Vista la complessità dell'organizzazione e delle relazioni sociali che comporta il trasporto del *mikoshi* in un *matsuri* nel contesto di partenza, è rilevante comprendere come avviene la trasposizione e adattamento a San Marino. Il *mikoshi* del San Marino Jinja è stato donato dalla città di Meguro a Tokyo, e replica in miniatura lo stile di architettura del santuario. La struttura è realizzata in legno laccato con ricche decorazioni dorate, ed è sostenuta da due travi nere avvolte da corde rosse, funzionali al trasporto collettivo. Come di consueto è sormontato da una fenice dorata, mentre agli angoli del tetto sono collocate figure aviarie minori anch'esse dorate. Lungo i lati si trovano elementi decorativi tessili e *shide*. Le dimensioni sono medie, con il corpo centrale di circa un metro in altezza e in larghezza, mentre le travi portanti si estendono per circa tre o quattro metri consentendo il trasporto da parte di un gruppo di quattro, otto persone.



Figura 9. Mikoshi del San Marino Jinja in Piazza San Francesco.

Il trasporto del *mikoshi* si è tenuto il giorno successivo alla cerimonia *reitaisai*, nel centro storico di San Marino. La mattina è stata dedicata all'allestimento di bancarelle di specialità giapponesi e prodotti tradizionali, mentre nel pomeriggio sono iniziati i preparativi per la processione.

La prima fase è stata di sacralizzazione: il sacerdote capo ha svolto una preghiera di purificazione per rinnovare la sacralità dello spazio e preparare la presenza del *kami*. Contestualmente sono state offerte al *kami* delle portate rituali, che, come il giorno precedente, includevano cibi freschi locali. Durante questo momento, sia Tasuku che Kenta hanno fornito al pubblico il servizio di interpretazione simultanea, spiegando come comportarsi in quell'occasione – inchini, gesti rituali e momenti di silenzio. Tasuku ha

spiegato come il *mikoshi* sia un piccolo santuario in cui risiede simbolicamente una divinità giapponese, e del valore particolare che questo assume nel contesto sammarinese. Infatti, esso vuole ricordare il Grande disastro del terremoto del Tohoku e di come esso abbia contribuito alla fondazione del primo santuario shintō in Europa, proprio a San Marino. In questo senso, la celebrazione del *matsuri* è dedicata anche all'associazione che ha reso possibile questa presenza.

Si sono tenuti altri interventi pubblici da parte dei presidenti dell'Associazione di Amicizia. Il presidente sammarinese dell'Associazione ha sottolineato l'importanza del *mikoshi* come simbolo di amicizia tra i due paesi, ricordando la missione di pace e commemorazione che guida questo rito, soprattutto in un periodo segnato da conflitti nel mondo. Tutti sono stati invitati a partecipare attivamente al trasporto del palanchino. A seguire è intervenuto il presidente giapponese dell'associazione che ha espresso gratitudine per la realizzazione del *matsuri* e l'auspicio che la processione sia un evento entusiasmante e coinvolgente. Successivamente è stato riferito il messaggio da parte dell'Ambasciatore sammarinese in Giappone, Manlio Cadelo impossibilitato a presenziare per impegni istituzionali all'Expo di Osaka. Nel suo discorso è stato ribadito come il San Marino Matsuri si tenga ogni anno tra maggio e giugno e di come sia compiaciuto nel vedere crescere sempre più la partecipazione. Il momento più emozionante è stato quello del trasporto del *mikoshi*, che ha coinvolto lo sforzo da parte di persone sammarinesi, giapponesi e italiane che gridano “*wasshoi*”. Nelle sue parole è uno spettacolo meraviglioso e spera possa essere un piccolo passo verso la pace mondiale. Infine, ha preso parola il rappresentante delle associazioni di quartiere Nakamachi e Higashimachi di Meguro, che hanno donato il *mikoshi* alla Repubblica. Nel suo discorso ha sottolineato il legame simbolico tra Meguro e San Marino, ricordando il racconto popolare *Meguro no Sanma*, e interpretando il *mikoshi* come veicolo di pace in grado di unire culture diverse. In particolare, ha sottolineato come il grido rituale che accompagna il trasporto del *mikoshi*, *wasshoi*, richiami il carattere *wa* 和 che in giapponese significa “armonia” e ha ricordato come San Marino dalla sua fondazione non abbia mai conosciuto la guerra.

È evidente come il messaggio di pace che fa sfondo all'intero evento, colloca il *mikoshi* non solo come oggetto rituale ma veicolo simbolico di un discorso universale. La sua presenza e il suo utilizzo lega rapporti, relazioni e valori che attraversano contesti diversi e dialoga con Giappone, Italia e San Marino. Il modello cerimoniale giapponese è tradotto e reinscritto in uno spazio altro generando nuove forme di partecipazione.

Conclusi gli interventi, si è aperta la partecipazione a tutti: non solo ai presenti che avevano assistito alla purificazione, ma anche ai passanti incuriositi. Dopo un iniziale momento di timidezza, sempre più persone si sono aggiunte – per la maggior parte uomini, alcuni già visti il giorno precedente al *reitaisai*. Anch'io ho partecipato al trasporto del *mikoshi* e si è rivelata un'esperienza intensa. Sentivo il peso del palanchino sulle spalle: inoltre, sono stata costretta ad un'attenzione costante per seguire il ritmo

ondeggianti del *mikoshi* e coordinarmi con gli sconosciuti che hanno partecipato al trasporto. L'attività è stata resa ancora più stancante dal calore urbano.

Dopo alcuni iniziali intoppi, abbiamo finalmente trovato un ritmo condiviso. Lo sforzo fisico collettivo e il grido *wasshoi*, ripetuto in coro, ha creato un'energia condivisa che si è estesa anche ai passanti e osservatori. Progressivamente, gli sguardi, le risate e gli incitamenti hanno fatto sparire quella distinzione tra chi portava e chi osservava: i ruoli e status assunti all'inizio dell'evento si sono sospesi, mentre concentrazione ed euforia diventano il collante per la *communitas*.

Il percorso, lungo circa 300 metri, dalla Piazzetta del Titano a Porta della Murata Nuova, includeva due significative salite e hanno costituito momenti di maggiore sforzo fisico all'interno della processione. Il suono dei piccoli sonagli appesi al *mikoshi*, quello dei passi sulla pavimentazione urbana, il respiro affannato dei portatori e il brusio della folla si è unito in un unico flusso sensoriale, che scandiva la cadenza della processione. Il trasporto e la processione della folla creatasi dietro al *mikoshi* sarà durato circa quindici minuti, includendo due pause per ripartire a risollevarlo. Una volta giunti a destinazione, dopo i ringraziamenti ai partecipanti, l'atmosfera era allegra e colloquiale, trascendendo la fatica appena provata.

Protagonista in questa esperienza è stato il corpo: non è stato uno strumento per una mera esecuzione tecnica, ma è stato soggetto in grado di rendere concreto il sacro. Ogni movimento era coordinato dal ritmo del grido collettivo "*wasshoi*", che ha aiutato nella coordinazione dello sforzo fisico del portatore oltre ad essere un incoraggiamento collettivo per rafforzare lo spirito di gruppo. Grazie a queste disposizioni corporee condivise, i movimenti si sono svolti in modo naturale, senza una riflessione propriamente consapevole su ciò che si stava attuando. Questo riflette un *habitus* che incorpora la dimensione rituale, sociale e pratica (Csordas, 1994).

In secondo luogo, il trasporto del *mikoshi* può essere interpretato attraverso la prospettiva della percezione preoggettiva elaborata da Merleau-Ponty, secondo cui la realtà non si dà come insieme di oggetti predefiniti, ma si costituisce attraverso l'esperienza incarnata e sensibile dei soggetti (Csordas, 1994). In questo contesto, il peso del *mikoshi*, il ritmo condiviso dei passi lungo il percorso e la coordinazione dei movimenti tra i partecipanti non rappresentano semplicemente azioni motorie, bensì configurano un atto percettivo collettivo in cui il corpo diviene il principale mediatore della sacralità. Il corpo dei portatori non è solo veicolo materiale del sacro, ma spazio di manifestazione percettiva attraverso cui la dimensione rituale prende forma concreta. Questa esperienza non riguarda unicamente chi sostiene fisicamente il *mikoshi*: anche gli osservatori e i passanti sono coinvolti in una forma di partecipazione sensoriale e affettiva. Come osserva Thomas Csordas (1994), in determinati momenti rituali i confini tra osservare e partecipare si sfumano, e l'esperienza del sacro diventa condivisa, in quanto costruita intersoggettivamente attraverso la percezione incarnata.

In terzo luogo, è necessario porre attenzione all'attraversamento del veicolo simbolico all'interno del contesto urbano. Considerando l'opera dell'antropologo Michel de Certeau, *L'invenzione del quotidiano* (1980), è possibile cogliere come i partecipanti plasmano attivamente uno spazio preesistente esercitando creatività e tattiche. Il "luogo" costituito da strade e piazze della città è definito da una razionalità urbanistica mentre il *mikoshi* in movimento, trasforma questo luogo in spazio, ovvero un incrocio dinamico di corpi, gesti e tempi. Camminare con il *mikoshi* diventa un atto creativo per cui i portatori "scrivono" con il proprio corpo un testo urbano, il quale ridefinisce e anima la città, generando significati inattesi e momenti di appropriazione dello spazio. Le strade sono sfruttate per lo scopo rituale e i portatori si adattano alle circostanze dell'ordine urbano, trasformandolo in un'esperienza collettiva e significativa. La città da luogo statico si volge a spazio vissuto dove tradizione, corpo e ritualità interagiscono in modo dinamico e condiviso (de Certeau, 1980).

Nonostante la buona ricezione e l'entusiasmo da parte dei partecipanti così come l'attenzione nel guidare la partecipazione e nel trasmettere i significati rituali, il trasporto del *mikoshi* ha sollevato alcune criticità in riferimento alla costruzione della comunità e alla trasposizione culturale del rito. La dinamica che si è creata risulta, su scala ridotta, parallela a quella giapponese contemporanea: alcuni partecipanti erano mossi da obiettivi organizzativi, altri da una ricerca di un senso comunitario, mentre altri da un puro desiderio di divertimento individuale. La *communitas* di cui parla Turner non è negata, poiché anche se con fini diversi, il *focus* nella co-costruzione di significato e condivisione è stata raggiunta. Tuttavia, può rimanere l'interrogativo: si tratta davvero di una comunità? Oppure c'è il rischio di ridurre tutto a una consumazione di valori simbolici?

Coloro che si sono raccolti ad assistere come coloro che hanno portato il *mikoshi* non condividono un senso di appartenenza omogeneo; perciò, quello che accade al San Marino Matsuri può essere definito come un processo negoziato costruito gradualmente attraverso la pratica e la condivisione dell'esperienza corporea, piuttosto che una dimensione immediata. In veste di partecipante al trasporto del palanchino e osservatrice sul campo, ho potuto constatare come l'evento, nonostante le sue intenzioni, non garantisca una motivazione uniforme sulla partecipazione e questo sia un fatto strutturale del contesto specifico. Infatti, a San Marino non vi è una diaspora giapponese ben radicata nel territorio e questo elemento bisogna prenderlo in considerazione se si vuole analizzare il concetto di comunità. Parlando di comunità con Tasuku e il sacerdote capo, mi è parso evidente che quella che si è creata è in una fase embrionale, a rete sparsa e in via di sviluppo, in cui ogni anno, grazie ai *matsuri*, si aggiunge un tassello verso un obiettivo comune, ovvero quello di promuovere il valore della pace. In tal senso, più che una comunità già data nel senso classico, si tratta di una nuova forma di comunità performata, strettamente legata tramite pratiche rituali, come il *matsuri*, e costruita grazie a relazioni transnazionali.

Un'ulteriore dimensione problematica riguarda la mediazione culturale e i possibili fraintendimenti. Ad esempio, alcuni negozianti si sono lamentati del rumore e del disturbo poiché non erano stati preventivamente informati dagli organizzatori, rivelando come vi sia bisogno di un confronto costante con i residenti, per poter creare un ambiente di accoglienza e non percepire l'evento come un elemento dirompente. Sebbene possa sembrare una questione sormontabile, in realtà, a San Marino assume un peso significativo: la ridotta ampiezza territoriale fa sì che ogni attività pubblica abbia un impatto notevole, mostrando l'importanza di una negoziazione continua tra i diversi attori sociali coinvolti.

In sintesi, la cerimonia *reitasai* e il *mikoshi* rappresentano gli apici di liminalità all'interno del San Marino Matsuri. Sono momenti in cui sono coinvolti corpi, gesti, percezioni e relazioni sociali offuscando sempre più i confini tra "locale" e "globale", ordinario e non ordinario. Al centro è visibile la formazione di una nuova comunità ibrida negoziata.

### 2.3.3 Riagggregazione

Quella che vi andrò a presentare è la terza e ultima fase, secondo lo schema classico di van Gennep e segna il completamento del passaggio da uno stato definito a un altro. Le distinzioni secolari che durante la fase liminale erano scomparse vengono ristabilite sotto una nuova luce in questo momento di aggregazione.

La cena riservata al gruppo organizzativo ha rappresentato la chiusura di un vero e proprio piccolo cerchio liminale. Le fatiche del pomeriggio, i lembi doloranti del corpo e la tensione accumulata durante il trasporto del *mikoshi* hanno trovato un momento di rielaborazione collettiva. La condivisione del pasto e l'atto di sedersi insieme a tavola hanno permesso di aderire all'esperienza corporea e rituale, riflettere sui momenti salienti e scambiare impressioni personali e proprio in questo contesto, i confini etnografici tra me e il gruppo dei miei interlocutori erano temporaneamente sospesi. La mia posizione di *outsider* si è ridefinita: pur rimanendo esterna, ho condiviso fisicamente e simbolicamente la *communitas*, accumulando una serie di connessioni parziali (Strathern, 2004) che hanno segnato in modo diverso il mio legame con i partecipanti. Una volta uscita dal campo, ho potuto riflettere su questo aspetto e su come fosse valido non solo per me ma anche per i membri dello stesso gruppo, i quali sotto una nuova atmosfera sono tornati ai propri ruoli e status con un maggior senso di complicità, gratitudine reciproca e energia rinnovata.

Il momento più significativo e decisivo nella riorganizzazione degli *status* tra gli attori sociali è stata la camminata con lanterne realizzate in carta verso la Campana della Pace. Ancora una volta il movimento collettivo lungo il percorso urbano ha assunto forte valenza simbolica, trasformando lo spazio pubblico in un luogo di esperienza rituale. Questo momento conclusivo, oltre a segnare la chiusura del *matsuri*, ha materializzato ancora di più il messaggio di pace e amicizia che costituiva lo sfondo dell'evento. Una volta giunti al monumento, ha preso parola il presidente sammarinese dell'associazione di Amicizia, ribadendo

come il suono della Campana voglia essere un messaggio chiaro e di auspicio verso la pace nel momento storico attuale segnato da guerre e genocidi. Allo stesso tempo, ha voluto ricordare come questo monumento sia un simbolo del legame di amicizia tra San Marino e Giappone, ricollocandolo così all'interno di una cornice di geografie globali della pace. Il gesto del suonare la Campana, il pubblico che assiste e riflette sul suo significato, ha reso tangibile l'impegno verso la solidarietà attraverso il corpo, la percezione sensoriale e la partecipazione condivisa.

In questo senso, l'aggregazione finale non rappresenta solo la conclusione rituale del *matsuri*, ma un momento in cui *status*, relazioni e significati si mostrano nella loro pienezza, restituendo ai partecipanti la consapevolezza del legame corporeo e sociale che l'esperienza collettiva ha creato.



Figura 10. A sinistra il sacerdote capo del San Marino Jinja, a destra il presidente sammarinese dell'Associazione di Amicizia Giappone - San Marino. Foto di Yuta Konishi.

#### 2.4 Conclusione

Il *matsuri* celebrato a San Marino ha evidenziato come la complessità simbolica, corporea e sociale del rito giapponese possa essere non solo mantenuta, ma anche trasformata e riattivata in contesti diasporici e transnazionali. Lungi dal rappresentare una semplice riproposizione folcloristica, l'evento ha assunto la forma di un dispositivo rituale denso, capace di generare senso, coesione e risignificazione anche al di fuori del Giappone. Come osserva Plutschow (2013), i *matsuri* non sono soltanto feste religiose, ma momenti di rinnovamento cosmologico e sociale, in cui la comunità si ricostituisce attraverso una temporalità ciclica che ristabilisce le distinzioni tra sacro e profano, rafforza i legami civici ed economici, e rinsalda l'ordine collettivo attraverso il gesto rituale condiviso.

L'osservazione etnografica ha confermato la centralità di questi processi: il trasporto del *mikoshi*, la fatica condivisa, la coordinazione dei corpi e il grido corale “*wasshoi*” hanno prodotto una *communitas* effimera ma intensa, in cui i confini tra performer e pubblico si sono temporaneamente dissolti. In questo spazio sospeso, il corpo è diventato il veicolo primario attraverso cui il sacro si è fatto esperienza, e la relazione tra i partecipanti si è ridefinita non in base a ruoli prestabiliti, ma nella reciprocità dell'azione collettiva.

La cena informale del gruppo organizzativo e, simbolicamente, il gesto collettivo del suonare la Campana della Pace hanno rappresentato un momento di reintegrazione: i ruoli ordinari sono stati riattivati, ma alla luce di una trasformazione silenziosa. I legami interpersonali, la dimensione corporea e la carica simbolica dell'evento hanno lasciato una traccia che eccede la durata del rito stesso, testimoniando la capacità del *matsuri* di produrre effetti duraturi nella sfera del vissuto individuale e collettivo.

In questa prospettiva, il *matsuri* sammarinese si configura come uno spazio liminale e generativo, in grado di connettere persone, tradizioni e luoghi all'interno di una più ampia geografia simbolica transnazionale. Esso iscrive la Repubblica di San Marino non soltanto in un circuito di scambi culturali con il Giappone, ma anche in una topografia rituale globale, dove la memoria, la pace e il riconoscimento reciproco si intrecciano in forme nuove. Il rito, quindi, non solo si adatta al contesto diasporico, ma lo trasforma: crea legami inediti, produce conoscenza condivisa e riplasma i confini tra culture, identità e territori.

## Capitolo 3

### La traduzione culturale

#### 3.1 *La lingua: ostacolo o ponte?*

Sin dall'inizio della ricerca, un aspetto che è stato fonte di grande preoccupazione è stata la lingua. Nonostante abbia conseguito una laurea triennale in lingua giapponese, non ho la possibilità di utilizzarla quotidianamente e la mia fluenza ne ha inevitabilmente risentito. Per questo motivo, uno dei timori principali legati al lavoro sul campo era quello di non riuscire a farmi comprendere dai miei interlocutori, e soprattutto di non essere in grado di comprendere con chiarezza quanto mi fosse detto.

Oltre alla dimensione più strettamente comunicativa, ciò che inizialmente mi ha preoccupato molto è la mia capacità di cogliere correttamente le pratiche relazionali veicolate dalla lingua stessa. Nella fase preparatoria della ricerca, mi hanno accompagnata diversi interrogativi riguardo l'adeguatezza del mio comportamento verbale e non verbale, se un'espressione troppo diretta potesse essere percepita come inopportuna, o se una risposta troppo sintetica potesse risultare scortese. La mediazione, quindi, già mi appariva come un ostacolo quasi invalicabile.

Questa condizione si è concretizzata, quando, una volta contattato il team del santuario, scoprii essere interamente giapponese. Nonostante tutte le mie preoccupazioni, la situazione in cui mi sono trovata ha iniziato a incuriosirmi: come si svolgono le attività pubbliche e rituali giapponesi a San Marino, se nessuno è di origine sammarinese o italiana? Come si può comunicare efficacemente una realtà religiosa giapponese a un pubblico italiano, evitando appiattimenti semantici e distorsioni culturali?

Se già per me – che possiedo una conoscenza pregressa del contesto storico, linguistico e religioso giapponese – la comunicazione si è rivelata una questione densa di complessità, mi sono interrogata su come questa relazione venga esperita dall'“altro” polo della relazione etnografica. Quali sono le strategie comunicative attivate da parte di chi si trova a trasmettere una “forma di religiosità” culturalmente situata a interlocutori provenienti da un contesto diverso? In che misura la lingua, in questo processo, rappresenta un ostacolo oppure uno spazio di incontro?

Queste domande hanno trovato risposta nell'interazione con il mio interlocutore principale, Tasuku, studente di Shintō Studies presso la Kokugakuin University, che da un anno studia anche l'italiano. I nostri scambi sono avvenuti principalmente in tre lingue: giapponese, italiano e inglese. Per me, la ricerca è stata un'occasione per ricominciare ad utilizzare la lingua giapponese, per Tasuku, un'opportunità per esercitarsi in italiano. Ci siamo così ritrovati in una condizione speculare: entrambi ci siamo ritrovato a confrontarsi con una seconda lingua, introducendo strategie di adattamento, semplificazione e riformulazione. L'inglese interveniva come lingua franca nei momenti in cui dovevamo presentare qualcosa di maggiore complessità concettuale o terminologica.

La lingua si è configurata come una soglia ambivalente: da un lato, veicolo di difficoltà e fraintendimenti; dall'altro, spazio di relazione e possibilità. In questo senso possiamo interpretare la lingua come una forma di azione più che un semplice strumento espressivo (Malinowski, 1923), una pratica che implica apertura, vulnerabilità e volontà di costruire un terreno comunicativo condiviso. In questo contesto, l'antropologa Unni Wikan (1992), parla di risonanza, concetto che permette di andare oltre le parole per comprendere le intenzioni dell' "altro" e che richiede allo stesso tempo da entrambi le parti nella comunicazione, una disponibilità e capacità di usare la propria esperienza per afferrare o trasmettere significati che non risiedono solo nelle parole o nei fatti.

Tale ambivalenza è emersa in modo ancora più evidente nel momento in cui Tasuku mi ha chiesto di fornirgli un supporto nella traduzione di un opuscolo informativo bilingue relativo alla storia del San Marino Jinja. Quello che inizialmente è apparso come un compito semplice e operativo, sin dai primi tentativi, si è rivelato un processo riflessivo e carico di implicazioni culturali. La complessità era ulteriormente accentuata dal fatto che il contenuto della traduzione riguardava concetti religiosi, spesso senza un equivalente preciso nella lingua italiana. Queste esperienze di traduzione, insieme al continuo dialogo con il mio interlocutore, hanno portato all'elaborazione di strategie di negoziazione semantica finalizzate a conservare, per quanto possibile, la specificità dei termini di partenza.

In questo capitolo intendo proporre una riflessione critica su alcuni concetti chiave – in particolare religione, *shūkyō* e *shintō* – e presentare le tecniche di mediazione linguistico-culturale elaborate con il mio interlocutore. Infine, presenterò e analizzerò alcune modalità adottate per comunicare questi stessi contenuti religiosi a un pubblico non giapponese durante le giornate di *matsuri* a San Marino.

## 3.2 *Categorie e lingua*

### 3.2.1 *La categoria "religione"*

Una delle domande che mi sono sentita rivolgere più spesso durante le giornate di *matsuri*, riguardava il significato delle cerimonie in corso. Nel tentativo di rispondere, ho ricostruito brevemente la storia dell'insediamento del santuario, il suo valore come spazio sacro e la presenza di Amaterasu, divinità centrale nel *pantheon* giapponese. Puntualmente, di fronte alle mie spiegazioni, è emersa una domanda apparentemente innocua: "Lo Shintōismo è la religione dei giapponesi?".

Questo interrogativo mi ha accompagnata per l'intera durata della ricerca, non solo per la frequenza per cui mi veniva posta, ma perché rivela un divario significativo tra due sistemi concettuali differenti. Sebbene *shūkyō* possa essere tradotto in italiano con "religione", la resa linguistica rischia di proiettare su di esso una concezione interamente occidentale del termine (Dubuisson, 1998; Isomae, 2014), semplificandone le specificità storiche e culturali. Provare a spiegare che cosa si intende per *shintō* e *shūkyō* a chi non ha familiarità con il contesto giapponese, non può ridursi a una semplice traduzione ma richiede

una operazione di mediazione culturale, che passa attraverso la decostruzione delle “nostre” categorie di pensiero.

Per compiere questo tipo di decostruzione, le riflessioni di Pierre Bourdieu offrono un quadro teorico efficace. La sua critica alla naturalizzazione dei concetti sociali mette in discussione l'idea che termini come “religione” possano fungere da descrittori neutrali e universali. Al contrario, ogni categoria analitica, è un prodotto storicamente situato il cui significato è il risultato di relazioni di forza all'interno di uno specifico “campo”, ciascuno caratterizzato dalle proprie regole e forme di autorità e da un relativo grado di autonomia (Santori, 2016). Sulla scia di questo approccio critico alla naturalizzazione dei concetti, Isomae (2014) approfondisce che non può esistere una definizione assoluta in quanto essa è il prodotto di condizioni peculiari in un momento preciso di una data società. Ciò significa che nuovi concetti rimpiazzeranno quelli precedenti, adattandosi continuamente alle trasformazioni della realtà in cui si inseriscono. Il concetto di “religione” è esemplificativo, in quanto si decostruisce e si supera periodicamente (Isomae, 2014). Infatti, anche solo osservando le diverse edizioni dei dizionari di lingue indoeuropee, si denota una transizione della definizione di “religione” da una posizione centrata su Dio a una focalizzazione sul sacro (Josephson, 2012).

La caratteristica della parola “religione” è che, per quanto vi sia stata un'importazione di sistemi culturali non-occidentali all'interno della definizione (Josephson, 2012), rappresenta un concetto originale sviluppato dall'Occidente in seguito alla sua conversione al cristianesimo (Dubuisson, 1998). La sua affermazione è avvenuta gradualmente, come strumento per descrivere e classificare le pratiche religiose altrui. In questo processo, la distinzione tra “religione” e “idolatria” – quest'ultima intesa come una forma deviata attribuita alle popolazioni indigene – ha costituito la base di un modello interpretativo dell'alterità culturale, estremamente connesso al dominio coloniale e generativo di rappresentazioni distorte dell'“altro” (W.C. Smith 1963 [1978]; Bernand – Gruzinski, 1988; Isomae, 2014).

L'universalizzazione di questo concetto risulta fortemente problematica e questa criticità, come la metodologia impiegata all'interno della disciplina degli studi religiosi, è stata ampiamente discussa. Dagli anni Settanta, studiosi come Winston L. King (1987), Talal Asad (1999) e Arie Molendijk (1998) contestano la stretta connessione tra lo sviluppo del concetto di “religione” e il pensiero dell'Illuminismo europeo, inclusa l'idea di separazione tra Chiesa e Stato (Isomae, 2014). Il dibattito continua ad essere attivo, oscillando tra le posizioni essenzialiste, le quali vedono la “religione” come una realtà intrinseca e universale e visioni post-strutturaliste, che al contrario la considerano una costruzione storica mettendo in guardia contro un «ritorno alla religione» acritico (Isomae, 2014:9).

In Occidente, l'autocritica interna agli studi religiosi ha aperto un processo di rivalutazione anche nei contesti non-occidentali, soprattutto per quanto riguarda la violenza epistemologica coinvolta nell'imposizione di concetti occidentali in contesti altri. Di questo ne parla Edward Said in “Orientalismo”,

secondo il quale è stato attuato un processo di appropriazione, definizione e inferiorizzazione come “Oriente” di regioni, persone e culture subalterne. Questo processo è stato possibile tramite un consenso attivo dalla parte subalterna, in quanto vi è stata una interiorizzazione dello sguardo occidentale, e la tendenza ad identificarsi con esso è visibile nelle élite native che si sono sviluppate come la loro controparte antitetica, una sorta di “Occidentalismo” (Isomae, 2014; Said, 2013; Miyake, 2014). Nella cornice degli studi postcoloniali, è importante ricordare come la questione tra Orientalismo e Occidentalismo non riguardi unicamente la coercizione attraverso potere politico. È necessario superare un’analisi meccanicistica e unilaterale del potere per poter esaminare in che modo il discorso occidentale sulla religione abbia influenzato la formazione delle élite native (Isomae, 2014).

La categoria “religione” si rivela essere estremamente porosa, proprio per la complessità nell’individuazione di criteri per riconoscere la “religiosità” di un fenomeno. Sulla genealogia della categoria studiosi delle religioni, antropologi, sociologi e psicologi hanno offerto la propria opinione, ma l’avvicinarsi delle definizioni ha persino portato a pensare all’abbandono della categoria stessa. Uno dei più noti fu Max Weber, il quale suggerisce si possa trovare una definizione di “religione” solo alla fine dell’indagine su di essa (Comba, 2008). Di fronte a questo dibattito, mi riconosco nella posizione assunta da parte della letteratura che, pur riconoscendo l’origine occidentale della categoria, ne sostiene l’utilità per la comprensione di altre realtà culturali e storiche. Come ribadisce Kolakowski (1993 citato in Comba, 2008:32), per qualsiasi categoria interpretativa che cerca di descrivere un insieme di fenomeni nella sua variabilità e molteplicità di forme in una prospettiva transculturale, nessuno dei concetti a disposizione può essere definito con assoluta precisione. Mi trovo d’accordo nell’affrontare la “religione” non come una realtà oggettiva osservabile, innata e universale, ma piuttosto come una «creazione dello studioso» (J.Z. Smith, 1982 citato in Comba, 2008:33). Per questo motivo, ogni definizione della religione deve essere, fino a un certo punto, arbitraria. (Comba, 2008).

Ogni categoria possiede dei limiti e ciò risulta evidente del Giappone, in cui non esiste una dicotomia rigida e nativa tra sacro e profano e molti sistemi culturali considerati “religioni giapponesi” non si basano su credenze istituzionalizzate che definiscono il rapporto tra uomo e sacro (Josephson, 2014). Il limite epistemologico diventa lampante se prendiamo in considerazione il tentativo dello studioso Ian Reader (1991), il quale insiste sull’esistenza di un equivalente emico di “religione” in Giappone già a partire del periodo premoderno. In questo modo egli compie una costruzione accademica che proietta retroattivamente la nozione moderna e occidentale di “religione” sul passato e presente giapponese, assumendo che essa descriva un fenomeno universale a tutte le società (Horii, 2018). È quindi necessario interrogarsi sul termine *shūkyō*, utilizzato come equivalente di religione ma che nasce in un contesto storico e culturale specifico, segnato dall’incontro-scontro con le categorie concettuali dell’Occidente moderno.

### 3.2.2 L’origine del termine *shūkyō*

Da quando fu categorizzato, alla fine del XIX secolo, il termine *shūkyō* di origine buddhista - dal periodo premoderno ad oggi - ha notevolmente espanso il proprio significato, diventando oggetto di accesi dibattiti di intellettuali e accademici nel Giappone contemporaneo.

Il termine è composto da due *kanji*: *shū* 宗, il quale si riferisce a setta o organizzazione religiosa e *kyō* 教, che indica insegnamento e dottrina. In questo senso, sebbene si tratti di una formulazione non sempre adattabile ai contesti giapponesi, il termine sembrerebbe replicare concetti occidentali associabili a una organizzazione formale di dottrine, appunto a “religione” (Baffelli, Reader, Staemmler, 2013).

La necessità di tradurre il termine “religion” emerse per la prima volta nel 1853, quando iniziò a comparire in numerosi documenti ufficiali consegnati al governo Tokugawa dalle autorità statunitensi al seguito del comandante Matthew C. Perry. In quei testi si dichiarava l'intenzione di non violare le politiche anticristiane vigenti dal XVI secolo. Eppure, di fronte alla parola “religion” i traduttori giapponesi si trovarono in difficoltà nel restituire pienamente il significato attribuitole dagli statunitensi. L'assenza di un corrispettivo concettuale nel lessico giapponese spinse i traduttori a ricorrere a una varietà di termini, spesso incompatibili con l'idea occidentale di “religione”. In un clima di forte crisi politica e dall'incontro-scontro con le potenze euro-americane, questo processo di mediazione linguistica e culturale condusse alla creazione di nuovi lemmi giapponesi per rendere categorie straniere (Josephson, 2014).

Durante le negoziazioni diplomatiche, ciò che premeva maggiormente alle forze transatlantiche, oltre agli aspetti commerciali, era l'assicurazione della libertà religiosa. Ciò risulta evidente nelle diverse stipulazioni dei trattati internazionali. Il primo a raggiungere questo obiettivo fu il trattato supplementare olandese-giapponese del 1857, il cui articolo XXXIII affermava:

«The Dutch have freedom to practice their own or the Christian religion, within their buildings and at the gravesites appointed for them.» (Josephson, 2014:86)

Questo riflette una tolleranza religiosa limitata, in cui il cristianesimo è relegato esclusivamente alla sfera domestica e funeraria. Allo stesso tempo, l'articolo tenta di essere inclusivo nei confronti di altre fedi, aspetto rilevante considerata l'appartenenza multi-etnica e multi-confessionale dei mercanti dei Paesi Bassi. Tuttavia, la formulazione “*their own or the Christian religion*” genera un'ambiguità, forse strategica per distanziarsi dal cristianesimo davanti all'editto di proibizione della stessa, nel caso in cui non si abbia una buona conoscenza della geografia confessionale europea. Ebbene, nella versione giapponese dell'articolo, il termine “*Christian religion*”, fu reso con *yasoshū* letteralmente “setta di Gesù”, evitando così completamente il termine “religione” e attribuendo agli olandesi l'appartenenza confessionale cristiana. Questo si spiega controllando il dizionario olandese-giapponese dell'epoca: il termine “*godsdiens*” usato per riferirsi alla categoria “religione” in olandese, fu reso in giapponese con “*kami ni tsukauru hito*”, ovvero “coloro che servono un Dio”. In questo modo il termine “religione”, inteso dagli europei come astratto e

non limitato a diversi sistemi di credo e dogmi, si trasformò in un concetto interamente concreto, personalizzato e demografico (Josephson, 2014).

Da quel momento, le negoziazioni internazionali in Giappone cambiarono radicalmente. Nel 1858, fu firmato il Trattato di amicizia e commercio nippo-americano, noto anche come “Trattato Harris”, il cui articolo VIII annuncia:

«Americans in Japan shall be allowed the free exercise of their religion, and for this purpose shall have the right to erect suitable places of worship. No injury shall be done to such buildings, nor any insult be offered to the religious worship of the Americans. American citizens shall not injure any Japanese temple or mia, or offer any insult or injury to Japanese religious ceremonies, or to the objects of their worship.

The Americans and Japanese shall not do anything that may be calculated to excite religious animosity. The Government of Japan has already abolished the practice of trampling on religious emblems.»  
(Isomae, 2014)

Il capo traduttore Moriyama Takichiro utilizzò quattro parole giapponesi per “religion” o “religious”, ognuna con implicazioni specifiche. “Religion” fu tradotta con *shūhō*, non ancora *shūkyō*, termine buddhista che designa una tradizione dottrinale o alla linea di insegnamento di una determinata scuola (Isomae, 2014). “Religious ceremonies”, fu reso con *butsu no raihai* (riti per le divinità e i Buddha) rovesciando la logica universalistica del concetto di religione. “Objects of their worship” diventò *shintai butsuō* (divinità incarnate e immagini dei Buddha) nel senso generale di rappresentazioni corporee di Buddha e divinità, trovabili solo in luoghi di culto giapponesi. Venne impiegato *shūshi* per tradurre “religious animosity”, termine generalmente riferito alle dottrine di una precisa setta Buddhista, garantendo in questo modo il diritto di culto ma la proibizione di proselitismo. Infine, il termine “religious emblems” venne reso con *fumie*, nozione che richiamava la pratica di calpestare le iconografie cristiane, riducendo così il termine inglese “religione” al cristianesimo. È evidente come non vi fosse ancora un termine giapponese omologato nel periodo moderno per indicare “religione”: si sono elaborate strategie di traduzioni per garantire una sorta di libertà di credo agli americani cristiani, cercando al contempo di minimizzare la contaminazione culturale (Josephson, 2014).

Nel passaggio tra il periodo Edo e Meiji, vennero utilizzati diversi termini per rappresentare il concetto “*religion*”, alcuni più orientati alla dimensione pratica e maggiormente fruiti dalla popolazione, altri invece di natura dottrinale, adottati soprattutto dagli intellettuali. Tra questi ultimi emerse *shūkyō*, attestato per la prima volta nel 1868 in un documento presentato dagli diplomatici statunitensi che protestavano contro la politica anticristianesimo; fu poi utilizzato nuovamente nel 1869 in un trattato commerciale con il *Norddeutscher bund* e, infine, nel *Memorial opposed to the Three Standards of Instruction* del 1872. Fu solo verso la fine degli anni Settanta dell'Ottocento, che avvenne uno spostamento concettuale radicale che

portò alla progressiva standardizzazione del termine *shūkyō*. Gli intellettuali dell'epoca iniziarono a interrogarsi sul rapporto tra cristianesimo e “tradizioni” indigene. Il modello di cristianesimo di riferimento, ovvero il protestantesimo introdotto nel periodo Edo, era fortemente dottrinale rendendolo poco compatibile con una concezione religiosa incentrata sulla pratica rituale. In questo contesto il termine *shūkyō* – originariamente associato a una categoria minoritaria e dottrinale – finì per sostituire le altre denominazioni precedentemente più diffuse (Isomae, 2014).

Successivamente nella Carta costituzionale promulgata l'11 febbraio 1889, venne dichiarata la libertà di culto non solo come conseguenza delle pressioni estere ma anche in parte dettata dalla natura frammentaria delle fedi presenti in Giappone e dalle mobilitazioni sociali in atto nel periodo Meiji. La concessione di libertà religiosa emanata nell'articolo XIII fu a tutti gli effetti limitata dalla legge stessa poiché si trattò di un articolo che fece riferimento al solo rapporto tra il singolo e il credo professato, lasciando così allo Stato il controllo sulla sfera pubblica (Fukase, 2008).

Durante l'occupazione americana tra il 1945 e il 1952, *shūkyō* fu riformulata in una categoria sociale più inclusiva: se prima della Seconda guerra mondiale si riferiva rigidamente solo a buddhismo, cristianesimo e “shintō settario”, ora includeva altri gruppi di fede che in precedenza sarebbero stati considerati eterodossi (Horii, 2018).

Nonostante la sua ufficializzazione, il termine rimase a lungo – fino quasi all'inizio della Seconda guerra mondiale – estraneo al linguaggio popolare, che continuò a privilegiare parole come *shinjin* e *shingyō*, legate al buddhismo e alla religiosità tradizionale (Isomae, 2014). Nella contemporaneità, *shūkyō* rappresenta una categoria sociale, economica e politica utilizzata principalmente nei contesti legali ad organizzazioni religiose, nei contesti accademici e nello studio delle religioni; mentre la consapevolezza popolare associa la parola a dottrine religiose ben distinte e organizzate. Inoltre, una parte significativa della popolazione giapponese non considera religiose pratiche diffuse come la visita ai santuari shintō o ai templi buddhisti, arrivando così a dichiararsi atea (Baffelli, Reader, Steammler, 2011).

Non devono sorprendere i continui tentativi di ridefinizione e impiego di termini diversi nel corso dei secoli: la traduzione, infatti, è un processo di trasformazione concettuale in cui i vocaboli non vengono trasferiti meccanicisticamente da una lingua all'altra, ma reinterpretati e ricontestualizzati. Come afferma Jacques Derrida, la traduzione è un “*travail*” che trasforma e conserva, portando con sé la memoria e il lutto di ciò che è stato perso o “elevato” nel processo (Derrida, 2001). Questo approccio è affine alla nozione “*translingual practice*” sollevata da Lydia H. Liu (1995), secondo cui i termini vengono mutati all'interno del contesto di arrivo in nuove costellazioni discorsive e politiche. In particolare, la teoria dimostra come nella modernità asiatica e nel contesto coloniale e postcoloniale, la traduzione diventi una strategia di riscrittura concettuale con effetti anche epistemologici (Liu, 1995).

Le teorie cognitive-linguistiche offrono uno strumento interpretativo per cogliere l'evoluzione dei cambiamenti semantici, come la teoria del prototipo e il concetto saussuriano di "rete di significato". La prima, basata sulle idee di Wittgenstein e sviluppata da Elenor Rosch e George Lakoff, afferma come le categorie si strutturano attorno a un "prototipo" centrale. Applicato a "religione" nel contesto giapponese, questa teoria implica che il cristianesimo abbia funzionato storicamente come un prototipo implicito: ciò che più ci "assomigliava" veniva incluso nella categoria "religione", mentre le "tradizioni" giapponesi faticavano ad esserlo. Mentre, reinterpretando il pensiero di Saussure, il concetto di "rete di significato", suggerisce che i concetti esistano in relazione ad altre nozioni vicine, così come "religione" assume significato nel suo rapporto con categorie come "superstizione", "scienza", "politica". La comparsa in Giappone del concetto di religione, perciò, ha implicato una ridefinizione o esclusione di ciò che non si adattava alla nuova rete semantica (Josephson, 2014).

In sintesi, l'impiego della parola *shūkyō* nei diversi momenti storici è frutto di lotte semantiche spinte dal clima politico e sociale. Come sostiene Asad, la traduzione è profondamente influenzata da relazioni di potere asimmetriche tra lingue e le società dominanti e dominate (Asad, 2003). Nel caso del Giappone, è evidente come la classe dirigente non abbia accettato passivamente il modello eurocentrico imposto ma abbia selezionato e rielaborato solo alcuni elementi utili alla agenda politica dell'epoca.

Questa rinegoziazione è lampante anche nel tentativo di categorizzazione del termine "shintō".

### 3.2.3 La categorizzazione del termine *shintō*

Considerata la precedente decostruzione delle categorie "religione" e "*shūkyō*", di fronte alla domanda "Che cos'è lo shintō?" risulta difficile fornire una risposta esaustiva. Si tratta di un interrogativo rilevante sia per gli studiosi delle religioni euro-statunitensi, che per gli accademici e i sacerdoti giapponesi. Questo è anche dovuto al fatto che lo shintō e la sua percezione sono discordanti e non si limitano alla sola sfera religiosa: è impossibile racchiuderlo in una definizione definitiva o ridurlo a un fenomeno statico.

Nonostante ciò, l'immagine comunemente condivisa è quella di "una antica religione etnica indigena del Giappone" (日本古来の固有の民族宗教), (Sakamoto & Ishii, 2011) ovvero una tradizione radicata nell'arcipelago nipponico dal periodo preistorico che include un vasto numero di santuari e rituali dedicati ai *kami*. È necessario specificare che, sebbene non abbia un'organizzazione dottrinale strutturata e includa culti della natura e tabù legati all'impurità, lo shintō presenta rituali e santuari, tratti caratteristici delle religioni organizzate (Kuroda, 1981). Prendendo in esame i testi giapponesi sullo shintō, si nota come esso sia intimamente connesso allo stile di vita e al pensiero giapponese, rendendo arduo dare una definizione netta di "shintō"; esso rappresenta piuttosto un orientamento nella costruzione del proprio stile di vita (Sakamoto & Ishii, 2011).

Anche i miei interlocutori, per lo più sacerdoti che lavorano presso santuari in Giappone, di fronte alla mia domanda volutamente provocatoria su che cosa sia lo shintō, non erano in grado di fornire una risposta univoca. Piuttosto, hanno condiviso con me esperienze vissute: alcuni sacerdoti raccontavano di essere rimasti piacevolmente stupiti dalla vasta conoscenza del panorama religioso di molti visitatori stranieri, talvolta persino più consapevole di quella dei connazionali giapponesi. È tuttavia emersa tra i sacerdoti una difficoltà comune: rendere comprensibili e trasmettere i principi fondamentali dello shintō senza fare riferimento alla categoria interpretativa di “*shūkyō*”. Infatti, ad ogni incontro, le spiegazioni offerte erano sempre accompagnate da una premessa implicita: che si trattasse di una lettura personale, parziale e situata. Nessuno tra i miei interlocutori sosteneva l’esistenza, né la possibilità, di una definizione condivisa e universalmente accettata dello shintō.

Tali ambiguità e tensioni definitorie emergono anche se si considera l’etimologia della parola shintō. Il termine è composto da due *kanji*, *shin* 神 “divinità” e *tō* 道 “strada, insegnamento”, letteralmente tradotto come “la via delle divinità” (Bocking, 1997). Tuttavia, la nozione di divinità è a sua volta una traduzione semplificata del termine *kami*, concetto chiave dello shintō e oggetto nei secoli di stratificazione semantica. Storicamente con *kami* si interpreta un “essere sacro” ma studi più recenti hanno suggerito che la parola potesse originariamente designare una entità invisibile o non chiaramente definita. A partire dalla Restaurazione Meiji, *kami* è stato adottato per tradurre anche “God” (Dio) cristiano, contribuendo una forte associazione nell’immaginario sociale con la nozione occidentale di divinità monoteistica. Come discute Yamaguchi Satoshi, in *English-japanese. Shintō from an international perspective* (2012), sebbene *kami* venga generalmente reso in inglese con “God”, esiste una differenza concettuale significativa: vi sono diversi tipi di *kami*, alcuni che si avvicinano di più alle divinità dell’antica Grecia e Roma altri sono legati al reame del naturale, ma nessuno di essi è inteso come creatore assoluto.

Questa visione è coerente con quanto emerso dal lavoro sul campo compiuto con sacerdoti shintō. Discutere con loro mi ha permesso di comprendere come i *kami* abitino il mondo naturale e si manifestino in molteplici forme, spesso associate non solo a luoghi, eventi o antenati, ma anche ai gesti della vita quotidiana. Ad esempio, l’espressione in giapponese “*itadakimasu*” che accompagna l’inizio di un pasto, è un modo per esprimere gratitudine per i doni della natura, per le persone che li hanno prodotti e più profondamente verso la vita stessa degli animali e delle piante offerte come nutrimento. L’atto di congiungere le mani a tavola è un riconoscimento simbolico del “passaggio del testimone della vita”. In questo senso, si riflette un’idea di *kami* di natura relazionale piuttosto che entità divina separata, riflettendo una visione dello shintō che non si colloca alla sfera strettamente religiosa, ma è come direbbe Tim Ingold, *embedded* in tutti gli aspetti di vita delle persone.

Anche per questo il concetto di *kami* è determinante per comprendere come si sia evoluto e definito nel tempo la nozione di shintō. Come sostiene Mark Teeuwen (2002), la genealogia di shintō riflette in

modo profondo e complesso i cambiamenti religiosi e politici avvenuti in Giappone. Il termine fa la sua prima comparsa nelle fonti giapponesi, in particolare nel *Nihon Shoki* (720 d.C.), dove la lettura *jindō* indica collettivamente il “regno delle divinità” non buddiste. In quel contesto, *jindō* serviva principalmente come alternativa buddista al termine ufficiale *jingi*, di origine cinese, per riferirsi alle divinità dei santuari. Questo uso testimonia come lo shintō sia una categoria relazionale, definita in opposizione ad altre tradizioni, *in primis* il buddhismo. È in queste ambivalenze e trasformazioni concettuali ricorrenti che emerge l’“idea di shintō” come concetto moderno piuttosto che come realtà immutabile e atemporale.

Fino alla restaurazione Meiji, non esisteva una forma di shintō pienamente istituzionalizzata o autonoma. Fin dal VII secolo, la corte Yamato coordinava rituali provinciali dedicati ai *kami*, ma il termine shintō era poco utilizzato e raramente associato a un sistema religioso organizzato. Per secoli, a dominare la scena religiosa giapponese, vi furono il culto dei *kami* e il buddhismo, con fenomeni come lo *honji suijiaku*, che interpretavano i *kami* come “tracce” locali di divinità buddiste. La configurazione dello shintō come ente separato è stata prodotta a causa della formazione dello stato-nazione durante la cosiddetta “corsa alla modernità” della fine del periodo Tokugawa. In un clima di crisi politica, si decise di prendere in mano la situazione del panorama religioso. Venne istituita una separazione istituzionale, *shinbutsu bunri* in cui lo shintō ha assunto una posizione egemone, rivelandosi come uno strumento politico per legittimare il potere statale. In effetti, in questo periodo gli accademici riconobbero varie forme di shintō, coniando a posteriori termini ombrello per classificarle. Il *kokka shintō* rappresenta uno strumento ideologico per la politica nazionale che promuove la figura dell’imperatore, la superiorità del Giappone e l’idea di una “famiglia statale”. Nonostante le pretese di passare come un insieme di “atteggiamenti, idee e modi di fare” intrinseci dell’identità giapponese, esso ha reso inevitabilmente lo shintō politicizzato e strettamente legato al governo fino alla sconfitta del 1945. Contemporaneamente, si osservava una vasta gamma di pratiche e credenze diffuse tra la gente comune, che nel periodo Edo erano indicate come *shinkō*, ovvero fede. Si trattava di una realtà fluida e diversificata, radicata nelle comunità locali e orientata ai bisogni quotidiani, che resisteva ai tentativi di centralizzazione. È chiaro come in questo periodo storico lo shintō si sia trasformato e modificato come strategia di rinegoziazione di fronte alle nuove imposizioni poste dalle potenze euroamericane, come la libertà di culto, e abbia allo stesso tempo avuto uno sviluppo interno e autonomo (Hardacre, 2016).

Il periodo successivo alla Seconda guerra mondiale ha invece segnato una trasformazione radicale dello shintō. Le forze di Occupazione emisero una direttiva sullo shintō con l’obiettivo principale di prevenire la sua “perversione” in propaganda militarista e ultranazionalista, proibendo i finanziamenti pubblici ai santuari e qualsiasi supporto ufficiale ai riti. La Costituzione postbellica del 1947 garantisce la libertà religiosa, vietando qualsiasi privilegio statale alle organizzazioni religiose e la coercizione alla partecipazione ai riti. La legge sulle Corporazioni Religiose ha permesso a molti santuari di registrarsi come

“corporazioni religiose”, atto essenziale per garantirsi una sopravvivenza economica. Fu fondata l’Associazione nazionale dei santuari shintō, *Jinja honchō*, con l’obiettivo di unificare i santuari e negoziare con le autorità dell’Occupazione. Tuttavia, l’associazione assunse una posizione fortemente conservatrice, cercando di ripristinare lo status pubblico perduto dello shintō, in particolare per i riti di palazzo e per il santuario Yasukuni, divenuto emblema controverso dopo l’apoteosi di quattordici criminali di guerra di classe A nel 1987 (Hardacre, 2016).

L’opinione pubblica sullo shintō contemporaneo è fluttuante. Dopo l’attacco terroristico alla metropolitana di Tokyo del 1995 compiuto dalla Aum Shinrikyo, la società ha richiesto alle organizzazioni religiose di dimostrare il loro contributo al “bene pubblico” (*koeki*), comportando una maggiore supervisione statale. Sebbene la questione del bene pubblico fosse ancora rilevante nel 2011, in occasione del triplice disastro di Fukushima le organizzazioni religiose, incluso lo shintō, furono tra le prime a fornire soccorso, contribuendo a costruire un’immagine positiva agli occhi del pubblico (Hardacre, 2016). Dopo la questione nucleare post-Fukushima, lo shintō ha mostrato un crescente interesse per l’ecologia, dando origine al fenomeno del «*greening of religion*» (Dessì, 2016). Questo tipo di shintō “verde” può essere inteso come una forma di riposizionamento globale in risposta a dinamiche di globalizzazione e a problemi ambientali sempre più pressanti. Si basa su concetti e pratiche tradizionali come lo “spirito di riverenza e gratitudine” verso la natura, intesa come dimora dei *kami*. Viene promossa l’idea dello shintō come la “religione della foresta” che vede la natura nel suo insieme come un rifugio per gli spiriti divini e sottolinea l’antica civiltà giapponese come intrinsecamente armoniosa con la natura, spesso cadendo in logiche econazionaliste in cui si afferma che la spiritualità giapponese sia più vicina alla natura rispetto al pensiero occidentale. (Dessì, 2016; Rots, 2015).

Ricostruire l’evoluzione storica del termine shintō, dalle sue prime attestazioni come *jindō*, all’elaborazione concettuale attuale, significa confrontarsi con un costrutto mutevole, stratificato e profondamente situato. Lo shintō si presenta come un campo discorsivo in cui, nel corso del tempo, si sono sovrapposte esigenze politiche, interpretazioni accademiche, visioni individuali e istanze religiose. Questa complessità non riguarda solo il termine in sé ma anche le categorie interpretative come religione e *shūkyō* che con esso si intrecciano e che ne compongono il senso. Soffermarsi sui termini quando si è immersi in un contesto multiculturale, è fondamentale per cercare di comprendere il peso delle nostre categorie, le quali ci appaiono familiari ma assumono un nuovo senso quando si è in conversazione con l’altro polo della relazione. Senza un’adeguata riflessione, si rischia una riduzione semantica che può risultare come elemento di violenza epistemologica.

La lingua, come già affermato in precedenza da Asad, è legata al potere e la traduzione implica una presa di posizione da parte dell’etnografo, che seleziona il metodo, che cosa mostrare e spiegare. Su che cosa sia lo shintō è ancora oggi oggetto di dibattito aperto. Non vi è una definizione univoca né forma

convenzionata che lo contenga. Proprio per questo rappresenta una sfida continua, tanto concettuale quanto linguistica. Tuttavia, come mi hanno osservato i miei interlocutori giapponesi, è proprio questa complessità a costituire il “fascino” dello shintō: la necessità di spiegarsi meglio, coniare nuove parole e affinare il proprio stile comunicativo. Tradurre, e quindi entrare in relazione, significa mettere in discussione se stessi, rivedere le proprie scelte e il proprio giudizio critico.

### 3.3 Traduzioni e bricolage metodologico

#### 3.3.1 Tecniche comunicative per opuscolo informativo bilingue

Un’esperienza particolarmente significativa, sia sul piano teorico che pratico, è stata la realizzazione, in collaborazione con Tasuku, di un opuscolo bilingue (giapponese e italiano) dedicato alla storia del San Marino Jinja. Questo lavoro si è rivelato un’occasione preziosa per mettere in discussione, applicare e affinare le categorie analitiche discusse nella prima parte del capitolo, oltre che per esplorare direttamente la rappresentazione del “religioso” in un contesto transculturale.

La necessità di creare una *brochure* informativa è emersa dalla volontà condivisa di rendere il santuario più accessibile a un pubblico eterogeneo, non solo in termini linguistici ma anche culturali. L’obiettivo era, da un lato, offrire uno strumento di orientamento durante le giornate di *matsuri*, momento più ambito dell’anno in cui il santuario si anima di visitatori italiani e internazionali, dall’altro, fornire contenuti da diffondere anche in formato digitale attraverso i canali social, in particolare la pagina Instagram dedicata.

Il formato scelto per la brochure è un pieghevole A4 a fisarmonica, illustrato con immagini – tra cui spicca, in prima pagina, una fotografia dei torii del santuario – e stampato in più copie da distribuire sul posto. Dal punto di vista pratico, la redazione dell’opuscolo ha richiesto un lavoro a quattro mani e un confronto continuo, reso più complesso ma anche stimolante dalla distanza geografica: io mi trovavo in Italia, mentre Tasuku era in Giappone. La comunicazione è avvenuta principalmente online, attraverso scambi scritti.

I compiti sono stati suddivisi in modo complementare: Tasuku ha redatto la versione giapponese del testo, mentre a me è spettata la revisione della parte italiana, con particolare attenzione alla correttezza grammaticale e alla scorrevolezza del discorso. Tuttavia, la traduzione non è stata un processo unidirezionale o meccanico: ogni passaggio ha richiesto invece un’attenta riflessione sul significato delle parole, sulle sfumature culturali implicite e sulla possibilità di rendere un concetto senza snaturarne il senso originario.

Proprio per la natura del lavoro, la traduzione dell’opuscolo si è svolta in uno spazio concreto in cui le categorie teoriche si sono trasformate in esperienza vissuta, costringendoci continuamente a prendere decisioni interpretative e posizionali.

Per comprendere le implicazioni delle scelte linguistiche effettuate, è utile partire dall'analisi della prima pagina dell'opuscolo, che racconta la storia del santuario e il suo legame istituzionale e diplomatico. Nella versione italiana da me redatta, ho integrato informazioni assenti nella versione italiana di Tasuku, come la partecipazione di Yoko Abe, madre dell'ex Primo Ministro Shinzō Abe, che ha tenuto un discorso di apertura durante l'inaugurazione del santuario. Questo dettaglio, sebbene possa sembrare secondario, contribuisce a contestualizzare il santuario all'interno di un quadro più ampio di relazioni diplomatiche, sottolineandone la valenza pubblica e istituzionale.

Un punto delicato di questa sezione riguarda la resa di concetti come l'interconnessione tra popoli e nazioni. Nel testo giapponese, l'enunciato è articolato in modo ricco per enfatizzare il valore relazionale e simbolico: “国と国、人と人、人と国が結ばれる場所として鎮座しています。(È un luogo in cui nazione e nazione, persone e persone, persone e nazioni si connettono)”. In italiano ho scelto una resa più scorrevole e concisa – “è un luogo in cui persone e nazioni si connettono” – mantenendo comunque l'idea di legame tra Stati e comunità.

Il termine “jinja” rappresenta il passaggio più problematico da rendere in italiano. Come accade nei testi di studi sullo shintō, la traduzione più diretta sarebbe “santuario”, scelta che avevo effettivamente adottato in un primo momento. Ciò nonostante, Tasuku ha preferito mantenere il termine originale, una decisione che, riflettendoci, ho condiviso pienamente. Durante la ricerca, parlando con alcune persone del luogo per raccogliere impressioni sul San Marino Jinja, ho notato come fosse comunemente definito “tempietto” o “tempio”. Solo in rare occasioni ho sentito usare la parola “santuario”, e spesso, anche in quei casi, il termine, all'interno della stessa frase, veniva subito sostituito, o confuso, con “tempio”. Questa diffusa tendenza, sebbene apparentemente innocua, contribuisce a una sovrapposizione concettuale che oscura la specificità del termine “jinja”, che nel contesto giapponese implica riferimenti storici, rituali e simbolici distinti. In questo senso, rispettare la scelta del mio interlocutore, che desidera presentare il santuario come “San Marino Jinja”, significa riconoscere che mantenere il termine in giapponese non costituisce una rinuncia alla traduzione, ma piuttosto una strategia per preservare una differenza che altrimenti verrebbe neutralizzata o assimilata.

La scelta si è rivelata efficace: durante le giornate del *matsuri*, molti partecipanti hanno mostrato curiosità di fronte al termine straniero. Questa curiosità ha contribuito al dialogo con il gruppo, che, nonostante la barriera linguistica, è riuscito a spiegare che si trattava di un santuario legato allo shintō, illustrandone le specificità rispetto alle categorie religiose più familiari al pubblico italiano.

La scelta di mantenere il termine “jinja” nell'opuscolo può essere ricondotta al quadro teorico proposto dall'antropologa Marilyn Strathern in *Partial Connections* (2004), secondo cui comparazione e traduzione non implicano necessariamente la ricerca di identità unitarie o di connessioni lineari tra fenomeni diversi, ma riconoscono la complessità e la parzialità delle connessioni. In questo contesto, l'intraducibilità non

rappresenta un limite, bensì un punto focale per evidenziare le differenze irriducibili e le singolarità del contesto in cui si svolge la ricerca. Scegliere di non tradurre non equivale a sottrarsi alla mediazione, ma è un gesto consapevole, rappresentativo delle responsabilità epistemologiche ed etiche che accompagnano ogni atto traduttivo, soprattutto in un contesto di scambio interculturale.

La seconda pagina della brochure è dedicata al messaggio istituzionale dell’Ambasciatore Sammarinese in Giappone, Manlio Cadelo. Va segnalato che questa sezione non è stata oggetto di traduzione condivisa tra me e il mio interlocutore giapponese. Si tratta di un contributo scritto in lingua giapponese dall’autore stesso e successivamente riportato nella versione italiana, con uno stile che riflette l’intento comunicativo e simbolico proprio di un messaggio istituzionale e commemorativo. Il testo esprime una visione fortemente idealizzata e spirituale dello shintō, presentato come una filosofia naturale di pace e armonia, le cui origini risalirebbero alla civiltà Jomon. Allo stesso tempo, vengono attribuite alla cultura Jomon caratteristiche come l’assenza di conflitti armati e una profonda sintonia con l’ambiente naturale, in una narrazione che assume tratti universali e pacifisti. Tali affermazioni, seppur non problematiche in sé, si discostano da una prospettiva storica in senso stretto e vanno comprese nel contesto di una comunicazione pubblica orientata a valorizzare la dimensione simbolica del *jinja* come luogo di memoria e augurio per la pace.

Nella terza pagina, il San Marino Jinja, definito come il “Giappone in Europa”, si presenta come luogo di incontro interculturale e simbolo di pace, con l’ambizione di diventare un punto di riferimento globale per la diffusione della cultura giapponese.

Un esempio emblematico che mi ha spinto a riflettere sulla possibilità di una resa efficace e culturalmente sensibile, in questa sezione, riguarda l’espressione “神社は古来、人の集う場所でもありました” (Da tempo immemore, i jinja sono stati luoghi di incontro tra le persone)”. Il termine *korai* 古来 rischia di restituire un’idea di atemporalità e potenzialmente essenzializzazione. Nonostante queste implicazioni concettuali, ho ritenuto necessario considerare il pubblico a cui l’opuscolo è destinato: un target ampio, eterogeneo e in gran parte privo di conoscenze specifiche sullo shintō o sulla cultura giapponese. In questa prospettiva, l’efficacia comunicativa e l’impatto immediato del testo risultano fondamentali per il raggiungimento della finalità divulgativa del materiale. Per questo motivo, ho assunto il rischio calcolato di tradurre il termine con l’espressione “fin dai tempi antichi”. Sono consapevole delle implicazioni teoriche di questa scelta, come la negazione della coesistenza descritta da Fabian, ossia «la tendenza sistematica a posizionare il referente (o i referenti) dell’antropologia in un Tempo altro rispetto al presente di chi produce il discorso antropologico» (Fabian in Faeta, 2011), e, di conseguenza, il rischio di cristallizzare il soggetto in un passato distante e atemporale.

Ho riflettuto a lungo sulle possibili alternative di traduzione, valutando formule più letterali o storicamente circoscritte. Tuttavia, ho scelto questa soluzione, poiché omettere il termine senza alterare il

significato dell'intera frase mi risultava impossibile. La decisione finale si è configurata come un compromesso tra fedeltà al contenuto originale e adattamento alle esigenze comunicative del contesto di ricezione. Sebbene questa scelta presenti criticità sul piano teorico, risponde a una logica di traduzione culturale situata, in cui ogni preferenza linguistica nasce da una rinegoziazione tra più fattori: la struttura semantica del testo di partenza, le intenzioni dell'autore originale, la funzione del testo di arrivo e le aspettative del pubblico destinatario.

Un'ulteriore criticità della sezione riguarda il termine *chūshinchi* 中心地, che si traduce letteralmente come “luogo centrale”. In giapponese, l'espressione può indicare un centro geografico o un nucleo simbolico. Nel testo originale, Tasuku esprimeva il desiderio che il San Marino Jinja potesse diventare un nuovo *chūshinchi* per la cultura giapponese a livello internazionale. La traduzione più diretta in italiano sarebbe “centro” o “capitale”. Tuttavia, nella mia opinione, “capitale” accentua un'idea di primato gerarchico e di competizione, producendo un tono asservito e potenzialmente trionfalistico. Per questo motivo, ho optato per la resa “centro”, mantenendo le virgolette, che si può riferire sia al luogo fisico del santuario ma anche al nodo relazionale coerente con l'immagine proposta precedentemente. In questo modo, il santuario non si presenta come un polo egemonico e di centralità esclusiva, ma come uno spazio di connessione. Ho volutamente mantenuto le virgolette in quanto visivamente si segnala al lettore come il termine vada inteso in senso figurato e non univoco, invitando a una lettura più riflessiva sottolineando l'apertura e la negoziabilità del concetto stesso.

Una riflessione particolare è nata dalla gestione dei soggetti collettivi, ヨーロッパ人 (*yōroppajin*) e 日本人 (*nihonjin*) presenti nella versione giapponese. Letteralmente, “gli europei” e “i giapponesi” nel contesto giapponese non comportano necessariamente connotazioni problematiche. Tuttavia, tradotte in italiano, queste espressioni appaiono totalizzanti, appiattendo le differenze interne ai gruppi e rafforzando logiche identitarie rigide. Pur essendo una soluzione complessa, ho preferito formulazioni più situate come “persone europee” e “persone giapponesi”, cercando di attenuare l'omogeneizzazione implicita nell'uso di categorie etnico-nazionali come “i giapponesi”.

Si tratta di una modifica minima ma imposta dalla necessità di rispettare il contenuto del testo originale. Ho cercato quindi di attenuare il rischio di una rappresentazione che potrebbe cadere in essenzialismi e contribuire a stereotipi. Questa consapevolezza nasce da cornici ideologiche come quella del *nihonjinron* (letteralmente “teorie sui giapponesi”), risalente al movimento *kokugaku*<sup>23</sup> del XVIII secolo ma che solamente dopo la fine della Seconda guerra mondiale si definisce e si sviluppa come tale. Si tratta di un

---

<sup>23</sup> Movimento che volle creare una nuova visione della storia in risposta all'influenza cinese, intesa come perdita di purezza e vitalità. Si tratta di un movimento eterogeneo, con diverse aree di interesse, che attraverso lo studio della letteratura antica, contrapposta ai classici cinesi, volle dimostrare come la realtà contemporanea non fosse autenticamente giapponese proprio a causa del contatto con la cultura cinese. Si distingue per la componente nativista, in cui venne enfatizzata un'idea di “indigenità” e l'orgoglio riguardo tutto ciò che poteva essere considerato originariamente giapponese (Hardacre, 2016).

discorso – nel senso foucaultiano del termine - che attraverso vari approcci, vuole dimostrare le qualità uniche della società giapponese, creando così delle generalizzazioni riguardanti la natura della cultura non curandosi di altri criteri come la classe, il genere, la provenienza rurale o urbana (Befu, 2001). In questo senso, l'uso di espressioni come “i giapponesi” e allo stesso modo “gli europei”, sia nel parlato che nella forma scritta senza l'ausilio delle virgolette, presuppone ignorare la pluralità fisiologica di ciascuna società, oltre che a rafforzare un'immagine dualistica del mondo, configurata attorno l'opposizione di un “noi” e un “loro”. In questa prospettiva, il mio adattamento linguistico, seppur marginale, intende essere attento alle implicazioni simboliche delle parole oltre che a configurarsi come atto politico.

Nella quarta ed ultima pagina dell'opuscolo sono riportate le informazioni pratiche per raggiungere il santuario, insieme ai riferimenti ai canali social ufficiali. Questa sezione, di natura funzionale, completa il quadro comunicativo del materiale, affiancando alle informazioni storico-culturali i dettagli necessari a favorire l'accesso fisico e digitale al luogo.

In un'analisi complessiva del testo, oltre alle difficoltà evidenti, emergono scelte linguistiche meno immediate, come l'uso di forme congetturali tipiche del giapponese (ad esempio ~でしょう, ~かもしれない). Nella resa italiana, le sfumature delle congetture tendono a dissolversi, poiché, oltre a indicare una possibilità o una supposizione, veicolano anche il posizionamento dell'emittente, modulando il grado di certezza e la relazione con il destinatario. Nel passaggio all'italiano, il rischio era rendere il tono del testo più assertivo e diretto rispetto all'originale. La questione delle congetture evidenzia come la traduzione richieda un lavoro interpretativo che vada oltre la semplice trasposizione semantica, cercando di preservare, quando possibile, la funzione relazionale e il tono comunicativo propri dell'originale.

In conclusione, l'analisi dell'opuscolo e delle scelte traduttive ad esso connesse ha evidenziato come, anche in un testo prevalentemente informativo e promozionale, entrino in gioco dinamiche complesse di rappresentazione e mediazione culturale. La necessità di garantire efficacia comunicativa verso un pubblico ampio e non specialista ha guidato molte delle decisioni linguistiche. In alcuni casi ho scelto di non tradurre termini per preservare la specificità culturale del concetto e invitare il lettore a confrontarsi con una dimensione culturale non immediatamente assimilabile. In altri casi, ho optato per una traduzione più libera, volta a garantire chiarezza e accessibilità, senza rinunciare a una riflessione critica che evitasse riduzioni essenzializzanti o stereotipate.

Il processo traduttivo in questo caso ha comportato l'adozione di diverse strategie, talvolta anche opposte tra loro. Ciò testimonia come non vi sia una tecnica traduttiva univoca o un modello rigido da seguire, bensì sia l'etnografo-traduttore a costruire consapevolmente un proprio “*bricolage*” metodologico, selezionando e combinando diversi approcci per dar vita a una strategia unica e contestualizzata. Ne emerge un quadro in cui la traduzione diventa parte integrante di un ampio processo di mediazione culturale: ogni scelta lessicale, adattamento di tono o di registro contribuisce a definire non solo il modo in cui il santuario

viene percepito dall'esterno, ma anche la posizione che esso occupa simbolicamente all'interno di reti di significato transnazionali.

La traduzione è uno spazio mediato e di negoziazione tra esigenze comunicative, strategie di rappresentazione e pratiche di posizionamento, in cui le voci dell'interlocutore e dell'etnografo contribuiscono attivamente alla costruzione del messaggio.

La ricezione dell'opuscolo bilingue è stata nel complesso positiva e ha evidenziato il valore dello strumento sia per il pubblico giapponese sia per quello italiano. I visitatori giapponesi hanno apprezzato la possibilità di trovare un testo che, pur adottato per un contesto europeo, manteneva riferimenti e lessico familiari. Il pubblico italiano, invece, lo ha colto come un'occasione per accedere a contenuti rituali e storici raramente disponibili in lingua, trovando nella versione bilingue un invito implicito al dialogo interculturale. È rilevante prendere in considerazione anche la materialità dell'opuscolo: come evidenzia l'antropologia degli oggetti ordinari (Appadurai, 1986), gli oggetti di uso quotidiano si rivelano depositari di micro-sedimentazioni di memoria. Molti visitatori hanno conservato l'opuscolo, sottolineandone il valore simbolico e affettivo: una volta portato a casa, continua a evocare e mantenere viva la memoria di ciò che hanno esperito durante il *matsuri*.

Questa riflessione introduce la sezione successiva, dedicata a un altro materiale tradotto e adattato durante il mio lavoro sul campo: un opuscolo contenente il programma del *reitaisai* del santuario. Se il primo testo analizzato aveva una vocazione informativa e promozionale, questo si colloca in un contesto



Figura 11. Banchetto allestito con varie brochure informative.

liturgico e performativo, richiedendo scelte traduttive maggiormente orientate alla resa di concetti religiosi e formule cerimoniali.

### 3.3.2 Tecniche comunicative opuscolo cerimoniale

Questo opuscolo ha avuto l'obiettivo di accompagnare gli spettatori durante lo svolgimento della cerimonia *reitaisai*, una delle cerimonie più importanti per un santuario che solitamente si tiene una volta all'anno. La cerimonia rappresenta un momento di particolare intensità simbolica e comunitaria, in quanto il legame tra divinità tutelare e la comunità si rinnova (Tokyo Jinjachō, n.d.).

La traduzione di questo materiale ha richiesto un approccio diverso rispetto all'opuscolo precedentemente analizzato, poiché non ha comportato una rielaborazione discorsiva o un'ampia mediazione culturale, bensì ha richiesto una particolare attenzione alla fedeltà terminologica. Il testo, infatti, vuole bilanciare l'aspetto di chiarezza didattica – ottenuta tramite spiegazioni semplici e dirette in italiano – e il rispetto per il linguaggio rituale originale mantenendo termini giapponesi come *shubatsu*, *kensan* e

しゅばつ  
1, 修祓 La purificazione  
お祭りの前に、神職が皆様をお清めいたします。  
Prima della cerimonia, un sacerdote purifica.

宮司一拝  
2, 宮司一拝 Un inchino per il Kami  
皆様も一緒に一拝をお願いします。  
Uniamoci insieme in un inchino, per favore.

みとびらかいひ  
3, 御扉開扉 Aprire la porta sacra  
本殿の扉を開きます。  
Ora verrà aperta la porta sacra.

けんせん  
4, 献饌 Offrire i cibi per il Kami  
神様にヨーロッパの食材をお供えします。  
Un sacerdote farà un'offerta di cibi europei ai Kami.

のりとそうじょう  
5, 祝詞奏上 Offrire la preghiera shintoista  
宮司が、世界平和と両国の友好を神様にお伝えます。  
Il sommo sacerdote trasmetterà ai Kami un desiderio di pace mondiale

Figura 12. La prima pagina dell'opuscolo cerimoniale.

*norito sōjō*. Questo equilibrio permette di non ridurre la cerimonia a una semplice descrizione, ma di trasmetterne il valore simbolico e la sua natura esperienziale.

Come si evince dal testo, i termini giapponesi sono accompagnati da *furigana* e da una traduzione esplicativa in italiano, offrendo al lettore la possibilità di confrontarsi con concetti culturali estranei senza banalizzarli o ridurli a categorie occidentali.

Le pagine descrivono la ritualità seguendo la sequenza cronologica della cerimonia, dalla purificazione iniziale all'offerta di cibi – in questo caso anche locali – fino alla preghiera finale; ogni fase è articolata in modo da esplicitare il rapporto tra azione rituale e significato sociale e “spirituale”.

Un esempio significativo di negoziazione lessicale tra Tasuku e me riguarda la resa del passaggio *tessen*, il momento in cui le offerte vengono ritirate dall'altare dopo la preghiera. La mia proposta iniziale, “rimozione delle offerte”, non convinceva il mio interlocutore giapponese, poiché il termine “rimozione” rischiava di trasmettere un'idea eccessivamente meccanica. La sua osservazione era fondata: conclusa la cerimonia, il cibo e il sakè offerti alla divinità tutelare del santuario vengono conservati per essere consumati dai partecipanti durante un banchetto sacro, detto *naorai*. Si tratta di un momento finale importante, in cui i partecipanti possono beneficiare della benevolenza dei *kami* e tornare a un comportamento più rilassato, rispetto allo stato di tensione mantenuto durante l'intera cerimonia (Yamaguchi, 2012). Questo momento di convivialità si è verificato anche in occasione del *matsuri*; per evitare fraintendimenti abbiamo quindi optato per il verbo “spostare”.

In generale, il *depliant* non si limita a trasmettere informazioni ma partecipa alla costruzione di un contesto rituale in cui si intrecciano elementi locali e globali e testimonia la vitalità dello shintō in ambiente transnazionale, rivelando al contempo dinamiche complesse di traduzione e mediazione.

### 3.3.3 La comunicazione digitale

Un aspetto che ho ritenuto rilevante, nell'ottica della traduzione culturale, riguarda la comunicazione digitale del San Marino Jinja. A differenza dei materiali stampati, i contenuti pubblicati sul sito ufficiale e sui canali social consentono di seguire gli eventi a distanza e di mantenere un contatto continuativo con il santuario al di fuori delle occasioni rituali in presenza. In questo contesto, la traduzione culturale si manifesta anche nella selezione e nella combinazione di immagini, didascalie e commenti, dove dimensione verbale e visiva cooperano per trasmettere un'immagine del santuario calibrata per pubblici differenti.

L'analisi comparata della versione giapponese e di quella italiana del sito ufficiale del San Marino Jinja offre un esempio di come sia attivo un processo di riformulazione e selezione dei contenuti generando due prodotti comunicativi diversi, pur riferendosi al medesimo luogo e alla stessa realtà.

Nella *homepage* giapponese, il santuario è introdotto in un registro fortemente istituzionale che si rivolge a un pubblico con una conoscenza pregressa del contesto shintō. Viene definito come “Primo jinja

autentico in Europa”, evidenziando in questo modo un primato simbolico rilevante. Le date presenti nel testo sono indicate secondo il calendario imperiale giapponese, che sottolinea l’appartenenza a un sistema temporale difficile da interpretare per un pubblico estraneo. A livello di contenuti, si fanno riferimenti espliciti alle vittime del terremoto e tsunami del Tōhōku del 2011, evento che ha motivato l’inserimento del santuario a San Marino, aggiungendo un forte valore commemorativo e onorario. Inoltre, viene menzionato il legame ufficiale di riconoscimento da parte del *Jinja Honchō*, l’ente centrale che coordina i santuari shintō in Giappone, rafforzando la legittimità e l’autorità “religiosa” del santuario.

In generale, il testo privilegia dettagli tecnici e liturgici configurandolo come un portale che porta avanti una comunicazione pensata per persone giapponesi, sacerdoti che conoscono il contesto rituale e simbolico senza bisogno di mediazioni o semplificazioni.

La versione italiana, pur attingendo alla stessa base informativa, si presenta come un prodotto narrativo e divulgativo pensato per un pubblico non specialista e “culturalmente” distante dallo shintō. Anziché ancorarsi al lessico e ai concetti tecnici giapponesi, si propone la definizione di *jinja* come “santuario scintoista”, accompagnata dalla spiegazione “lo scintoismo è come una filosofia...”, assente nella versione giapponese. Si tratta di un tentativo di riformulare lo shintō nei termini di un sistema di pensiero o di uno stile di vita, piuttosto che come “religione” nel senso occidentale del termine, al fine di avvicinare le differenze culturali tra i possibili lettori. Inoltre, emerge un costante richiamo all’accostamento shintō-natura, insistendo su un immaginario di armonia tra uomo e natura. Questa formulazione, se da un lato semplifica concetti complessi della cosmologia shintō, dall’altro produce un’immagine facilmente assimilabile dal pubblico europeo, in linea con una visione “eco-spirituale” oggi ampiamente condivisa.

Le informazioni storiche vengono filtrate attraverso un linguaggio evocativo e inclusivo: si presenta San Marino come “la Repubblica più antica del mondo” e si ribadisce l’assenza di guerre nella sua storia, elementi narrativi che si integrano nella retorica di pace e amicizia interculturale. I dettagli rituali specifici, quando compaiono, vengono resi in modo semplificato e immediatamente comprensibile.

La divergenza tra i due siti esprime dialettiche comunicative differenti basate su target di riferimento distinti. Se la versione giapponese si rivolge a un lettore che può apprezzare la collocazione del santuario in una rete transnazionale, la versione italiana vuole creare un ponte simbolico tra Giappone e San Marino enfatizzando valori condivisi come la pace e la natura.

Al contrario nella scelta del materiale visivo in entrambi i siti le immagini sono uguali: la cornice paesaggistica di San Marino, il Monte Titano in lontananza visibile dal *torii*, il santuario immerso nel verde della natura circostante, restituiscono una visione di un paesaggio bucolico ma anche in linea con l’ambientazione “tipica” di un santuario in Giappone. In questa prospettiva, è il testo a fornire il quadro interpretativo entro cui l’utente *online* attribuisce significato alle stesse immagini.

Un ulteriore sito che riporta informazioni inerenti al San Marino Jinja è quello del Podere Lesignano, agriturismo che ospita fisicamente il santuario. La sezione dedicata al Jinja, interamente redatta e disponibile solo in italiano, presenta il santuario come un monumento in memoria delle vittime del terremoto del Tohoku del 2011 e primo in Europa per essere “in stile shintōista”. Viene posto anche il messaggio del Presidente dell’Associazione di Amicizia Nippo-Sammarinese, Hideaki Kase, ad oggi scomparso il quale ribadisce lo shintō come una filosofia nativa giapponese e paragona i *norito* alle lodi al Signore di San Francesco d’Assisi. Questa comparazione vuole essere un tentativo per spiegare e avvicinare il lettore incuriosito allo shintō.

Il testo prosegue sottolineando l’“atmosfera incantata” del santuario e il modo in cui l’ambiente naturale circostante – colline, vigne, ulivi e lago – possa offrire ai visitatori un’esperienza di pace, lontana dalla frenesia quotidiana. Questa narrazione rinforza la visione di uno shintō come esperienza immersiva e idilliaca nella natura mediterranea. Allo stesso tempo, il sito tenta di spiegare diversi elementi chiave shintō come ad esempio il *torii*, porta di entrata all’area sacra; e si ribadisce come non sia corretto classificare lo shintō in qualità di religione, bensì rappresenta una dimensione unica di spiritualità fondata nell’armonia e nell’unione con la natura. Le immagini selezionate contribuiscono a questa descrizione e non solo: da un lato mostrano il santuario immerso nel verde, dall’altro ritraggono alcuni momenti rituali dell’inaugurazione, con la partecipazione di rappresentanti istituzionali di entrambi i Paesi. La comunicazione visiva riesce a trasmettere l’immaginario di un luogo di quiete e contemplazione ma anche quello di una legittimità e autorevolezza.

Un’ulteriore dimensione da considerare riguardo la comunicazione digitale è la pagina Instagram ufficiale del San Marino Jinja, per la quale ho contribuito nel correggere la grammatica italiana di qualche testo. Il profilo si configura come un’estensione della strategia comunicativa già osservata nel sito web, con un’enfasi sull’impatto visivo. Si privilegia l’accessibilità e la fruibilità per un pubblico eterogeneo, e le didascalie presenti sono trilingue – giapponese, italiano e inglese. Si è rivelato il canale di comunicazione più immediato per informare i visitatori riguardo il programma del *matsuri* 2025, e ha avuto un forte influsso divulgativo. Oltre a questo, il linguaggio visivo è costantemente caratterizzato da elementi come il *torii*, il paesaggio naturale sammarinese ed elementi usati durante i momenti cerimoniali. La comunicazione della pagina è a scopo promozionale e informativa, in cui vengono riformulati alcuni tratti per renderli comprensibili per un pubblico non giapponese. Quello di cui mi sono occupata è stata la cura dei testi per i *post* adatti a questo canale, quindi frasi concise e chiare che devono mantenere anche una certa solennità coerente con il messaggio che si vuole trasmettere. In quest’ottica, Tasuku ed io abbiamo scelto di mantenere i termini chiave in giapponese, inserendo tra parentesi brevi spiegazioni per facilitarne la comprensione. Un esempio riguarda il termine *omamori* che è stato reso come “amuleto giapponese”. L’accompagnamento visuale è stato di grande aiuto e impatto, tanto che le persone raggiunte il *matsuri*

sapevano già cosa aspettarsi. In questo caso sono state privilegiate l'immediatezza del linguaggio usato nei social; quindi, il tipo di traduzione applicato è stata strategica e mediata.

Allo stesso modo all'interno della pagina, è presente una narrazione che valorizza la storia di San Marino e che invita il pubblico non italiano a visitare la Repubblica. Questo canale riesce a coniugare due tipi di pubblico e si rivela sia come uno spazio di legittimazione interno verso la comunità giapponese che come strumento di mediazione culturale per una comunità esterna.

In conclusione, quando si tratta di traduzione culturale risulta significativo contemplare anche l'aspetto della comunicazione digitale in quanto vi è una continua rinegoziazione dei significati tramite la mediazione linguistica e visiva, a seconda del *target* di riferimento. Infatti, il sito web e il canale social Instagram del San Marino Jinja non sono solamente ausili tecnici utili per divulgare informazioni ma spazi concreti in cui si seleziona attentamente – dal testo alle fonti visive - cosa rendere visibile e cosa inaccessibile, soprattutto se inseriti un contesto transnazionale in cui si cerca di rendere più accessibili dei concetti lontani dal contesto di arrivo. Si tratta dello stesso processo attivato durante la creazione degli opuscoli bilingue precedentemente esposti: si applicano delle strategie di mediazione linguistica e culturale per avvicinare due contesti geograficamente e “culturalmente” lontani.

Come è stato sottolineato dagli studiosi Horst e Miller in *Digital Anthropology* (2012), il reame del digitale non è uno spazio astratto, ma è un contesto materiale, situato e culturalmente mediato in cui ogni utente che ne usufruisce lo plasma a seconda delle proprie aspettative, valori e delle relazioni che crea con esso. Con le proprie regole, tempi e modalità espressive delle piattaforme digitali, l'immaginario del pubblico viene modificato e predisposto a vivere l'esperienza in un certo modo. Nel caso del *matsuri*, i contenuti pubblicati sul social del santuario hanno generato delle aspettative specifiche nei visitatori, orientando la percezione dell'evento ancor prima della partecipazione diretta.

Per questo motivo, tutto il lavoro dedicato al confronto delle versioni in lingua giapponese e italiana del sito ufficiale del San Marino Jinja e l'aiuto nella traduzione italiana di alcuni post per l'account di Instagram, appartengono al campo di osservazione etnografica tanto quanto la traduzione avvenuta per gli opuscoli bilingue.

#### 3.3.4 *Comunicare dal vivo: momenti di mediazione dal matsuri*

In questa sezione conclusiva desidero soffermarmi su alcuni dei momenti più significativi di comunicazione diretta tra il team del santuario e il pubblico non giapponese durante le giornate del *matsuri*. L'obiettivo è quello di offrire degli esempi concreti in cui gli sforzi di traduzione culturale scritta si confrontano con la mediazione interattiva dal vivo, in cui tutte le categorie prese in esame entrano in gioco e vengono spiegate. Tasuku si è rivelato una figura fondamentale nel spiegare dal vivo la struttura e le funzioni degli elementi del *jinja*, facilitando l'interazione con il pubblico. Per un'analisi dettagliata delle

dinamiche di partecipazione durante il *matsuri*, si rimanda al Capitolo II. In questa parte mi concentrerò sulla presenza del divulgatore culturale giapponese Kenta Suzuki, che si definisce “ambasciatore della cultura giapponese” ed è seguito da un pubblico prevalentemente italiano. Il suo intervento – annunciato e promosso tramite i canali social ufficiali del San Marino Jinja – ha contribuito ad attrarre una parte dei visitatori.

Durante il suo intervento pubblico, Suzuki ha presentato una visione della cultura giapponese fortemente radicata nel rapporto con la natura. Ha presentato come le espressioni estetiche giapponesi più rappresentative riguardino concetti legati alla brevità, alla caducità e all’imperfezione. Ha sottolineato come questi elementi si radichino in una visione del mondo fondata su due fattori: il rapporto con la natura e la presenza delle “religioni” tradizionali. Suzuki ha spiegato come lo shintō si sia sviluppato in risposta alle caratteristiche geografiche e climatiche del Giappone, generando nei suoi abitanti un atteggiamento duplice di gratitudine e timore. L’arrivo del buddhismo nel VI secolo avrebbe contribuito poi a consolidare l’idea dell’impermanenza in chiave estetica e filosofica propria della cultura giapponese. A sostegno di questa visione, porta l’immagine della fioritura del ciliegio, simbolo di una bellezza effimera e transitoria.

Un ulteriore concetto affrontato riguarda l’*ikigai*, definito come “ragione di vita”, costituito dall’equilibrio tra ciò che si ama, ciò in cui si è competenti, ciò che è utile al mondo e ciò che può generare riconoscimento. Collegando il concetto a episodi della propria vita, Suzuki ha rivelato il suo codice etico, che orienta le sue scelte di vita e costituisce anche il nucleo motivazionale della sua attività divulgativa.

La narrazione, supportata da materiale visivo d’impatto e dall’uso di un linguaggio semplice e diretto, ha restituito un’immagine fortemente coesa e idealizzata del Giappone. Infatti, vi è una centralizzazione dell’accostamento natura e shintō. Se da un lato ciò rende fruibile e coinvolgente il messaggio pensato per il pubblico non giapponese, dall’altro introduce un rischio di essenzializzazione. Ogni atto comunicativo implica una selezione e una conseguente esclusione: il Giappone presentato è relegato ad alcune immagini dense di significato, mentre altri aspetti sono messi in secondo piano o del tutto omessi. D’altra parte, riuscire a collegare il proprio vissuto al concetto di *ikigai*, favorisce una rielaborazione in chiave contemporanea e situata. In questo modo, un sapere “autoctono” viene ripensato in chiave personale, diventando un dispositivo di autenticazione del sé che dà legittimità alla narrazione e la rende vicina al pubblico. Si attiva una negoziazione dinamica tra contesti, codici e aspettative differenti.

Il pubblico, composto da ventenni e da persone di generazioni più adulte, si è mostrato coinvolto e ricettivo durante l’intervento. Questo è stato favorito anche da una conoscenza pregressa del *content creator* e da una certa familiarità con il suo formato divulgativo. I visitatori hanno partecipato attivamente ponendo domande e commenti rispetto ai temi affrontati, generando un dialogo aperto e interessato. Ancora una volta concetti complessi sono stati resi accessibili tramite una narrazione personale e visiva, dimostrandosi efficace nel creare un dialogo tra contesto culturale di partenza e pubblico di arrivo.

In sintesi, l'intervento di Suzuki offre un esempio di mediazione interattiva dal vivo. Come nel caso della traduzione scritta, non si tratta di una operazione neutra: se da un lato il tipo di modalità divulgativa abbia facilitato la comprensione e invogliato la partecipazione, dall'altro rimane la criticità di una estrema semplificazione ed essenzializzazione dei concetti.

### 3.4 Conclusioni

In questo capitolo ho concentrato l'attenzione sull'aspetto linguistico e sulle pratiche di traduzione culturale emerse durante la mia ricerca sul campo. La lingua si è rivelata un elemento significativo in molteplici situazioni, non solo come mezzo di comunicazione, ma anche come spazio in cui si attuano continue negoziazioni di senso, scelte simboliche e strategie di mediazione tra contesti differenti.

Dalla ricostruzione storica dei concetti di "religione", shintō e *shūkyō*, fino all'analisi delle diverse forme di traduzione - non solo nei materiali scritti ma anche nella comunicazione digitale e negli interventi dal vivo - è emerso che la traduzione e la mediazione culturale si configurano come una soglia porosa attraversata da tensioni ma anche da possibilità di incontro.

L'esperienza sul campo ha evidenziato l'impossibilità di adottare un approccio universalistico e astorico di fronte a queste nozioni; è invece necessaria una continua interpretazione all'interno di contesti specifici, accompagnata da una consapevolezza critica delle implicazioni culturali e politiche che la loro traduzione comporta.

Tradurre non significa solo trasportare una nozione da un contesto all'altro, ma rappresenta un processo che deve necessariamente considerare gli attori sociali coinvolti: l'etnografo-traduttore, l'interlocutore e il pubblico di riferimento.

## Conclusioni

La ricerca etnografica condotta presso il San Marino Jinja ha confermato come esso costituisca un esempio paradigmatico di ibridazione culturale, in cui i confini tra “locale” e “globale” sono sfumati, dinamici e costantemente negoziati. Il primo capitolo ha messo in luce come il microstato di San Marino, pur nella sua marginalità geografica, abbia storicamente rappresentato uno spazio in cui libertà, ospitalità e negoziazione tra potere centrale e comunità locale hanno favorito l’incontro di persone, pratiche e simboli provenienti da contesti esterni. La Repubblica si configura come un laboratorio storico in cui si costruiscono continuamente relazioni tra “locale” e “globale” e il San Marino Jinja si inserisce in questa trama storica, non come replica di un modello giapponese ma come spazio vivo e aperto a interpretazioni differenti. Il secondo capitolo ha approfondito la dimensione rituale, dimostrando come il *matsuri* sia un dispositivo in grado di creare una *communitas* che sospende temporaneamente le distinzioni tra partecipanti e osservatori. La coordinazione dei corpi, il trasporto del *mikoshi*, il grido collettivo “*wasshoi*” e gesti condivisi come il suonare la Campana della Pace, iscrivono San Marino in una geografia transnazionale della pace e della memoria oltre che a consolidare legami sociali e simbolici. Il rito non è mai isolato ma articola simultaneamente esperienza corporea, pratica sociale e momento simbolico, in cui il confine tra il “locale” e il “globale” si dissolve, creando uno spazio in cui l'alterità può essere vissuta e compresa senza perdere la propria specificità. Il terzo capitolo ha dimostrato come la traduzione culturale e mediazione funzionino come soglie. La traduzione è un processo in cui i concetti sono costantemente negoziati, tenendo conto delle implicazioni culturali e politiche dei termini. Non si tratta di un processo unilaterale ma collettivo in cui etnografo-traduttore, interlocutore e pubblico, partecipano attivamente alla mediazione culturale che consente l’incontro di contesti diversi.

Da questa analisi emergono alcune conclusioni generali. In primo luogo, è chiaro come il San Marino Jinja sia uno spazio fluido di scambio, negoziazione e trasformazione dove ciò che chiamiamo “locale” e ciò che chiamiamo “globale” si intrecciano fino a diventare quasi indistinguibili. Lo spazio fisico, i rituali e la mediazione linguistica sono strumenti rilevanti per costruire comunità e significati condivisi, dimostrando come l’alterità possa essere vissuta senza perdere la propria specificità. Infine, l’approccio etnografico ha messo in luce come la relazione tra ricercatrice e interlocutori non possa essere univoca: la ricerca stessa si rivela essere un processo di apprendimento e mediazione continua grazie alla persistenza dei legami creati sul campo e le riflessioni inerenti ad esso. Infine, questo caso-studio cerca di restituire una visione antropologica della “religione” e ritualità in contesti di ibridazione culturale, evidenziando come sia possibile la generazione di nuove forme di comunità ed esperienza condivisa. Prendere in considerazione il confine come soglia ambivalente permette di cogliere le tensioni, le negoziazioni e le possibilità che emergono nei contesti interculturali, superando visioni statiche e dicotomiche di “locale” e “globale”. Il valore di questa ricerca risiede dunque nella capacità di mostrare come rituali, spazio e

mediazione linguistica possano funzionare come strumenti di dialogo interculturale, partecipando alla formazione di nuove modalità di comunità e di significato condiviso. Essa invita a ripensare la distinzione tra “locale” e “globale”, sottolineando come le pratiche culturali possano essere contemporaneamente radicate in un contesto specifico e aperte a influenze transnazionali.

Per questo filone di studio, sarebbe rilevante includere confronti con altri *kaigai jinja* presenti in Europa e in contesti di radicamento diasporico; ciò permetterebbe di ampliare le osservazioni riguardo l'evoluzione di pratiche e significati nel corso del tempo, oltre che a esplorare come i processi di traduzione culturale e mediazione plasmano il senso di appartenenza, comunità e memoria collettiva. L'adozione di un approccio comparativo e interdisciplinare, che coinvolga antropologia, studi religiosi, sociologia e studi sulla migrazione, sarebbe particolarmente efficace. Esso permetterebbe di individuare pattern ricorrenti o divergenze tra i diversi contesti e offrirebbe strumenti per comprendere le dinamiche di adattamento, resistenza e innovazione che caratterizzano la religiosità diasporica e la trasmissione culturale in contesti transnazionali.

In questi termini, il San Marino Jinja si conferma un laboratorio di mediazione culturale, dove strumenti interpretativi come il confine sono in grado di esplorare la complessità delle relazioni umane, sociali e simboliche nella contemporaneità. L'ibridazione culturale, in questo contesto, è concreta, esperienziale e significativa per chi la vive, osserva e interpreta.

## Riferimenti Bibliografici

- APPADURAI, A. ed. 1988. *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press.
- APTER, E., 2013. *World Literature: On the Politics of Untranslatability*. Verso Books.
- ASAD., T., 1999. Religion, the Democratic State, and Populism. *Social Research*, 66(2), pp.325-367.
- BAFFELLI, E., READER, I. & STEAMMLER, B, eds. 2011. *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*. Routledge, London.
- BATKALOVA, K. & GALIEV, A., 2016. Rites of passage in Japanese traditional culture. In: *The IAFOR International Conference on Japan & Japan Studies 2016: Official Conference Proceedings*.
- BAUDRILLARD, J., 1994. *Simulacra and simulation*. University of Michigan Press.
- BEFU, H., 2001. *Hegemony of Hegemony: an anthropological analysis of "Nihonjinron"*. Trans Pacific Press, Melbourne.
- BHABHA, H.K., 2012. *The location of culture*. Routledge.
- BOCKING, B., 1997. *A popular dictionary of Shinto*. Psychology Press.
- BOURDIEU, P., 2011. *Forme di Capitale*. Roma : Armando Editore.
- BUDEN, B., NOWOTNY, S., SIMON, S., BERY, A. & CRONIN, M. 2009. Cultural translation: An introduction to the problem, and responses. *Translation Studies*, 2(2), pp.196-219.
- CASTELLS, M., 2006. Globalisation and identity. *Transfer*, 1.
- CLIFFORD, G., 1987 *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- CSORDAS, T.J., ed. 1994. *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- DE CERTEAU, M., 2001. *L'invenzione del quotidiano*. Trad. di M. Baccianini.
- DELFICO, M., 1865. *Memorie storiche della Repubblica di S. Marino* (Vol. 1). G. Nobile.
- DERRIDA, J., VENUTI, L., 2001. What is a "relevant" translation?. *Critical inquiry*, 27(2), pp.174-200.
- DESSÌ, U., 2016. *The Global Repositioning of Japanese Religions: An Integrated Approach*. Routledge.

- DORO, R.A. & CRUCIANI, S., 2018. *La Repubblica di San Marino dalla guerra fredda alla globalizzazione. Le orazioni ufficiali tra relazioni internazionali, cultura, comunicazione politica (1948-2013)*. Bookstones.
- DOUGLAS, M., 2003. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- DUBUISSON, D., 1998. *L'Occident et la religion: Mythes, science et idéologie*. Éditions Complexe.
- FAETA, F., 2011. *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione della rappresentazione e della memoria*. Bollati Boringhieri, Torino.
- FUKASE, F. 2008. 'Religious Nationalism and the Making of Modern Japanese State', *Theory and Society*, 37(4), pp. 343-374.
- GELL, A. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Clarendon Press.
- HALSTEAD, N., 2008. *Ethnographic encounters. Positionings within and outside the insider frame*. Berghahn.
- HARDACRE, H., 2016. *Shinto: A History*. Oxford University Press, New York.
- HORII, M., 2018. *The Category of 'Religion' in Contemporary Japan: Shūkyō and Temple Buddhism*. Springer.
- HORST, H.A. & MILLER, D., eds. 2012. *Digital Anthropology* (1st ed.). Routledge.
- INGOLD, T., 2004. *Ecologia della cultura* (Vol. 16). Meltemi Editore srl.
- ISOMAE, J.I., 2014. *Religious discourse in modern Japan: Religion, state, and Shintō* (p. 500). Brill.
- JOSEPHSON, J.A., 2019. *The invention of religion in Japan*. University of Chicago Press.
- KING, W.L., 1998. Shintō. In: M. Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, pp.25-38.
- KLIEGER, P.C., 2012. *The microstates of Europe: Designer nations in a post-modern world*. Bloomsbury Publishing PLC.
- KNOTT, K., 2008. Spatial theory and the study of religion. *Religion Compass*, 2(6), pp. 1102-1116.
- KŌJI, S., 2010. A Concept of "Overseas Shinto Shrines": A Pantheistic Attempt by Ogasawara Shōzō and Its Limitations. *Japanese journal of religious studies*, pp.47-74.

- KURODA, T., 1981. Shinto in the History of Japanese Religion. *The Journal of Japanese Studies*, 7(1), pp.1-21.
- LIU, L.H., 1995. *Translingual practice: Literature, national culture, and translated modernity—China, 1900-1937*. Stanford University Press.
- MAEDA, T. 2018. Sekai no naka no jinja (4): Higashi Nihon Daishinsai no memoriaru de sōken Sanmarino Jinja: FESTIVAL CULTURALE GIAPPONESE ga reisei – Itaria no naka no chiisana kuni, Sanmarino Kyōwakoku. *Jinja hasshin = Jinja journal: jinja to jinja, jinja to sekai o musubu*, 4 (May–June), pp. 16–19.
- MAGRIS, C. 1997. *Microcosmi*. Milano: Garzanti.
- MALINOWSKI, B. (1923). ‘The problem of meaning in primitive languages’, in Ogden, C.K. & Richards, I.A. (eds.), *The Meaning of Meaning*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, pp. 451-510.
- MASON, P.E., 1993. *History of Japanese art*.
- MISUMI, T., 2020. 祭礼における共同性はいかにして可能か——東京圏の神輿渡御における町会——神輿会関係を事例として—— (*Sairei ni okeru kyōdōsei wa ika ni shite kanō ka: Tōkyō-ken no mikoshi tōgyō ni okeru chōkai–mikoshi-kai kankei o jirei to shite*) [Come è possibile la coesione nelle feste: Il rapporto tra associazioni di quartiere e gruppi del mikoshi nelle processioni della regione di Tokyo]. *ソシオロジ*, 64(3), pp.59-76.
- MIYAKE, T., 2014. *Mostri del Giappone. Narrative, figure, egemonie della dis-locazione identitaria*. Edizioni Ca’ Foscari - Digital Publishing, pp. 1-156.
- MOLENDIJK, A.L., 1998. *Religion in The Making: The Emergence of the Sciences of Religion*. Leiden: Brill.
- PINK, S., 2011. Multimodality, multisensoriality and ethnographic knowing: Social semiotics and the phenomenology of perception. *Qualitative research*, 11(3), pp.261-276.
- PLUTSCHOW, H., 2013. *Matsuri: The Festivals of Japan: With a Selection from PG O'Neill's Photographic Archive of Matsuri*. Routledge.
- RAVERI, M. 2006a. *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*. Venezia: Cafoscarina.
- RAVERI, M. 2014b. *Il pensiero giapponese classico*. Torino: Einaudi.
- ROBERTSON, R., 1992. *Globalization: Social theory and global culture*.

- ROTS, A.P., 2015 'Worldwide Kami, Global Shinto: the Invention and Spread of a "Nature Religion"', *Czech & Slovak Journal of Humanities*, (3).
- ROUDOMETOF, V., 2016. *Glocalization: A critical introduction*. Routledge.
- RUPERTI, B., *Storia del teatro giapponese 1: Dalle origini all'Ottocento*. Marsilio Editori spa.
- SAKAMOTO, K. & ISHII, K., eds. 2011 プレステップ神道学(Puresuteppu Shintōgaku) [ *Introduzione agli studi sullo Shintō*]. Tokyo: Kōbundō.
- SCHECHNER, R., 2017. *Performance studies: An introduction*. Routledge.
- SEATON, P., YAMAMURA, T., SUGAWA, A. & Jang, K., 2017. *Contents tourism in Japan: Pilgrimages to "sacred sites" of popular culture*. winst
- SHIMIZU, K., 2022. Overseas Shinto shrines.
- SIMPSON, A., 2022. On the identification and definition of microstates. *Journal of International Affairs*, 74(2), pp.67-80.
- SONODA, M., 1972. Matsuri: Hyōshō no kōzō. *Girei no kōzō*.
- STOLER, A.L., 2007. Affective states. *A Companion to the Anthropology of Politics*, pp.4-20.
- STRATHERN, M., 2004. *Partial connections* (No. 3). Bloomsbury Publishing PLC.
- TEEUWEN, M., 2002. From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape. *Japanese Journal of Religious Studies*, pp.233-263.
- THOMASSEN, B., 2016. *Liminality and the modern: Living through the in-between*. Routledge.
- TURNER, V., ABRAHAMS, R. and HARRIS, A., 2017. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Routledge.
- UGORETZ, K., 2022. Do Kentucky Kami Drink Bourbon? Exploring Parallel Glocalization in Global Shinto Offerings. *Religions*, 13(3), p.257.
- WILK, R., 2006. *Home cooking in the global village: Caribbean food from buccaneers to ecotourists*. Berg.
- WINSTON, L. King, 1987. In: M. Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- YAMAGUCHI, S., 2012. English-Japanese Shinto from an International Perspective. *T: Ebisu Kosho Publication Co.*

## SITOGRAFIA

GREEN SHINTO (2016) 'Foreign priests', *Green Shinto*. Disponibile all'indirizzo: <https://www.greenshinto.com/2016/05/08/foreign-priests/> [Consultato il 26 agosto 2025].

KOTOBANK (s.d.) コトバンク. Disponibile all'indirizzo: <https://kotobank.jp/> [Ultimo accesso: 20 settembre 2025].

MOTOSAWA, M. (s.d.) 'Tamagushi', in: *Kokugakuin University, Encyclopedia of Shinto*. Disponibile all'indirizzo: <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/?id=9629> [Consultato il 26 agosto 2025].

MUSEO DELL'EMIGRANTE (s.d.) *Centro Studi Permanente sull'Emigrazione – Museo dell'Emigrante [sito ufficiale]*. Disponibile all'indirizzo: <https://www.museoemigrante.sm/on-line/home.html> [Consultato il 26 agosto 2025].

SAN MARINO JINJA (s.d.) *San Marino Jinja [sito ufficiale]*. Disponibile all'indirizzo: <https://it.sanmarino-jinja.com/> [Consultato il 26 agosto 2025].

SAN MARINO RTV (2013) 'La Rupe del silenzio: itinerari dell'anima dentro San Marino', *San Marino RTV – Cultura*, 10 dicembre 2013. Disponibile all'indirizzo: <https://www.sanmarinortv.sm/news/cultura-c6/rupe-silenzio-itinerari-anima-dentro-san-marino-a101461> [Consultato il 26 agosto 2025].

SAN MARINO RTV. 2016. "Scolpendo la storia della libertà", dal Giappone l'omaggio artistico per San Marino. San Marino RTV, 23 dicembre. Disponibile all'indirizzo: <https://www.sanmarinortv.sm/news/cultura-c6/scolpendo-storia-liberta-giappone-omaggio-artistico-san-marino-a100865> [Consultato il 26 agosto 2025].

TORRESI, M., 2019. *Primato europeo per San Marino: primo matrimonio misto con rito scintoista, sposi Paolo Bandini e Akiko Yatani*. San Marino RTV. Disponibile all'indirizzo: <https://www.sanmarinortv.sm/news/cultura-c6/primato-europeo-per-san-marino-primo-matrimonio-misto-con-rito-scintoista-sposi-paolo-bandini-e-akiko-yatani-a173489> [consultato il 26 agosto 2025].

TRIBUNA POLITICA WEB, 2016. *Scolpendo la storia della libertà*. *Tribuna Politica Web – CulturArte*, 19 dicembre 2016. Disponibile all'indirizzo: <https://news.tribunapoliticaweb.sm/culturarte/2016/12/19/scolpendo-la-storia-della-liberta/> [consultato il 26 agosto 2025].

VISIT SAN MARINO. s.d. *Storia di San Marino*. Disponibile all'indirizzo: <https://www.visitsanmarino.com/pub2/VisitSM/contenuto/About-San-Marino/STORIA.html> [Consultato il 26 agosto 2025].

WPBA Tokyo, s.d. *WPBA Tokyo [sito ufficiale]*. Disponibile all'indirizzo: <https://www.wpbatokyo.com/> [consultato il 26 agosto 2025].



## Appendice

### INTERVISTA FRANCESCO VALENTINI

Interlocutore: Francesco Valentini

Data e luogo: 15/04/2025, Podere Lesignano

Metodo di rilevamento: Appunti

Durata: 1 ora

**Io:** Grazie per avermi dedicato un po' del suo tempo per la mia ricerca, ne sono davvero grata.

**Francesco:** Non ti preoccupare, sono aperto a queste iniziative. Ma dimmi, perché ti interessa del tempio? Come lo conosci?

**I:** Ho studiato giapponese a Ca' Foscari e mi sono sempre interessata alla dimensione della filosofia e religiosa. A lezione una volta avevano accennato all'esistenza di un santuario a San Marino e mi ha sempre incuriosita. Adesso sto studiando antropologia e ho pensato di condurre la ricerca proprio su questo.

**F:** Ah ma quindi parli il giapponese?

**I:** Parlare è una parola forte. Diciamo che me la cavo ma non parlandolo tutti i giorni si fa presto a dimenticarlo. Ma potresti dirmi qualcosa a riguardo del santuario? Perché proprio qui?

**F:** Lo abbiamo inaugurato nel 2014 ed è il primo in Europa. Era interesse personale di Manlio, l'ambasciatore, di aprire il Giappone al mondo. Infatti, non so se sai, ma a Düsseldorf, c'è la comunità giapponese più grande in Europa. San Marino poi è la Repubblica più antica del mondo e porta avanti gli ideali di pace e libertà. Per questo Manlio ha spinto verso questa direzione di inaugurare il tempio qui.

**I:** Come mai è stato scelto proprio il Podere Lesignano?

**F:** Quando è stato proposto il progetto si sono interrogati molto su dove inserire il tempio. Prima volevano metterlo nei dintorni dei castelli su in città, ma non sapevano esattamente dove. Dato che mio papà è amico dell'ambasciatore, gli ha proposto di metterlo qui visto che abbiamo tanto spazio.

**I:** Capisco la scelta di metterlo in una zona privata. Il paesaggio si presta anche per il santuario.

**F:** Esatto, è stato anche questo uno dei motivi che ha spinto a costruirlo qui. Visto che lo shintōismo è tutto legato con la natura. Sai, per la costruzione hanno dovuto estirpare un ulivo e poi lo hanno santificato come divinità. Il legno proviene tutto dal Giappone, poi sono scesi alcuni artigiani qui per tre giorni e lo hanno assemblato.

**I:** Deve essere stata una faticaccia. Ma all'interno della vostra realtà che valore assume il santuario?

**F:** È un onore avere il tempio qui. È un onore e la sua presenza da un valore aggiunto al luogo. La rende unica. Poi noi qui facciamo diverse cose inerenti al tempio. Si può adottare un ulivo: annualmente si paga una cifra e poi noi mandiamo in Giappone un set con una piccola anfora romana, l'olio e istruzioni per fare il pinzimonio. La stessa cosa con il vino prodotto da noi. Lo scegliamo in base al palato giapponese, quindi leggero sui 14, 15 gradi. L'etichetta cambia di anno in anno in base al calendario dello zodiaco. Quest'anno è il serpente, se non sbaglio. Ogni anno vengono scelti degli artisti sammarinesi o giapponesi. Produciamo il vino grazie al consorzio vino dello Stato e poi il vino è reperibile non solo per i singoli ma anche in alcuni punti vendita in Giappone.

**I:** È molto interessante questa iniziativa di vicinanza che portate avanti. Ma dimmi, chi visita il santuario?

**F:** Passa diversa gente. Alcuni quando finiscono di fare una passeggiata nei dintorni passano per stare un momento in tranquillità. Altri invece vengono qui apposta perché sono incuriositi. Dipende dal periodo ma ci sono persone che visitano.

**I:** Ma dell'Associazione di Amicizia Giappone – San Marino che mi sai dire?

**F:** L'Associazione si sta consolidando pian piano. È composta da sammarinesi e giapponesi e si comunica in inglese tra tutti i membri. Non ci sono problemi di comunicazione, anzi. Prima c'era un sacerdote sammarinese, Francesco Brigante, un vero *shintō lover* nonostante abbia un albergo su in città. Faceva parte dell'associazione ma poi ha fatto dei brutti scherzi e quindi ora non c'è più.

**I:** Infatti avevo letto in un articolo di come lui fosse un sacerdote qui e mi domandavo come avesse potuto esserlo, visto che comunque bisogna seguire un percorso come il “nostro seminario” per intenderci.

**F:** Diciamo che poi non è stato il benvenuto. Ma tu sapevi che qui c'è stato un matrimonio shintōista?

**I:** Davvero?

**F:** Sì, non ricordo in che anno ma è una coppia che vive qui a San Marino. Se sei stata in città capisci subito dove abitano perché appena a una finestra c'è una bandiera giapponese. Loro sono musicisti. Lui è italiano, mentre lei è giapponese. Se vuoi ti passo i loro contatti se ti può essere utile per la ricerca.

**I:** Sì, sarebbe molto interessante intervistarli. Grazie mille.

**F:** Figurati. Sto pensando a cosa altro potrebbe interessarti. Ah, sì. Un anno e mezzo fa abbiamo piantato questo albero di caco grazie a un'associazione di Brescia. Si dice sia un albero di seconda generazione sopravvissuto alla bomba nucleare di Nagasaki. Ci sono diverse piante come questa in giro per il mondo, proprio come segnale di pace. È come se il mondo fosse un museo per la pace, e questo tipo di albero mi ricordo il cipresso di San Francesco. Attraverso una pianta la libertà e pace sono veicolati.

**I:** Non avevo sentito parlare di questa iniziativa, sembra molto bella. Ti ringrazio per tutte le informazioni.

**F:** Non ti preoccupare. Io sono sempre disponibile, ci vediamo a maggio, se ci sei per il matsuri.

**I:** Certo ci sarò! Grazie.

## INTERVISTA JINGŪJI YOSHIMOTO

Interlocutore: Jingūji Yoshimoto, sacerdote capo del San Marino Jinja

Data e luogo: 26 maggio 2025, San Marino Jinja

Metodo di rilevamento: Appunti

Durata: 1 ora

**Io:** 祭りはどのように進みましたか？ご満足されていますか？

**Jingūji:** 今回は、まつり実行委員会の小谷氏と小坂氏が中心となり、神事だけでなくイベント全体を統括する形で進行いたしました。私にはイタリア語力が十分でなく、宮司として適切な采配が行き届かなかった点は反省しております。しかし、サンマリノやイタリアをはじめ、欧州各地の多くの方々から「良かった」とのお言葉を頂戴し、おおむね満足しております。

**I:** 困難や改善すべき点はありましたか？

**J:** 最大の課題は言語面でした。関係者との連絡を小坂氏に頼り切ってしまう、宮司としての役割を十分に果たせなかったと痛感しております。来年に向け、イタリア語で円滑に意思疎通できるよう語学力を高めてまいります。

**I:** ここサンマリノの祭りと日本の祭りにはどのような違いがありますか？

**J:** 神事そのものは日本で斎行する場合とまったく同じ作法で執り行います。ただし海外では神社との関わりが薄い方が多いため、誤解がそのまま広まらないよう、一層慎重に祭典を斎行いたしました。

**I:** 特に神道を知らない方々の反応はいかがでしたか？

**J:** イタリアからお越しになった母子が、御霊を神社へお戻りする祭典に偶然参列され、深い感動のあまり涙ぐまれるご様子が印象的でした。

**I:** 祭りを日本人でない方にどのように説明されますか？

**J:** 日本の祭りは単なる祝宴ではなく、自然の恵みに感謝し、神々へ祈りを捧げる行事です。日本の「神」は自然や生活に宿る霊的存在とされ、祭りはそれらをお迎えし、地域の人々が心を一つにして絆を深める場でもあります。神道と自然との関係を日本人でない方にどのように説明されますか？

**I:** 神道と自然との関係を日本人でない方にどのように説明されますか？

**J:** 神道では西洋の一神教とはちがい、山や川、木などの自然のあらゆるものに神が宿ると考えます。このため多くの祭りは自然の恵みに感謝し、豊かな実りを願う祈りが中心です。

たとえば日本語には「いただきます」「ごちそうさま」という言葉があります。

「いただきます」は目の前のご飯を通じて、自然の恵みやそれを作ってくれた人、動植物の命に「ありがとう」を伝える合図です。昔から日本人は食卓で手を合わせ、命のバトンを感じ取ってきました。明日も生きるはずだった動植物の命と、我々が明日も生きるための命の交換の儀式、お祭りだと考えます。

**I:** サンマリノ神社の今後について、どのような願いをお持ちですか？

**J:** ヨーロッパで常設神職を擁する唯一の神社として、多くの方々の心の拠り所となれるよう努めてまいります。将来的には私自身が常駐し、より深く地域に根ざした活動を展開したいと考えております。

Trascrizione in italiano:

**Io:** Come si è svolto il matsuri? È soddisfatto?

**Jingūji:** Questa volta la signora Kotani e il signor Kosaka del comitato organizzatore del matsuri hanno assunto il ruolo di coordinatori non solo della cerimonia shintōista, ma dell'intero evento. Io non

dispongo di una competenza adeguata della lingua italiana e rifletto sul fatto di non essere riuscito, come sacerdote, a svolgere pienamente la mia funzione di direzione. Tuttavia, ho ricevuto da parte di molte persone provenienti da San Marino, Italia e altre parti d'Europa parole di apprezzamento, e nel complesso mi ritengo soddisfatto.

**I:** Ci sono state difficoltà o aspetti da migliorare?

**J:** La sfida maggiore è stata quella linguistica. Mi sono affidato completamente al signor Kosaka per i contatti con gli interlocutori, e ho sentito con forza di non essere riuscito a svolgere appieno il mio ruolo sacerdotale. In vista del prossimo anno, intendo migliorare le mie competenze linguistiche per poter comunicare con maggiore fluidità in italiano.

**I:** Quali differenze ci sono tra il matsuri qui a San Marino e quelli in Giappone?

**J:** La cerimonia religiosa in sé viene officiata con gli stessi riti di quando si celebra in Giappone. Tuttavia, poiché all'estero molte persone hanno un legame meno stretto con i santuari, ho prestato particolare attenzione a condurre il rito con la massima cura, affinché non sorgessero fraintendimenti destinati a diffondersi.

**I:** Come hanno reagito in particolare le persone che non conoscono lo shintō?

**J:** Mi ha colpito la reazione di una madre con il figlio, venuti dall'Italia, che assistito per caso alla cerimonia di restituzione delle anime al santuario. Sono stati profondamente commossi, fino alle lacrime.

**I:** Come spiegherebbe un matsuri a chi non è giapponese?

**J:** I matsuri non sono semplici festeggiamenti, ma momenti in cui si esprime gratitudine per i doni della natura e si innalzano preghiere alle divinità. Nella visione giapponese, i kami sono presenza spirituali che dimorano nella natura e nella vita quotidiana. Il matsuri è l'occasione per accoglierli e, nello stesso tempo, un momento in cui la comunità si riunisce, rinsaldando i legami tra le persone.

**I:** Come descriverebbe la relazione tra lo shintō e la natura a chi non è giapponese?

**J:** Lo shintō, a differenza delle religioni monoteiste occidentali, considera che le divinità dimorino in ogni elemento naturale: montagne, fiumi, alberi. Per questo la maggior parte dei matsuri si concentra sulla gratitudine per i doni della natura e sulle preghiere per un raccolto abbondante. Ad esempio, in giapponese esistono le espressioni itadakimasu e goshisosama. Itadakimasu è il segnale con cui si ringrazia, attraverso il cibo che si ha davanti, la natura, le persone che lo hanno preparato e le vite di piante e animali sacrificate. Fin dall'antichità, i giapponesi hanno unito le mani a tavola, percependo questo passaggio di vita come una staffetta di esistenze. È uno scambio rituale di vite: quelle degli

animali e delle piante che sarebbero vissuti domani, con la nostra vita che può continuare anche domani. Ed è proprio questo che considero un matsuri.

**I:** Quali sono i suoi auspici per il futuro del santuario di San Marino?

**J:** In quanto unico santuario in Europa con un sacerdote, desidero che possa diventare un punto di riferimento spirituale per molte persone. In futuro vorrei risiedere qui permanentemente, così da sviluppare attività più radicate nel territorio.

## INTERVISTA ŌZEKI MITSUTSUGU

Interlocutore: Ōzeki Mitsutsugu, sacerdote del santuario Mihashira, Fukuoka.

Data e luogo: 26 maggio 2025, San Marino Jinja

Metodo di rilevamento: Appunti

Durata: 1 ora

**I:** 祭りはどのように進みましたか？ご満足されていますか？

**Ōzeki:** 日々神社にて奉仕している身としては、本来の祭祀の意義とは違った形であったため、少し混乱しました。形式上は滞りなく進んだと思いますが、祭祀の本義を果たすには改善の余地がございます。

**I:** 困難や改善すべき点はありましたか？

**Ō:** 祭祀とお祭りをはっきり区別する必要があると感じました。

日々日本の神社で奉仕している神主が、祭祀の本義を護り厳かに行う必要があると感じます。

**I:** ここサンマリノの祭りと日本の祭りにはどのような違いがありますか？

**Ō:** どのように表現したらよいか言葉に困りますが、

英語で言えば「ritual」と「festival」の違い？でしょうか。

**I:** 特に神道を知らない方々の反応はいかがでしたか？

**Ō:** 自分たちの宗教と違った信仰を知ることへの深い興味を感じました。

遠方より参拝に来て下さった方へ何人かお話をお聞きましたが、日本人より細かく日本の信仰について調べて下さる方も多く感激いたしました。

ただ、やはり神道を宗教と捉えている方が多いように感じます。

そして、どんなに宗教ではないと伝え、理解を深めて頂いたとしても、根本的な価値観が伝わりづらいように感じました。

とはいえ、そのこと自体も私は神道の良さであり、答えが導きだせないところも魅力に感じております。

**I:** 祭りを日本人でない方にどのように説明されますか？

**Ō:** 前述しましたが、一言でいえば「ritual」と「festival」の違いでしょうか。

そして、個人的な祈りや感謝をする場でなく、その神社が存在する地域全体の発展やそこに住む人々の繁栄を祈り、

地域を護ってきてくださったご先祖様への感謝をする場が祭祀と考えています。

**I:** 神道と自然との関係を日本人でない方にどのように説明されますか？

**Ō:** 難しいですね。

「今、ここに在ることへ感謝をする」ことでしょうか。

日本にある自然、人や毎日の生活に対して全て。

**I:** サンマリノ神社の今後について、どのような願いをお持ちですか？

**Ō:** サンマリノ地域の皆様を愛し、愛され長く存続してくれることを願っております。

そのために、しっかりと神社としてあるべき祭祀を続け、守られていくことを願います。

## Trascrizione in italiano

**Io:** Come si è svolto il matsuri? È rimasto soddisfatto?

**Ōzeki:** Dal punto di vista di chi presta servizio quotidianamente al santuario, poiché si è svolto in una forma diversa dal vero significato della cerimonia rituale, sono stato un po' confuso. Formalmente credo che sia proceduto senza intoppi, ma per adempiere pienamente al vero scopo del rituale ci sarebbe spazio per dei miglioramenti.

**I:** Ci sono state difficoltà o aspetti da migliorare?

**Ō:** Ho sentito la necessità di distinguere chiaramente tra rituale, saishi, e matsuri. I sacerdoti che servono quotidianamente nei santuari giapponesi devono proteggere il vero significato del rituale e celebrarlo in modo solenne.

**I:** Quali differenze ci sono tra i matsuri qui a San Marino e quelli in Giappone?

**Ō:** Fatico a trovare le parole giuste per esprimermi, ma in inglese potrebbe essere la differenza tra “ritual” e “festival”.

**I:** Qual è stata la reazione delle persone che non conoscono lo shintō?

**Ō:** Ho percepito un profondo interesse verso la conoscenza di una fede diversa dalla propria. Alcune persone venute da lontano mi hanno parlato e ho avuto modo di ascoltare; molti di loro hanno studiato con più attenzione la fede giapponese rispetto ai giapponesi stessi, e questo mi ha commosso. Tuttavia, ho avuto l'impressione che molti continuino a percepire lo shintō come una religione. E anche se spieghiamo che non è una religione e cerchiamo di approfondire la loro comprensione, sembra difficile trasmettere i valori fondamentali. Ciò nonostante, considero questo aspetto una qualità dello shintō: il fatto che non ci sia una risposta univoca è parte del suo fascino.

**I:** Come spiega il matsuri a chi non è giapponese?

**Ō:** Come detto prima, direi in una parola la differenza tra “ritual” e “festival”. Non si tratta di un momento per preghiere o ringraziamenti personali, ma di un'occasione per pregare per lo sviluppo dell'intera comunità in cui il santuario esiste e per la prosperità delle persone che vi abitano, e per esprimere gratitudine agli antenati che hanno protetto la regione. Questo è ciò che considero il vero significato del rituale.

**I:** Come spiega la relazione tra shintō e natura a chi non è giapponese?

**Ō:** È difficile da spiegare. Probabilmente direi: “essere grati per il fatto di esistere qui e ora”. Essere grati per la natura in Giappone, per le persone e per la vita quotidiana.

**I:** Quali sono i suoi desideri per il futuro del santuario di San Marino?

**Ō:** Spero che continui a esistere a lungo, amando e essendo amato dalla comunità di San Marino. A tal fine, desidero che vengano continuati e protetti i rituali così come devono essere celebrati in un santuario.

## INTERVISTA SUZUKI KENTA

Interlocutore: Suzuki Kenta, content creator

Data e luogo: 4/07/2025, Google meet

Metodo di rilevamento: Appunti

Durata: 40 min.

**Io:** Durante il matsuri di San Marino ha parlato delle differenze tra giapponesi e italiani. Può spiegare meglio cosa intendeva?

**Suzuki:** In Giappone il concetto di bellezza è legato a emozioni persistenti, imperfezione, irregolarità, brevità e caducità. Questi elementi sono interconnessi e rappresentano alcune delle espressioni estetiche più tipiche della nostra cultura. La percezione della bellezza nasce da due fattori principali: la gratitudine verso la natura per le sue benedizioni e il timore delle forze incontrollabili della natura. Lo shintōismo, nato come venerazione della natura, è diventato alla base del pensiero giapponese. Con l'arrivo del buddhismo nel VI secolo, si è consolidata l'idea di *mujo*, l'impermanenza, come chiave estetica e filosofica. La bellezza è quindi percepita nella fragilità e nella caducità della vita, simbolicamente rappresentata dalla fioritura del ciliegio. I giapponesi amano i ciliegi perché vi si riconoscono: percepiscono l'impermanenza nella transitorietà della loro bellezza effimera.

**I:** Ha citato il concetto di *ikigai*. Cosa significa per lei e perché lo ha menzionato?

**S:** In Giappone esiste un concetto che aiuta a cercare la propria ragione di vita, chiamato *ikigai* – letteralmente “vita” e “valore/ragione”. Ognuno cerca la propria via per raggiungere appagamento e soddisfazione. Spesso però ciò che gratifica interiormente non coincide con i risultati concreti, generando frustrazione. L'*ikigai* insegna l'importanza di conoscere sé stessi e di trovare equilibrio tra quattro pilastri: ciò che sappiamo fare bene (espressione del nostro essere), ciò di cui il mondo ha bisogno (riconoscimento esterno), ciò per cui possiamo essere ricompensati e ciò che amiamo. L'equilibrio tra questi elementi facilita la realizzazione personale, riducendo l'influenza del giudizio esterno. Ho citato *ikigai* anche in relazione alla mia esperienza personale: dire “no” allo show televisivo “Grande Fratello” è stata una grande sfida. La mia coerenza, il mio *ikigai* e la mia individualità guideranno il mio percorso futuro. Credo che seguire la propria unicità possa anche ispirare i giovani a trovare un ambiente in cui sviluppare e affinare la propria individualità.

**I:** Ha parlato del rapporto tra shintō e natura. Può spiegare in modo semplice cosa intende?

**S:** Lo shintōismo si è sviluppato anche grazie alla geografia del Giappone: un arcipelago con oltre il 70% della superficie coperta da foreste e un clima molto variabile. Montagne, oceani e temperature diverse hanno reso la natura sia generosa sia minacciosa. Fin dall'antichità, i giapponesi hanno vissuto con soggezione di fronte a tsunami, terremoti e frane. La gratitudine per le benedizioni della natura e la consapevolezza della sua forza incontrollabile hanno portato al culto di divinità che incarnano oltre otto milioni di caratteristiche naturali. Lo shintōismo ha radicato nei pensieri degli antichi giapponesi un senso estetico legato al cambiamento e alla transitorietà della natura. La bellezza nasce così dalla vicinanza alla natura e dalla percezione del suo continuo mutare.

**I:** Quando prepara contenuti per il pubblico italiano (video, conferenze, ecc.), su quali aspetti si concentra di più?

**S:** Quando creo contenuti, cerco innanzitutto di spiegare in modo chiaro la concezione profonda della cultura giapponese, semplificando concetti complessi tramite la scelta di parole adeguate e una costruzione dello script che renda tutto comprensibile. Ritengo fondamentale mostrare rispetto verso il pubblico, verso altri influencer e, soprattutto, verso le culture di Giappone e Italia. Cerco di mantenere coerenza nel mio ruolo, consapevole di essere un divulgatore culturale sui social e non un professore. Per garantire l'affidabilità delle informazioni, seleziono con attenzione le fonti e le cito il più che posso, cercando anche di reperire contenuti direttamente da persone affidabili, come maestre di cerimonia del tè, sacerdoti shintōisti, monaci buddhisti o artigiani tradizionali, ad esempio, i forgiatori di katana. In questo modo ogni contenuto diventa una mediazione culturale pensata, rispettosa e credibile.

## INTERVISTA PAOLO BANDINI

Interlocutore: Paolo Bandini

Data e luogo: 15/07/2025, Google meet

Metodo di rilevamento: Appunti

Durata: Un'ora e venti minuti.

**Io:** La ringrazio per aver risposto e mi dispiace se sono sembrata insistente.

**Paolo:** Non ti preoccupare, a volte è l'unico modo per parlarci visto che siamo sempre un po' sparsi. Ma volevo sapere: come ti è venuta l'idea di occuparti di queste cose? Perché a molti non interessa il matrimonio shintōista a San Marino

**I:** Come le avevo accennato, ho studiato giapponese alla Ca' Foscari. E già dai primi anni si sapeva del San Marino Jinja, ma nessuno ha ancora scritto nulla a riguardo. Ora sto studiando antropologia culturale e dovevo fare una ricerca sul campo per la tesi: non avendo la possibilità di andare in Giappone, ho ripensato a San Marino. Sono andata, ho conosciuto i proprietari del Podere, sono stata per il matsuri di fine maggio e ho incontrato tutto l'entourage giapponese.

**P:** Come ti è sembrato il gruppo?

**I:** Ho notato delle differenze interne: ci sono persone di generazione più vecchia che hanno una "mentalità" più rigida per certe cose, mentre i giovani si danno da fare. Non ho trovato un gruppo omogeneo. Lei ha anche legami personali con il Giappone, giusto?

**P:** Sì, mia moglie è giapponese. Sono interessato allo shintōismo e buddhismo da quando ero ragazzo; ho commerciato con il Giappone per oltre vent'anni; quindi, conosco il paese e i giapponesi. Dicono di essere grandi lavoratori; personalmente li trovo spesso lenti nell'approccio perché focalizzati sul fare bene una cosa per volta. Se ami il Giappone, quando lo visiterai vedrai templi bellissimi, parchi naturali interessanti e una popolazione molto gentile. Ma tu ti interessi anche di altre religioni?

**I:** Sì in generale. Ma studiando giapponese mi interessava soprattutto lo shintō.

**P:** Capisco.

**I:** Va bene, allora andiamo alle domande. Volevo capire come è nata la Casa della Musica, il vostro negozio che ho potuto vedere a San Marino.

**P:** Nel 2012 avevo presentato un progetto per la Casa della Musica e il Museo del Violino, volevo costruire un progetto simile a Osteria delle Dame di Bologna. Mi dissero che non era il momento politico adatto. Passano quattro anni e mezzo, e nel 2016 mi chiamano quelli dello Stato dicendomi di venire. Io rispondo che stavo partendo per l'Ungheria, dove avevo già trasferito il progetto. Mi contattano di nuovo, facendomi domande ripetitive e alla fine concordiamo sui termini. Mi permettono di realizzare il progetto ma inizialmente non voleva concedere le residenze. A quel punto ho insistito e il consiglio modifica la legge 164bis per concedermi una residenza per alti meriti culturali. Eravamo gli unici residenti con questo riconoscimento a San Marino, oltre alla Callas negli anni '50. Così dicembre del 2016, ci trasferiamo e quel Natale è stato particolare. Eravamo invitati a pranzo e cena tutti i giorni da tutti. Non ce la facevo più. Tutto sommato i sammarinesi mi hanno conquistato: un popolo ruvido, come i montanari – isolani di montagna, con ansia e angoscia – ma nei confronti di questa coppia strana, mista, si sono comportati benissimo, amicalmente, pur nel loro rigore. Ancora oggi resto sorpreso ma sono contento di essere qui. Negli anni abbiamo organizzato diverse attività per dimostrare che non ci occupiamo solo di musica classica, invitando molto artisti i miei vecchi amici di Bologna

**I:** Quindi lei non è originario di San Marino?

**P:** No, sono italiano, nato a Forlì, vissuto 40 anni a Bologna. Grazie a questa iniziativa, ho ottenuto la residenza a San Marino. Lo Stato ci ha fornito un indirizzo gratuito per tre anni, con possibilità di acquisto a prezzo ridotto.

**I:** Nota interessante. Ma volevo chiederle, come è stato celebrare il vostro matrimonio al jinja?

**P:** I segretari di Stato ci hanno chiesto dove avremmo celebrato il nostro matrimonio e abbiamo risposto che saremmo tornati a Kyoto per sposarci lì. Mentre loro hanno proposto di tenere la cerimonia qui a San Marino. Ci siamo lasciati convincere nonostante mia moglie non avesse molti invitati il giorno della cerimonia. Alla fine, abbiamo organizzato e come testimone di mia moglie c'era un rappresentante della casa imperiale giapponese con il titolo Noshimoto-no-Miya, mentre come mio testimone il Ministro della Cultura e un numero ristretto di persone, come prevede il rito shintōista.

**I:** Com'è stato celebrare il matrimonio lì?

**P:** La cerimonia ha un rituale complesso. La presenza di un dignitario della casa imperiale giapponese non è trascurabile, soprattutto perché il tempio stesso è legato al ricordo del grande tsunami, quindi ha valori

simbolici significativi. Il jinja è modesto ma il sacerdote ha preparato la poesia rituale, un rotolo in cui esprime concetti e benedizioni alla coppia.

**I:** E il giorno della cerimonia?

**P:** Era giugno, circa 36-37 gradi. Akiko indossava il kimono formale da nubile, con maniche lunghissime e ci è voluta una maestra di kimono da Milano per vestire lei e sua madre. Era un lavoro lungo, faticoso, ma bellissimo. Il mio costume era più leggero, ma comunque impegnativo. La cerimonia è stata emozionante.

**I:** Qual è ora il vostro rapporto con il santuario?

**P:** Per Akiko è molto significativo: partecipa ai rituali dello shintō e anche recentemente ha fatto preghiere per eventi importanti, come la morte di sua zia. Il suo jinja di riferimento è qui.

**I:** C'è un custode fisso?

**P:** No, non c'è un custode permanente. Il Jinja viene curato da noi, è un impegno personale e un ricordo dell'ambasciatore Manlio Cadelo, nostro amico. Quando viene, ci coordiniamo per le manutenzioni o per eventi, come l'installazione della Campana della Pace.

**I:** Immagino che gestire un Jinja in un microstato come San Marino abbia le sue difficoltà.

**P:** Sì, le risorse sono limitate e bisogna pensare ai problemi di uno Stato piccolo. Per esempio, il reddito pro capite a San Marino è di circa 42 mila euro l'anno, mentre a Milano è inferiore, ma con altre dinamiche. Anche se sono un giornalista indipendente, che tende a seguirti tutto da vicino, ho imparato presto a muovermi con discrezione. San Marino è una realtà particolare: 62 chilometri quadrati, circa 32.000 abitanti, di cui circa 6.000 lavorano per lo Stato.

**I:** Capisco.

**P:** Ci sono molte opportunità, ma bisogna capire come muoversi.

**I:** Immagino. E come vivete, come coppia italo-giapponese, all'interno di questa piccola comunità?

**P:** Il segreto è semplice: fai le cose, ma lascia che gli altri le scoprano, senza pubblicizzarle. Così eviti invidie o tensioni. Appena arrivati, il ministro della Cultura mi suggeriva idee, e io dopo due giorni gli rispondevo: "Già fatto". Dopo un po', mi disse: "Bisogna procedere con un passo più lento, per allinearsi ai tempi dello Stato". Ho capito: o sai fare le cose subito o non vai da nessuna parte. Quindi manteniamo un profilo basso.

**I:** Quindi all'inizio c'è stata diffidenza?

**P:** Non proprio diffidenza. All'inizio c'era curiosità. I primi dieci giorni eravamo accolti con entusiasmo. Ricordo, il 24 dicembre, siamo stati invitati a pranzo dalla prima persona che abbiamo conosciuto, Danilo, del supermercato davanti a casa. Due "strani" in una famiglia: assolutamente ben accolti.

**I:** Capisco. E la vita quotidiana?

**P:** Siamo stati assorbiti dalla comunità, pur mantenendo un profilo basso. In pratica, siamo una specie di mascotte della città, infatti ad ogni cambio di Capitani Reggenti, che avviene ogni sei mesi, organizziamo un concerto per loro. Non c'è mai stato astio e se ci fosse stato, ce ne saremmo già andati.

**I:** Quindi siete stati accettati, nonostante la particolarità della vostra situazione.

**P:** Esatto. Ho potuto anche rinnovare la mia iscrizione all'Ordine dei Giornalisti, non in Italia ma a San Marino anche come corrispondente estero. Sono l'unico sammarinese iscritto alla comunità europea dei giornalisti. C'è una lentezza amministrativa, ma anche gentilezza verso chi, come noi, è "strano" e persevera nonostante le difficoltà.

**I:** Interessante. E riguardo alle tradizioni giapponesi, come si sono integrate a San Marino? Per esempio durante il vostro matrimonio?

**P:** Abbiamo mantenuto una totale autenticità. La famosa poesia del rito di matrimonio, normalmente custodita in Giappone nel Tempio Grande, ci è stata concessa qui e io la conservo sul caminetto di casa. Tutto è stato fatto con gentilezza, una caratteristica giapponese molto apprezzata.

**I:** Quindi siete un punto di riferimento anche per la comunità giapponese locale?

**P:** Sì, ci sono due associazioni giapponesi che spesso litigano, e noi fungiamo da punto di unione, grazie alla gentilezza di Akiko e alla mia esperienza professionale. Cerchiamo di mantenere ferme le nostre posizioni senza entrare in conflitto. Equilibrio delicato, ma da ricercare. Ma volevo chiederti come inserirai i contenuti nella tesi?

**I:** Partirò direttamente dal contesto di San Marino: la storia del paese e del santuario, come la comunità si approccia al luogo, dall'approccio simbolico e ludico a quello più rituale, come i matsuri. Conosce storie particolari legate al santuario?

**P:** Sì, il proprietario di Podere Lesignano mi ha raccontato di una coppia che doveva sposarsi lì, purtroppo lui muore tre giorni prima. Lei sogna il fidanzato e si sposa comunque davanti al santuario, pregando per lui. È buffo e inquietante al tempo stesso.

**I:** Capisco. Il luogo sembra avere un'energia particolare...

**P:** Sì, ha tutto quello che serve a un santuario: acqua, natura, un ambiente protetto. Gli animali vivono lì liberamente: c'è un boa con la casetta sul lago per un germano reale che è sempre lì non migra mai. È un luogo molto bucolico e vivo.

**I:** Quindi c'è integrazione tra natura, animali e spiritualità...

**P:** Esattamente. Fa parte del fascino di San Marino.

**I:** La ringrazio molto per il tempo dedicatomi. Appena ho tutto le invio.

**P:** Grazie, lo guardo volentieri.

**I:** A presto.

**P:** A presto e buona serata.