

Contemporary Japan 3

Vestirsi d'Occidente

Abbigliamento e identità
nel Giappone moderno

Federica Carlotto



Edizioni
Ca' Foscari

C O N T E M P O R A R Y **J A P A N**

Contemporary Japan

La collana si prefigura come strumento ideale per esplorare, sotto il profilo storico, sociale, culturale ed economico, le varie culture coniugate in seno alla società giapponese contemporanea, raccogliendo gli esiti di ricerche condotte da studiosi italiani e stranieri. Oltre ad approfondimenti di temi già in parte noti al pubblico occidentale, ampio spazio verrà dedicato all'analisi di fenomeni culturali ancora scarsamente indagati, compresi quelli generati da una società in rapido divenire.

Through the outcoming researches carried out by Italian and foreign scholars, the book series aims to become the ideal instrument to explore – with historical, social, cultural and economical approaches – the different cultures which entwine in contemporary Japanese society. Besides deepening those themes partially acknowledged by the Western audience, to a larger extent the analysis of cultural phenomena still meagerly examined will be emphasized, including the ones which emerge from this rapidly changing society.

Comitato scientifico / Scientific board

Rosa Caroli Università Ca' Foscari Venezia
Alan Christy University of California
Peter Eckersall University of Melbourne
Gerald Figal Vanderbilt University
Kyoko Hirano Temple University Japan Campus
Hideobobu Jinnai Hosei University
Mike Molasky Hitotsubashi University
Markus Abé Nornes University of Michigan
Maria Roberta Novielli Università Ca' Foscari Venezia
Maria Teresa Orsi Università di Roma La Sapienza
Timon Screech SOAS, University of London
Masahiko Shimada Hosei University
Pierre Souyri Université de Genève
Junji Tsuchiya Waseda University

Federica Carlotto

Vestirsi d'Occidente

Abbigliamento e identità nel Giappone moderno



Edizioni
Ca' Foscari

© 2012 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 1686
30123 Venezia

edizionicafoscari.unive.it

ISBN 978-88-97735-22-9

7	<i>Prefazione</i>
9	<i>Introduzione</i>
29	1 Gli abiti occidentali dei giapponesi
47	2 L'adozione dell'abbigliamento occidentale: percorsi interpretativi e prospettive d'analisi
63	3 Cultura, società, abito
76	4 Epistemologia di <i>yōsōka</i> : programmare identità nel Giappone Meiji
102	5 <i>Ka</i> e <i>bunmei</i> : da civiltà a civiltà
115	6 Un paese in abiti «civilizzati»
160	7 Essere civiltà tra presente e passato
175	8 Risvolti identitari del programma <i>yōsōka</i>
193	9 Nel «mondo» dello Stato nazionale Meiji
208	10 Abiti di regime sui corpi del regime
230	Conclusioni. Dalla descrizione densa alla visione caleidoscopica
233	<i>Tavole</i>
245	<i>Cronologie</i>
249	<i>Profili biografici</i>
255	<i>Indice dei caratteri</i>
263	<i>Fonti iconografiche</i>
265	<i>Bibliografia</i>

Prefazione

Quando, nel 2005, ricevetti dal ministero dell'educazione giapponese l'opportunità di condurre un progetto di ricerca all'interno di un percorso *post lauream*, decisi di dedicarmi allo studio dei tratti e delle peculiarità che connotavano la percezione della moda «made in Italy» in Giappone. L'espansione dei grandi marchi della moda italiana nel mercato globale e il successo incontrato nel Paese del Sol Levante costituivano all'epoca fenomeni già ampiamente sviscerati nell'ambito delle scienze economiche e del marketing, cui si contrapponeva il silenzio delle discipline socio-antropologiche. Questo silenzio nutriva di converso i luoghi comuni, che rintracciavano le motivazioni dell'«intesa» tra il prodotto moda italiano e i consumatori giapponesi nell'alta performatività estetica del primo o nella propensione dei secondi per l'abbigliamento di qualità. Pur tenendo presente la genesi italiana del concetto di «made in Italy», la mia attenzione si volse a considerare in particolare lo «sguardo» che i giapponesi avevano rivolto alla moda «made in Italy» a partire da valori, gusti, criteri appartenenti al proprio personale vissuto storico. Il «made in Italy» rinasceva, in altri termini, come prodotto culturale intrinsecamente giapponese.

Al momento di proseguire l'indagine sulle dinamiche dell'interculturalità legate ai fenomeni dell'abbigliamento, mi resi conto che avrei dovuto affinare il mio «sguardo analitico» sullo «sguardo giapponese» attraverso specifiche lenti teoriche, interpretative e metodologiche. A quel punto allargai anche gli orizzonti d'analisi, decidendo di prendere in esame le origini del legame stabilitosi tra i giapponesi e l'abbigliamento occidentale. Nacque così il progetto della mia ricerca dottorale, che si è incentrato sul processo di adozione delle fogge occidentali occorso in Giappone verso la metà del XIX secolo. Anche in questo caso, l'intento che mi proponevo di soddisfare riguardava non tanto la ricostruzione del fenomeno nel suo sviluppo cronologico, bensì la formulazione di una lettura interpretativa circa la legittimazione culturale ad esso sottesa.

Il testo qui proposto si presenta come una versione rivista e corretta dell'indagine intrapresa allora. Originariamente redatto in lingua giapponese e rivolto a un pubblico competente nel settore delle scienze dell'abbigliamento e della storia del costume, il testo è stato rielaborato a favore di una fruizione più ampia. Tale operazione di traduzione linguistico-concettuale mi ha portato a riconsiderare la natura del lavoro svolto. Così, nel corso della riedizione italiana, alcuni aspetti o dettagli fino a quel momento poco chiari sono stati messi a fuoco, altri sono passati in secondo piano, altri ancora hanno condotto a individuare ulteriori possibili filoni di ricerca.

Rivolgo un sentito ringraziamento all'Ambasciata giapponese in Italia nella persona della sig.ra Arborio, al ministero dell'Educazione, della Cultura, dello Sport, della Scienza e della Tecnologia (MEXT) e all'Organizzazione giapponese di supporto agli studenti (JASSO) per il sostegno accordato al mio progetto di ricerca tra il 2005 e il 2010.

I professori Rosa Caroli (Università Ca' Foscari Venezia), Katsuhiko Hamada (Bunka Gakuen University), Takako Kondō (Bunka Gakuen University), Giorgio Riello (Warwick University), David Slater (Sophia University), Shūichi Sasaki (Bunka Gakuen University), Eun-Young Shin (Bunka Gakuen University), Naoto Tanaka (Bunka Gakuen University), Junji Tsuchiya (Waseda University) hanno fornito suggerimenti preziosi per dare senso e coerenza a dati, impressioni e ipotesi.

Il personale della biblioteca dell'Università Bunka Gakuen nella persona della sig.ra Ono e il personale amministrativo dell'Università Bunka Gakuen nella persona della sig.ra Miyamoto si sono adoperati per far sì che la mia attività di ricerca in Giappone potesse svolgersi in maniera proficua.

Chiara Bonazzi, Giacomo Giorgetti, Roberto Loatelli, Nicola Ludovici, il prof. Sergio Murari e Zeno Pioventini hanno contribuito, ciascuno per il proprio campo di competenza, a dare forma a questo libro.

Infine, ma non per ultimi, desidero ricordare Avital, Chiara, Lara, Luca, Luisa, Maurizio, Marco, Serena, Saori, Tomoko, Yōko, Yōi, Yūzo per la loro affettuosa e costante presenza.

Verona, 17 luglio 2012

Introduzione

Tra esotismo e legittimazione:
le fortune dell'abbigliamento occidentale in Giappone

L'avvento e la diffusione dell'abbigliamento occidentale in Giappone si configura come un processo che prende forma lungo i contorni delineati dall'evoluzione del rapporto tra Giappone e Occidente riflettendone la natura, le contraddizioni, le fasi di sviluppo e di stasi.¹

La presenza degli abiti occidentali nel Paese del Sol Levante viene per la prima volta attestata verso la metà del XVI secolo nell'ambito delle transazioni commerciali tra mercanti portoghesi e spagnoli e i potenti signori militari giapponesi (*daimyō*), che all'epoca esercitavano la propria sovranità su domini circoscritti contendendosi con le armi la supremazia territoriale.² Oltre all'equipaggiamento e alle tecniche militari occidentali, il potente *daimyō* Nobunaga Oda (1534-1582) introdusse alcuni indumenti e accessori stranieri, come il copricapo dalla tesa larga (*sonbureiro*), la sottoveste aderente da infilare sotto l'armatura, i bottoni (*botan*, dal portoghese *botão*). Di lì a poco sarebbero rapidamente entrati a far parte del guardaroba dei signori militari i calzoni stretti alle estremità (*karusan*, dal portoghese *calção*) e le cappe (*kappa*), mentre

1. Il termine Occidente va inteso come una categoria concettuale che, in virtù della comune opposizione geografica rispetto al Giappone, accoglie una pluralità di situazioni politiche, sociali, culturali. Come si avrà modo di verificare, esso venne altresì ad assumere diverse connotazioni a seconda del periodo storico considerato e della visione che in quel periodo il Giappone aveva su di sé, sul mondo, su di sé nel mondo.

2. La comparsa degli occidentali in Giappone rientrava nell'orbita delle grandi spedizioni marittime inaugurate dalle potenze iberiche all'incirca un secolo prima, e guidate principalmente da interessi commerciali e religiosi. Il primo contatto tra giapponesi e occidentali venne stabilito nel 1543 con l'approdo delle navi portoghesi a Tanegashima, un'isola meridionale dell'arcipelago nipponico, cui sarebbe seguito l'avvento degli spagnoli nel 1584.

sui loro soprabiti da guerra (*jinbaori*) comparvero motivi ornamentali in stile portoghese.³

Gli occidentali seppero gestire sapientemente l'interesse mostrato dai giapponesi per lo stile straniero. Alcuni missionari gesuiti giunti sulle coste meridionali del paese in quegli stessi anni notarono che le loro fattezze e il loro aspetto si sovrapponevano nella mente della gente all'immagine dei *tengu*, le creature fantastiche della tradizione popolare dal naso aquilino e dall'incarnato rosaceo. Essi smisero dunque la tonaca nera per timore che potesse distrarre o peggio ancora spaventare la popolazione, inficiando così la trasmissione del messaggio evangelico. Di converso, il missionario portoghese Gaspar Coelho (1527-1590) promosse la propria attività di apostolato presentando in dono alla moglie di Hideyoshi Toyotomi (1536-1598), erede politico di Oda, una gonna.⁴

Agli inizi del XVII secolo il *daimyō* Ieyasu Tokugawa (1542-1616) realizzò il piano di riunificazione territoriale accarezzato da Oda e Toyotomi istituendo un governo feudale militare (*bakufu*) di tipo centralizzato, in cui tutti i *daimyō* erano subordinati all'autorità di un capo assoluto (*shōgun*) appartenente alla casata Tokugawa. Le mutate condizioni politico-istituzionali portarono i primi *shōgun* a riconsiderare il rapporto con gli occidentali alla luce dell'impatto che ciò avrebbe potuto avere per la stabilità del regime. Vi era infatti il rischio che gli scambi commerciali con i mercanti iberici potessero arricchire smisuratamente i *daimyō* delle aree sud-occidentali del paese e mettere a repentaglio l'egemonia politica della famiglia Tokugawa, che risultava invece esclusa dalle rotte commerciali estere. Si poneva altresì la questione della dottrina cristiana, che non solo negava il carattere sincretico del sentire religioso giapponese, ma avrebbe potuto essere utilizzata per promuovere azioni sediziose contro l'autorità centrale. Sulla scorta di tali considerazioni, il *bakufu* decise di porre in atto una politica di *sakoku* (paese chiuso), con misure volte a proteggere la sicurezza nazionale limitando i contatti con l'estero e circoscrivendo ogni possibile forma di influenza culturale.

Tra il 1612 e il 1641 il cristianesimo venne sradicato, fu proibito ai giapponesi di lasciare il paese, e si procedette all'espulsione di tutti gli stranieri presenti sul territorio. Uno spiraglio venne lasciato aperto ai commercianti cinesi, che furono tuttavia obbligati a stabilirsi a Nagasaki, mentre l'isolotto artificiale di Dejima al largo della baia di Nagasaki fu

3. C. NAKAYAMA, *Yōsō juyō no mentariti*, «Iseikatsu», 4/271, 1987, p. 25.

4. NAKAYAMA, *Yōsō juyō no mentariti*, p. 25.

destinato a ospitare una ridottissima rappresentanza della comunità mercantile occidentale. Erano gli olandesi, gli «uomini dai capelli rossi» (*kōmōjin*) che avevano da poco sostituito spagnoli e portoghesi nell'area commerciale asiatica e risultavano meno sensibili di questi ultimi ai temi religiosi.

Il vigile sistema di controllo ideato dal governo shogunale del periodo Tokugawa (1603-1867) per il mantenimento della sicurezza nazionale e della stabilità politica si esplicò a livello sociale attraverso l'accurata segmentazione della popolazione in classi (*mibun*): *samurai*, contadini, artigiani, mercanti. Considerata dagli intellettuali confuciani dell'epoca come l'espressione concreta di un presunto ordine morale celeste, il «sistema *mibun*» si formalizzò nel corso del periodo Tokugawa attraverso una serie di norme volte a regolare la condotta e lo stile di vita degli individui in accordo con il ceto di appartenenza. Tra queste, a partire dalla metà del XVII secolo figurarono diverse disposizioni in materia vestimentaria, in cui gli attributi sociali del singolo (età, sesso, stato civile, *status*) furono tradotti e codificati sul piano esteriore attraverso la combinazione di fogge, tessuti, colori, motivi nei singoli indumenti, e la combinazione degli indumenti stessi con accessori, acconciature e trucco. Veniva così a costituirsi una corrispondenza biunivoca tra la collocazione sociale dell'individuo e la sua apparenza esteriore, che lo zelo censorio del *bakufu* cercò di preservare in tutti i modi. Il *bakufu* si fece difatti promotore di una politica di ortodossia vestimentaria decretando l'ostracismo di tutto ciò che poteva apparire strano, o meglio, estraneo al sistema. Quando la classe mercantile cominciò a impiegare la ricchezza di cui disponeva nell'acquisto di sfarzose vesti in seta e accessori esclusivi, il governo shogunale promulgò una serie di leggi suntuarie con l'obiettivo di richiamare i giapponesi ai principi di decoro e proprietà nell'abbigliamento.⁵ Si cercava in questo modo di scongiurare l'avvento di una nuova mobilità vestimentaria fondata sul potere d'acquisto dell'individuo, che avrebbe rischiato di mandare in frantumi il tradizionale modello sociale ascrittivo e la «gerarchia delle apparenze» su di esso fondata.⁶

Permase a ogni modo una certa curiosità per gli abiti di foggia occidentale. Secondo le testimonianze fornite dai mercanti olandesi presenti a Dejima, sembra che gli *shōgun* Iemitsu (1604-1651) e Tsunayoshi (1646-1709) fossero rimasti incantati dal sistema di abbottonatura dei

5. E. IKEGAMI, *Bonds of Civility. Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture*, New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 255-285.

6. C.M. BELFANTI, *Civiltà della moda*, Bologna, il Mulino, 2008, p. 41.

capispalla stranieri, al punto che Tsunayoshi chiese ai rappresentanti della Compagnia delle Indie orientali in visita al castello di Edo di togliersi e rimettersi la giacca, quasi si trattasse di un numero d'intrattenimento.⁷ E infatti, nel Giappone del periodo Tokugawa gli abiti e gli accessori occidentali trovarono collocazione nell'ambito dello spettacolo e della rappresentazione, della straordinarietà rispetto al quotidiano. Per il fascino esotico che li connotava, essi vennero impiegati come costumi di scena in alcune danze a tema durante i festival al tempio Suwajinja di Nagasaki, oppure furono indossati dai cantastorie itineranti che desideravano ricreare l'atmosfera dei paesi lontani di cui narravano le vicende.⁸

Anche quando si trovò costretto ad avallare alcuni significativi mutamenti in materia di aspetto, il *bakufu* cercò di impedire ogni possibile devianza o contaminazione ambigua. Nel 1861 venne emanato un provvedimento che confermava il divieto tassativo di indossare abiti o accessori di foggia occidentale, ma concedeva l'utilizzo di calzoncini stretti alle estremità (*momohiki*) a chi era impegnato in esercitazioni militari o doveva poter contare sulla facilità di movimento durante lo svolgimento della propria attività. La scelta dei calzoncini sarebbe dovuta ricadere tuttavia solo su indumenti autoctoni, in maniera che questi ultimi non potessero essere confusi con pantaloni di foggia occidentale.⁹

Nel frattempo le pressioni straniere ai confini del paese si erano fatte più incalzanti, forzando i consiglieri anziani del *bakufu* (*rōjū*) a rivedere la politica *sakoku*. I paesi occidentali con cui il governo Tokugawa si trovò costretto a siglare i cosiddetti «trattati ineguali»¹⁰ erano divenuti nel corso degli anni potenze in grado di gestire dei veri e propri imperi coloniali, in virtù di sistemi istituzionali saldi e di uno sviluppo indu-

7. Gli episodi ebbero come protagonisti i dirigenti della Compagnia olandese delle Indie Orientali Jan van Elserack (in carica: 1641-1642; 1643-1644) e Hendrick van Buijtenhem (in carica: 1684-1685; 1687-1688; 1690-1691; 1692-1693). NAKAYAMA, *Yōsō juyō no mentariti*, p. 26.

8. NAKAYAMA, *Yōsō juyō no mentariti*, p. 26.

9. K. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Seidojō no taiō*, «Fukushoku Bigaku», 14, 1985, pp. 67-68.

10. Il Trattato di amicizia e di commercio siglato nel 1858 con gli Stati Uniti e quelli stipulati lo stesso anno con Francia, Gran Bretagna, Russia e Olanda prevedevano l'apertura al commercio di alcuni porti – Nagasaki, Niigata, Hyōgo, Kanagawa –, l'abbassamento dei dazi sulle importazioni sotto il 5% e la clausola dell'extraterritorialità. L'impronta dei «trattati ineguali» seguiva quello di Kanagawa stipulato quattro anni prima tra il *bakufu* e gli Stati Uniti d'America, che aveva costretto il Giappone ad aprire i porti di Shimoda e Hakodate e a istituire un consolato americano a Shimoda. R. CAROLI, F. GATTI, *Storia del Giappone*, Roma-Bari, Laterza, 2009 (2004), pp. 131-134.

striaie in costante crescita, a sua volta supportato dall'applicazione di tecnologie avanzate. Vano appariva pertanto ogni possibile tentativo giapponese di limitare la presenza occidentale sul proprio territorio o di dettare le condizioni sui contorni che avrebbe dovuto assumere il rapporto con gli occidentali.

Il governo del periodo Meiji (1868-1912), formatosi in seguito alla caduta del *bakufu* Tokugawa e la restaurazione del potere imperiale, si trovò a dover realizzare celermente la costruzione di uno Stato che rispondesse ai canoni allora vigenti in Occidente. «Paese ricco, esercito forte» (*fukoku kyōhei*) e «civiltà e progresso» (*bunmei kaika*) divennero così gli imperativi inderogabili che avrebbero improntato negli anni a venire la missione del governo Meiji. Essi sembravano altresì suggerire l'elaborazione di una diversa prospettiva nei confronti dell'alterità occidentale: allo sguardo che aveva sinora connotato l'Occidente in termini di esotismo o di sufficiente disprezzo, venne a sostituirsi nei primi anni del periodo Meiji una visione quasi antitetica, che spingeva all'assorbimento vorace ed entusiastico di tutto ciò che proveniva dall'Occidente in quanto latore di sviluppo. Tale clima di «bulimia culturale» condusse il Giappone Meiji a introdurre dall'estero concezioni politiche, modelli economici, sistemi di pensiero, nozioni, oggetti e, non da ultime, nuove fogge vestimentarie. A partire dagli anni settanta il governo promosse infatti l'adozione di uniformi in stile occidentale nei settori nevralgici della moderna struttura statale: amministrazione, esercito, ferrovia, poste, polizia. Persino l'imperatore rinnovò il proprio guardaroba: abbandonati i tradizionali abiti di corte, nel 1873 si presentò al suo *entourage* e alla popolazione con una divisa militare occidentale e un corto taglio di capelli. La diffusione degli stilemi occidentali sarebbe inoltre arrivata a interessare verso la metà degli anni ottanta l'imperatrice, le dame di corte, le mogli degli alti funzionari.

I giapponesi comuni rimasero invece quasi del tutto estranei al fenomeno di occidentalizzazione vestimentaria, ma dovettero accettare alcuni significativi mutamenti che furono introdotti dal governo a livello corporeo. Nel 1871 fu infatti promulgata l'Ordinanza per il taglio dei capelli (*Danpatsurei*), un provvedimento che imponeva a tutti i giapponesi l'abbandono dell'acconciatura *chonmage* a favore di un taglio corto in stile occidentale (*zangiri*).¹¹ L'anno successivo sarebbero seguite una

11. L'acconciatura *chonmage* prevedeva la rasatura della parte anteriore del capo; nella parte posteriore, i capelli venivano raccolti in un codino, ripiegato e fissato in avanti. L'Ordinanza per il taglio dei capelli imponeva dunque di recidere il codino e lasciar crescere i capelli nella parte anteriore. NIHON FŪZOKUSHI GAKKAI (a cura di), *Shiryō ga kataru Meiji no Tōkyō hyaku banashi*, Tōkyō, Tsukubanesha, 1996, p. 59, fig. 3.

serie di prescrizioni normative atte a disciplinare l'aspetto e le consuetudini della popolazione comune secondo i canoni occidentali di civiltà.

Come già era accaduto in passato, lo scarto esistente tra la realtà quotidiana nipponica e gli indumenti occidentali finiva per avvolgere questi ultimi di un'aura fascinosa. Già sul finire del periodo Tokugawa avevano avuto un buon successo di vendita le stampe Yokohamae, che ritraevano le condizioni di vita degli occidentali nei quartieri residenziali per stranieri a ridosso dei «porti aperti». Negli anni ottanta del periodo Meiji conobbe invece grandissima popolarità il genere *kaikae*, in cui erano i soggetti giapponesi – la famiglia imperiale o membri non meglio precisati dell'alta società – a indossare capi d'abbigliamento occidentali, per quanto i modelli sembrassero talvolta scaturire più dalla fantasia dell'artista che non dall'effettiva aderenza ai dettami stilistici originari.¹² Oltre alla fruizione visiva delle stampe *kaikae*, i giapponesi comuni potevano ricorrere all'acquisto consolatorio di qualche accessorio occidentale da portare in abbinamento con gli abiti di usuale utilizzo: cappelli, bastoni da passeggio, ombrelli da pioggia, scarpe, orologi da taschino, o anche solo le loro catenelle.¹³

La xenofilia vestimentaria promossa e galvanizzata dal governo Meiji sembrava nel frattempo essere giunta a un brusco arresto. A partire dalle critiche mosse da medici, giornalisti ed esperti alla moda occidentale femminile, nei primi anni novanta si svilupparono alcuni Movimenti per la riforma degli abiti (*Ifuku kairyō undō*), che miravano a correggere gli elementi «poco razionali» dello stile giapponese e gli eccessi di quello occidentale cercando al contempo un compromesso tra estetica e funzionalità.¹⁴ Rispetto al periodo iniziale di «venerazione per tutto ciò che proveniva dall'estero» (*hakurai shinkō*), la riflessione giapponese sul proprio abbigliamento sembrava dunque volersi emancipare dall'imprescindibile e costante paragone con lo stile occidentale per orientarsi verso canoni suppostamente neutri: comodità, praticità e igiene. Sul

12. Un soggetto spesso proposto nelle stampe Yokohamae era la donna occidentale a cavallo, che enfatizzava il busto stretto dal corsetto e l'ampiezza della crinolina «a cupola» in voga negli anni sessanta. A decretare il successo del soggetto dell'amazzone fu l'enfasi posta su due elementi assolutamente inediti: la donna a cavallo e l'abbigliamento occidentale. M. NANJŌ, *Fasshon irasutorēshon (iv). Yokohamae, kaikae ni mirareru yōsō fujinzō*, «Bunka joshi daigaku kenkyū kiyō», 9, 1978, pp. 73-78; N. HIROSE ET AL., *Nishikie kara mita Meiji no fūzoku*, «Mukogawa joshi daigaku kiyō. Jinbun, shakai kagaku hen», 37, 1989, pp. 157-164.

13. K. TAKATSUKASA, *Yōfuku juyō to sono dainamizumu*, «Iseikatsu», 3/324, 1996, pp. 13-14.

14. K. FUMA, *Ifuku kairyō undō to fukusō kaizen undō*, Tōkyō, Kasei kyōikusha, 2007, pp. 8-15.

piano della pratica vestimentaria sembrò infatti affermarsi un atteggiamento più realistico e misurato, che recuperava il guardaroba autoctono rielaborandone gli indumenti in accordo alle necessità presenti.

Proprio in quegli anni conobbe un *revival* l'abito giapponese (*kimono*). Nello specifico, tornarono in auge gli stilemi che avevano caratterizzato le vesti delle intrattenitrici nei quartieri di piacere durante l'era Genroku (1688-1704), ovvero la manica ampia e arrotondata, i tessuti dai grandi motivi floreali e dai colori sgargianti, la lavorazione di tintura a riserva *yūzen*. Il *kimono* del tardo periodo Meiji si arricchiva altresì di motivi e accessori inediti: i temi e colori dell'*art nouveau*, il profilo bianco da inserire sotto lo scollo, la borsetta di foggia occidentale. Le scarpe non vennero invece adottate perché considerate poco femminili, con l'eccezione delle scarpe *décolleté* con tacco e stivaletti in cuoio, indossati rispettivamente dalle dame di corte e dalle studentesse.¹⁵ Un altro indumento convenientemente rielaborato fu il calzone (*hakama*). Già sdoganato come indumento per le studentesse all'inizio del periodo Meiji, nel corso degli anni lo *hakama* sembrò perdere la connotazione originaria maschile per avvicinarsi nelle forme e nei tessuti all'universo vestimentario delle donne. La stoffa robusta e resistente (*kokuraori*) impiegata per la sua confezione venne sostituita da materiali più soffici, ad esempio dal cachemire o dalla mussolina di lana, e si predilessero colori come il rosso scuro oppure l'ametista.¹⁶ Fu inoltre eliminato il cavallo dei calzoni (*machi*), avvicinando così la linea dello *hakama* a quello della gonna occidentale. Il risultato di tale evoluzione stilistica fu chiamato *andonbakama*, e andò a caratterizzare la figura della studentessa giapponese a cavallo tra il XIX e il XX secolo.¹⁷

15. S. TAKATA, *Fukusō no rekishi*, Tōkyō, Chūōkōronsha, 1995, p. 296; L. DALBY, *Kimono. Fashioning Culture*, Seattle, University of Washington Press, 2001, pp. 90-102; Y. SATŌ, *Nihon fukusōshi*, Tōkyō, Kenpakusha, 1999 (1992), p. 201; T. ENDŌ (a cura di), *Fukushoku kindaiishi. Ishō to fukushoku*, Tōkyō, Yūzankaku shuppan, 1970 (1969), p. 38; T. KITAMURA, *Nihon fukushokushi*, Tōkyō, Iseikatsu kenkyūkai, 1986 (1973), p. 193; K. YUMOTO, *Zusetsu Bakumatsu Meiji ryūkō jiten*, Tōkyō, Kashiwa shobō, 1998, pp. 124-127.

16. Y. SHIINA, *Meijiki no joshi gakuseifuku*, «Gakuen», 161, 1954, p. 123. Il colore dipendeva naturalmente dall'istituto di appartenenza: l'ametista veniva utilizzato dalle studentesse dell'istituto Atomi jogakkō, mentre il rosso mattone identificava principalmente le alunne della Scuola nobiliare femminile (Kazoku jogakkō). Y. HASUIKE, *Jogakusei no fukusō no hensen ni tsuite. Wafuku yori yōfuku he*, «Seikatsu bunkashi», 21, 1992, p. 42.

17. Sull'onda della popolarità raggiunta dall'abbigliamento occidentale tra le dame dell'alta società giapponese, negli anni ottanta alcuni istituti per signorine di buona famiglia decisero di adottare come uniforme l'abito occidentale, per poi reintrodurre nel periodo successivo il *kimono* o ripiegare sullo *andonbakama*. M. FUKASAKU, *Seifuku kakumei. Revolution in School Uniform*, Kurashiki, Akashi hifuku kōgyō kabushiki kaisha, 1986, p. 83.

Negli ultimi anni del periodo Meiji le pulsioni per l'affermazione nel contesto internazionale si saldarono a istanze di impronta nazionalistica. Il Giappone non solo ottenne dai paesi occidentali la tanto agognata revisione dei «trattati ineguali», ma riuscì a imporli a sua volta alla Cina dopo la vittoria nella guerra sino-giapponese (1894-95), lanciandosi pochi anni più tardi nella sua prima impresa bellica contro un paese occidentale: la Russia.¹⁸

Anche la percezione dell'abbigliamento occidentale era destinata a mutare. Nel 1899 il giornalista del «Mainichi shinbun» Yasujirō Ishikawa (1872-1925) conìò il termine *haikara* (dall'inglese *high collar*) in riferimento ai rappresentanti dei partiti politici e ai pubblici funzionari che erano soliti indossare camicie dai colletti alti e inamidati secondo lo stile neoedoardiano.¹⁹ Al di là della specifica valenza semantica, *haikara* fu sovente utilizzato con accezione negativa per esprimere il disappunto nei confronti di chi riproduceva pedissequamente lo stile occidentale nel linguaggio, nella condotta, nell'apparenza esteriore. Se all'inizio del periodo Meiji tale tipologia umana veniva genericamente indicata come *sei-yōzuki*, l'appassionato dell'Occidente, negli ultimi anni la propensione per le forme culturali straniere sembrò trasformarsi in manierismo. Nacque così il *sei-yōkabure*, colui che ostenta con affettazione i propri gusti occidentali.

L'indirizzo nazionalista che aveva contrassegnato la politica estera giapponese negli ultimi anni del periodo Meiji sembrò attenuarsi – almeno formalmente – durante il successivo periodo Taishō (1912-1926). Sostenuto dalla crescita delle esportazioni verso i paesi implicati nel primo conflitto mondiale e dal confortante sviluppo economico-industriale, il Giappone guardava fiducioso alla possibilità di affermare la propria presenza sullo scacchiere internazionale, come testimoniato dalla partecipazione del paese alla Conferenza di pace di Versailles (1919) e a quella di Washington (1921-1922).

Per quanto riguarda l'abbigliamento si attenuarono i commenti taglienti sul colletto della camicia neoedoardiana, e la camicia bianca fu invece definitivamente legittimata nel contesto giapponese a formare, con giacca e pantalone, il completo maschile (*sebiro*). Negli anni suc-

18. La revisione dei «trattati ineguali» giapponesi si concluse in due tempi: nel 1899 fu abolita la clausola dell'extraterritorialità, mentre nel 1911 il Giappone ottenne l'autonomia tariffaria. Il trattato di Shimonoseki, siglato al termine del conflitto contro la Cina, prevedeva il versamento da parte cinese di un'indennità in denaro, l'eliminazione del rapporto tributario che legava la Corea alla Cina, la sovranità giapponese sull'isola di Taiwan e sulla penisola del Liaodong. CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, p. 163.

19. M. KOIKE ET AL., *Gaisetsu Nihon fukushokushi*, Tōkyō, Kōseikan, 2000, pp. 108-109.

cessivi al primo conflitto mondiale, le riviste giapponesi cominciarono a ospitare sulle proprie pagine le ultime tendenze provenienti da Inghilterra e Stati Uniti, dove il completo maschile veniva declinato in diverse versioni a seconda delle occasioni: da sera, da passeggio, da caccia, sportivo ecc. Tali varianti erano, beninteso, destinate a una ristretta fascia di fruitori. La forma base del completo riuscì invece a imporsi tra i lavoratori dell'emergente settore terziario, segnando così la nascita di un nuovo soggetto sociale: l'impiegato salariato (*sararīman*, dall'inglese *salary man*). Rispetto all'originale, i *sararīman* giapponesi si concessero tuttavia una licenza stilistica: alla tenuta giacca-pantalone essi solevano abbinare durante il periodo estivo l'utilizzo del ventaglio, retaggio unisex del tradizionale codice vestimentario nipponico.²⁰

Fu invece un evento naturale a determinare il corso dell'evoluzione vestimentaria sul versante femminile. I numerosi incendi che erano scoppiati durante il terremoto del Kantō (1923) misero drammaticamente in evidenza gli inconvenienti causati dalla stretta forma tubolare del *kimono* nonché dalle ampie maniche e dagli *obi* che, impigliandosi o prendendo fuoco, impedirono a molte donne di mettersi in salvo. Da quel momento prese a diffondersi l'*appappa*, un abito unico di cotone a mezze maniche con la gonna sotto il ginocchio, mentre il *kimono* sarebbe rimasto nel guardaroba giapponese come abito da indossare durante le cerimonie o nei mesi invernali.²¹ Come il terremoto del Kantō sembrava confermare, la modernità per la donna Taishō fu connotata dal movimento: movimento fisico, con la promozione dell'attività sportiva come componente essenziale per il benessere; movimento in termini sociali, determinato dall'accesso al mondo del lavoro; movimento come libera circolazione nel rinnovato spazio urbano, dove erano nel frattempo sorti ristoranti, caffè, grandi magazzini, cinematografi. Questi cambiamenti favorirono la nascita di una nuova figura sociale: la giovane donna bene informata sulle ultime tendenze in fatto di moda occidentale, in possesso di uno stipendio da poter spendere liberamente nell'acquisto di indumenti, profumi, cosmetici d'importazione.²² Lo stile di vita affrancato dalle convenzioni sociali di questa «ragazza moderna» (*moga*, abbreviazione di *modan gāru*, dall'inglese *modern girl*) era inevitabilmente destinato a suscitare la riprovazione dei benpensanti dell'epoca, che

20. M. KOIKE, E. TANIDA, *Nihon fukushokushi*, Tōkyō, Kōseiikan, 2005 (1989), pp. 169-170.

21. M. INOUE, *Yōfuku to Nihonjin. Kokuminfuku to iu mōdo*, Tōkyō, Kōsaidō shuppan, 2001, pp. 147-152.

22. T. SLADE, *Japanese Fashion. A Cultural History*, Oxford - New York, Berg, 2009, pp. 105-126.

difatti non risparmiarono pesanti critiche al suo aspetto. Secondo i detrattori della *moga*, il taglio corto a caschetto e gli abiti di ultimo grido ispirati al dinamismo e al gusto asimmetrico dell'*art déco* sembravano ripudiare sul piano visivo l'ideale giapponese di «buona moglie e saggia madre» (*ryōsai kenbo*) contrapponendovi la frivolezza, il lassismo e il disimpegno delle società occidentali.

L'ottimismo politico con cui si era aperto il periodo Taishō venne fin da subito guastato da una serie di congiunture sfavorevoli: l'amarezza del paese a fronte delle decisioni prese nelle Conferenze di Versailles e Washington e il clima di forte incertezza economica rinsaldarono le tendenze scioviniste, portando il Giappone nei primi anni del periodo Shōwa (1926-1989) a dirigere le proprie frustrazioni verso la pianificazione di un nuovo intervento di espansione in Cina.²³ Il progetto, finalizzato alla costituzione di un «Nuovo Ordine» per l'Asia orientale e il Pacifico meridionale, prese inizio nel 1931 con l'invasione della Manciuria e sarebbe poi sfociato nella partecipazione nipponica al secondo conflitto mondiale, impegnando nello sforzo bellico le energie del paese per un arco di tempo complessivo di circa quindici anni.

Nel clima di mobilitazione generale che faceva confluire nello sforzo bellico le risorse economiche, le attività produttive e i consumi del paese, venne ideato l'«abito nazionale» (*kokuminfuku*), un completo maschile giacca-pantalone color kaki o verde oliva ispirato a criteri di razionalità produttiva.²⁴ Nel 1940 l'omonima Ordinanza sull'abito nazionale (*Kokuminfukurei*) stabilì l'utilizzo del *kokuminfuku* in due versioni, mentre la stampa invitava a indossare l'«abito nazionale» poiché costituiva un elemento per rendere manifesto il carattere giapponese, per «non voler lasciare al nemico nemmeno uno spiraglio, neppure sul versante vestimentario».²⁵ Per quanto il *kokuminfuku* fosse stato concepito come abito giapponese per la popolazione civile, la contiguità stilistica con le uniformi militari e le linee del completo maschile occidentale sembravano smentire gli intenti di partenza. A ogni modo, i risultati della propaganda vestimentaria a favore del *kokuminfuku* non si fecero attendere:

23. Alla Conferenza di Versailles la delegazione giapponese non riuscì a ottenere il controllo dello Shandong e nemmeno a fare accogliere il principio della parità razziale. Con la Conferenza di Washington, il Giappone vide altresì ridotto il tonnellaggio della propria flotta navale rispetto a Gran Bretagna e Stati Uniti. Tale decisione sarebbe stata ratificata con il Trattato navale di Londra del 1930. A ciò si aggiunse anche il «panico Shōwa» del 1927, che coinvolse molti istituti bancari giapponesi e che fu ulteriormente aggravato dalla risonanza della Grande Crisi statunitense. CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, pp. 182-187.

24. INOUE, *Yōfuku to Nihonjin*, pp. 84-85.

25. Cit. in INOUE, *Yōfuku to Nihonjin*, p. 41.

stando alle statistiche dell'epoca, se nel 1942 il *kokuminfuku* veniva indossato solo dal 12% della popolazione maschile, durante le esercitazioni antiaeree del 1944 la percentuale sarebbe arrivata a sfiorare il 100%.²⁶

Sulla scia dell'elaborazione del *kokuminfuku*, nel 1941 il ministero della Sanità costituì un gruppo di discussione per la riforma degli abiti femminili e la creazione di un «abito standard» (*hyōjunfuku*). L'abito fu concepito in due versioni: una versione dalla linea occidentaleggiante, e un'altra dallo stile marcatamente giapponese. In analogia al corrispettivo maschile, anche lo *hyōjunfuku* si atteneva a determinati criteri di oculatezza nell'impiego dei materiali e fu concepito come espressione tangibile di «giapponesità». Per questo motivo lo scollo «a kimono» era stato introdotto persino nella versione occidentaleggiante. Secondo gli esperti dell'epoca, il dettaglio segnava un avanzamento significativo rispetto agli abiti in puro stile occidentale in quanto, «oltre a essere confezionato secondo criteri razionali come gli abiti occidentali, [tale versione dello *hyōjunfuku*] possiede una linea che diviene chiaro emblema nazionale». ²⁷ Fu tuttavia una terza tipologia d'abito a diffondersi tra le donne giapponesi: si trattava del *monpe*, costituito da una casacca in stile giapponese e da un paio di ampi calzoni. Il *monpe* fu utilizzato dalla popolazione rurale come tenuta da lavoro e durante le esercitazioni per i bombardamenti, e si diffuse prontamente anche tra gli abitanti delle città. L'adozione del *monpe* sollevò non poche polemiche tra i nostalgici della *silhouette* tubolare creata dal *kimono*. Delineando il profilo delle gambe, il *monpe* determinava la netta distinzione tra la zona superiore e la zona inferiore del corpo femminile, e creava così una figura «volgare» e «disgustosa». ²⁸

La fine del secondo conflitto mondiale rappresentò nella storia del Giappone un momento di netta frattura, che archiviava il periodo appena trascorso come passato proiettando il paese verso un nuovo avvenire. L'operazione di riorganizzazione delle istituzioni politiche, degli apparati produttivi e della struttura sociale condotta sulla base delle direttive occidentali risvegliarono il Giappone dal torpore ideologico del periodo bellico e ne configurarono il profilo all'interno della rete degli accordi che garantivano i nuovi equilibri in ambito internazionale. ²⁹ Furono gli

26. NAKAYAMA, *Yōsō juyō no mentariti*, pp. 29-30.

27. Cit. in INOUE, *Yōfuku to Nihonjin*, p. 190.

28. Cit. in INOUE, *Yōfuku to Nihonjin*, p. 174.

29. Il Giappone aderì nel 1953 al Fondo monetario internazionale (Fmi), e nel 1955 firmò l'Accordo generale sulle tariffe e il commercio (Gatt). L'anno successivo, fu ammesso all'Onu. CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, p. 230.

Stati Uniti, presenti sul territorio giapponese dal 1945 al 1952 attraverso il Comando supremo delle potenze alleate (Scap) e firmatari del Trattato di sicurezza con il Giappone del 1951, a costituire l'interlocutore privilegiato cui il paese si rivolse durante la propria fase di ricostruzione e rilancio.³⁰

L'influenza americana fu inevitabilmente destinata a esercitarsi anche su molteplici aspetti della vita quotidiana dei giapponesi, e l'abbigliamento non fece eccezione. Nei primissimi anni del dopoguerra erano state le categorie ai margini della società perbene – il malavitoso e la prostituta – a distinguersi nell'anonimo panorama stilistico dei *koku-minfuku* e dei *monpe* per il loro *look* sfacciatamente occidentale, per quanto si trattasse di abiti di seconda mano reperibili al mercato nero o degli omaggi di soldati americani alle prostitute.³¹ Ben presto tuttavia il fenomeno si estese anche alla gente comune, che si lasciò alle spalle lo sciovinismo sartoriale e l'inflessibile austerità del periodo di mobilitazione – nonché il vuoto stilistico di quello bellico, rivolgendosi con entusiasmo alle nuove proposte provenienti da oltreoceano. A partire dal 1946, si registrò la proliferazione sul territorio nazionale di *ateliers* e di scuole professionali di taglio e cucito, mentre stilisti e profani guardarono a Parigi e alle linee proposte dal *couturier* Christian Dior (1905-1957).³² Grazie al puntuale rapporto fornito dai giornalisti sulle sfilate dell'*haute couture*, i giapponesi riuscirono a sintonizzarsi con la temporalità ciclica della moda occidentale conquistandosi anche la libertà di cimentarsi in sperimentazioni sartoriali indipendenti, come avvenne con l'«abito a sacco» (*sakku doresu*) nel 1958.³³

La ripresa delle attività economiche e l'ottimismo conseguentemente generato operarono in sinergia determinando durante il ventennio 1950-1970 l'humus propizio alla diffusione massiccia e capillare dello stile occidentale in Giappone. Furono le nuove generazioni a cavalcare

30. L'elaborazione dell'indirizzo che avrebbe dovuto guidare l'intervento dello Scap era stata affidata a una Commissione per l'Estremo Oriente composta da tutti i paesi vincitori. Di fatto, furono solo gli Stati Uniti cui lo Scap fece riferimento durante il periodo di occupazione. J. BOUISSOU, *Storia del Giappone contemporaneo*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 55-56.

31. AKUROSU HENSHŪSHITSU (a cura di), *Street Fashion 1945-1995. Wakamono sutairu no 50 nenshi*, Tōkyō, Parco kabushiki kaisha, 2002 (1995), pp. 18-27.

32. M. CHIMURA, *Sengo fashon sutōrī 1945-2000*, Tōkyō, Heibonsha, 2001 (1989), pp. 14-15; K. HAYASHI, *Sengo fashon seisuishi. Sono toki boku ha, soko ni ita*, Tōkyō, Genryūsha, 1992 (1987), pp. 20-21.

33. Malgrado la somiglianza con la «linea H» elaborata da Dior nel 1954, l'«abito a sacco» viene generalmente considerato un'elaborazione giapponese. AKUROSU HENSHŪSHITSU (a cura di), *Street Fashion 1945-1995*, pp. 69-70.

già dalla metà degli anni cinquanta l'onda del momento, e a costituirsi arbitri delle nuove tendenze. Le gonne a ruota, i pantaloni Capri, i jeans, le minigonne, la moda *hippie* conobbero anche in Giappone una rapida popolarità e contribuirono da una parte a distinguere nel panorama vestimentario nipponico diversi *looks* dai netti confini stilistici, dall'altra consentirono l'affiliazione dei ragazzi giapponesi alla categoria «transnazionale» dei giovani.

Contrariamente allo schema valoriale dei loro padri, che si era imperniato sulla dedizione assoluta alla causa nazionale e concepiva il consumo esclusivamente come una questione di mera sopravvivenza, nell'universo giovanile dell'epoca il consumo venne ad acquisire valore e significato *per se*, indirizzando il singolo al godimento di una vita confortevole. Tale visione individuava nel denaro il suo principio regolatore: era infatti il denaro a rendere possibile il consumo, ed era sempre il denaro – come indice di potere economico – il *passe-partout* che poteva consentire al Giappone di imporsi sui mercati mondiali disfacendosi delle insoddisfazioni e degli affanni che avevano connotato il suo rapporto con l'Occidente fin dal periodo Meiji. La pratica del consumo assunto a nuovo ideale estetico-morale e l'alto potere d'acquisto allargarono gli orizzonti dei giapponesi, che non si accontentarono più di cogliere le primizie d'importazione in vendita nei grandi magazzini cittadini. Favoriti dall'apprezzamento dello *yen* sulla valuta straniera, essi varcarono i confini nazionali per attingere direttamente alle fonti dello stile e del gusto: Londra, Parigi, New York, Milano. Alle case di moda e ai grandi gruppi nel settore dell'abbigliamento, viceversa, il Giappone degli anni ottanta appariva come un mercato ormai maturo, raffinato ed esigente, in cui era stata superata la fase compulsiva e indifferenziata del consumo «a qualunque costo» a favore di pratiche diversificate secondo la classe di appartenenza, lo stile di vita, i desideri e le inclinazioni di ciascuno. Il Giappone divenne così la testa di ponte dei progetti di penetrazione ed espansione sui mercati asiatici da parte dei grandi *brand* del lusso occidentale. Ad animare ulteriormente il clima da «fiera delle vanità» del mercato giapponese degli anni ottanta erano comparsi anche alcuni marchi locali e i *DC burando*, linee di abbigliamento di grandi aziende o di stilisti indipendenti con laboratori nei quartieri di Harajuku e Aoyama a Tōkyō.³⁴ In antitesi alla produzione massificata di tipo industriale, essi

34. Il termine *DC burando* (*Designer's and Character's Brand*) è in realtà uno pseudoanglicismo di conio giapponese che indica un marchio fondato sull'opera e l'ingegno creativo di un solo stilista (*designer*) oppure una particolare linea di abbigliamento per la quale viene elaborato un *concept* (*character*) ben preciso. AKUROSU HENSHŪSHITSU (a cura di), *Street Fashion 1945-1995*, pp. 200-202.

si rivolgevano a una clientela mirata attraverso riviste specifiche, e si appoggiavano alla rete di vendita di grandi magazzini di tendenza come Marui e Parco. Nonostante il target giovanile, i *DC burando* riuscirono ad attrarre anche il consumatore adulto proponendo rivisitazioni in chiave *glamour* del tradizionale completo impiegatizio.

Proprio all'interno di un sistema improntato al pluralismo in cui non solo gli stilemi occidentali venivano declinati in fogge diverse, ma perfino i meccanismi di distribuzione e fruizione della moda si erano segmentati, la questione dell'identità sartoriale giapponese sembrò riproporsi negli anni settanta-ottanta attraverso le creazioni di Issei Miyake (1938-), Rei Kawakubo (1942-), Yohji Yamamoto (1943-). Tutti e tre gli stilisti puntarono a creare uno stile di respiro internazionale presentando le proprie collezioni sulle passerelle di Parigi e New York. L'effetto fu dirompente: le loro proposte, caratterizzate da linee irregolari e dall'uso di stoffe sdrucite o materiali sperimentali, attaccarono i dettami stilistici che la moda occidentale aveva proposto e imposto fino a quel momento. A tale operazione di decostruzione si affiancò il recupero di elementi classici della tradizione sartoriale e artigiana nipponica, quali l'impiego della carta, l'utilizzo di caratteristici motivi figurativi e iconografici, le tecniche di tintura «nell'indaco» (*aizome*) e «a legatura» (*shibori*). La critica riconobbe la potenziale carica innovativa di tali modelli: era nato il Neogiapponismo, la seconda ondata di quella corrente artistico-estetica di gusto giapponese che già agli inizi del XX secolo aveva influenzato le forme e i modelli dell'arte, del *design* e della sartorialità occidentale. Come nota Kiyokazu Washida,³⁵ l'opera dei tre stilisti sembrava in realtà oltrepassare la semplice riproposizione nostalgica di temi estetici ed elementi autoctoni, configurandosi come atto creativo volto a destrutturare la concezione stessa di corpo che gli abiti occidentali avevano sino ad allora contribuito a plasmare, per cercare di cogliere attraverso le fessure, le lacerazioni, i buchi, la deformità delle forme, l'esatto momento in cui l'abito si fa corpo. Si era in altri termini di fronte a una proposizione artistica che superava il dualismo formale tra «abito occidentale» e «abito giapponese» avviandosi alla ricerca del senso filosofico ultimo del vestire e del vestirsi.

Al di là della riflessione attuata da Miyake, Kawakubo e Yamamoto sul fronte della creazione artistica, nell'ambito delle pratiche vestimentarie della società nipponica odierna il concetto di alterità sembra aver cambiato referente stilistico. Fin dal suo ingresso nell'universo sartoriale e vestimentario giapponese, l'abito occidentale (*yōfuku*) era

35. K. WASHIDA, *Chiguhaguna karada. Fasshonte nani?*, Tōkyō, Chikuma shobō, 2005, pp. 157-160.

venuto a costituirsi come foggia «altra», suscitando moti di attrazione e di rifiuto. Ciò aveva favorito la consapevole nipponizzazione dell'abito giapponese (*wafuku*), in particolare del *kimono*. Se il *kimono* era stato in origine un termine che indicava indifferentemente qualsiasi tipo di indumento, dopo l'avvento e la legittimazione dell'abbigliamento occidentale nell'universo vestimentario giapponese il termine passò a cristallizzarsi nella veste tubolare dalle ampie maniche, simbolo di nipponicità autentica rispetto a un presente occidentalizzato. Oggi il *kimono* ritaglia scampoli di vita «tradizional-giapponese»: codifica eventi celebrativi e, nella versione in cotone o lino, i festival estivi; individua ambienti, ad esempio i lussuosi ristoranti di cucina giapponese o le locande tipiche (*ryokan*), in cui esso diviene la divisa del personale di servizio; sancisce pratiche, come abito per i cultori delle arti tradizionali – la cerimonia del tè, l'*ikebana* e il *koto*. La dimensione del passato e dell'autoctonia così come viene espressa dalle linee del *kimono* vede anche una connotazione di genere. In occasione della cerimonia per il passaggio alla maggiore età (*seijinshiki*), i ragazzi optano generalmente per un completo di colore blu, mentre le giovani indossano un *kimono* dalle maniche molto ampie (*furisode*). Se il completo blu maschile anticipa l'uniforme lavorativa che caratterizzerà i ragazzi nella loro vita adulta di lavoratori salariati, le caratteristiche sartoriali di contenimento corporeo imposte dal *kimono* assurgono a concretizzazione visiva degli ideali muliebri giapponesi: l'impegno (*ganbaru*) e lo spirito di sopportazione (*gaman*).³⁶

Nella realtà contemporanea, in cui l'alterità non viene più posta esclusivamente in relazione con paesi e popoli geograficamente lontane, ma estende la propria portata ad abbracciare anche i luoghi del passato, le forme stilistiche giapponesi finiscono per connotarsi di diversità. Un episodio particolarmente significativo a tal proposito riguarda il *jūnihitoe*, la tenuta delle dame di corte del periodo Heian (794-1185). Indossato nel 1993 da Masako Owada (1963-) in occasione del matrimonio con l'erede al trono Naruhito (1960-), il *jūnihitoe* divenne in quegli anni l'abito da nozze più richiesto dalle spose giapponesi. Ai loro occhi, il *jūnihitoe* appariva difatti latore di una duplice fascinosa alterità: alterità temporale, come quintessenza stilistica del passato giapponese *par excellence*, il periodo Heian; alterità geografica, in quanto il *jūnihitoe* era stata una tenuta di esclusivo utilizzo della nobiltà di corte, e costituiva dunque, al pari di un abito etnico, un elemento totalmente alieno

36. O. GOLDSTEIN-GIDONI, *Kimono and the Construction of Gendered and Cultural Identities*, «Ethnology», 38, 4, 1999, pp. 353-354.

dal contesto vestimentario comune.³⁷ Oggetto fascinoso di ultimo grido e «nostalgia di consumo», al posto o in combinata con l'ormai «usuale» abito bianco,³⁸ il *jūnihitoe* ha così permesso alle spose giapponesi postmoderne di appropriarsi di una nipponicità «tradizionale» e al contempo «esotica».

Un fenomeno chiamato *yōsōka*

L'incontro da parte giapponese con le forme stilistiche occidentali e la carica rivoluzionaria che da esso si liberò, andando a incidere in maniera profonda su consuetudini vestimentarie, gusto estetico, processi produttivi e pratiche di consumo, narrano di una vicenda complessa ed epocale, talmente pregna di significati da far sì che per il fenomeno venisse coniato un termine specifico: *yōsōka*. A cosa si riferisce esattamente l'espressione *yōsōka*? La prima parte *yōsō* è a sua volta costituita dal termine *yō*, che indica l'Occidente e la maniera occidentale, e da *sō*, lettura alternativa del verbo «abbigliarsi» (*yosoou*). Il composto *yōsō* viene pertanto a designare l'azione di acconciare, adornare e vestire la propria persona secondo lo stile occidentale. Rispetto al termine *yōfuku*, l'abito occidentale *stricto sensu*, *yōsō* interessa dunque anche la cosmesi, le acconciature e i tagli di capelli, gli accessori - borse, calzature, copricapi, gioielli, ornamenti ecc.³⁹

37. M. SUGA, *Exotic West to Exotic Japan. Revival of Japanese Tradition in Modern Japan*, in J.B. EICHER (a cura di), *Dress and Ethnicity. Change across Space and Time*, Oxford - New York, Berg, 1999 (1995), pp. 95-115.

38. Solitamente il matrimonio giapponese prevede per la coppia di sposi diversi cambi d'abito nel corso della cerimonia. Essi possono così sfoggiare abiti occidentali da cerimonia o di gala, alternandoli ai sontuosi abiti della tradizione nipponica.

39. All'interno dei compendi e delle opere enciclopediche qui presi in considerazione, sotto la voce *yōfuku* viene generalmente riportata la descrizione dell'abito occidentale e delle sue caratteristiche stilistico-formali, mentre i lineamenti relativi all'introduzione degli abiti occidentali in Giappone vengono forniti alla voce *yōsō*. Va in ogni caso rilevato che in giapponese si utilizzano sovente delle circonlocuzioni alternative all'espressione *yōsōka*: «introduzione degli abiti occidentali», «imitazione degli abiti occidentali», «occidentalizzazione dell'abbigliamento» ecc. Per la definizione di *yōsōka* si faccia riferimento a: T. FUJINO (a cura di), *Nihonshi jiten*, Tōkyō, Asakura shoten, 2001, p. 586; BUNKA SHUPPANKYOKU (a cura di), *Fukushoku jiten*, Tōkyō, Bunka Shuppanyoku, 1985 (1979), pp. 910-911; BUNKA SHUPPANKYOKU, BUNKA JOSHI DAIGAKU KYŌKASHOBU (a cura di), *Fasshon jiten*, Tōkyō, Bunka Shuppanyoku, 1999, alla voce *yōsō*; HIFUKU BUNKA KYŌKAI (a cura di), *Fukusō daihyakka jiten*, Tōkyō, Bunka fukusō gakuin shuppanyoku, 1969, pp. 474-475. Oltre all'analisi strettamente legata all'evoluzione delle pratiche vestimentarie, il significato etimologico di *yōsō* fa sì che gli studi giapponesi sul fenomeno *yōsōka* dedichino un certo spazio anche agli elementi accessori. Si veda a tal proposito ENDŌ, *Fukushoku kindaiishi*,

Yōsō assume inoltre una precisa valenza culturale: facendo riferimento all'azione di abbigliarsi, *sō* pone infatti in primo piano l'attività dell'uomo nell'interazione con il proprio corpo e il mondo materiale degli elementi o degli strumenti che ne modificano l'aspetto. Ancora, la necessità di dover specificare mediante il prefisso *yō* lo stile in cui *sō* si esplica rimarca la sostanziale estraneità giapponese alle pratiche vestimentarie e agli stili occidentali. Infine, il suffisso *ka* segnala la processualizzazione di *yōsō*: in altri termini, esso sottolinea in *yōsō* non il semplice atto di abbigliarsi all'occidentale - che di per sé potrebbe avere carattere episodico o casuale - ma un'operazione regolata e regolare, comunemente praticata e culturalmente normalizzata all'interno del contesto giapponese. Nel rispetto consapevole della specificità semantica dell'espressione e al fine di garantire alla presente trattazione una certa scorrevolezza espositiva, il termine *yōsōka* viene qui impiegato a indicare il processo di adozione dell'abbigliamento occidentale.

Per quanto riguarda le condizioni che determinarono la genesi e gli sviluppi di *yōsōka*, gli studi giapponesi di storia del costume citano nello specifico il concorso di due altri processi: da una parte, l'acquisizione degli strumenti tecnici e del *know how* necessari alla riproduzione domestica di abiti e accessori occidentali; dall'altra, la loro effettiva diffusione tra la popolazione giapponese.

Il primo processo si articola nelle diverse fasi attraverso cui il Giappone assimilò il *corpus* di conoscenze relative all'abbigliamento occidentale e le procedure di lavorazione, rendendosi così indipendente dalle importazioni straniere. La diffusione dello stile occidentale si realizzò invece solo a partire dalla creazione di ambiti e meccanismi di circolazione che riuscirono a fare dei capi e degli accessori occidentali generi merceologici facilmente reperibili. Affinché essi risultassero appetibili agli occhi dei consumatori giapponesi, occorre tuttavia che questi ultimi li potessero legittimare all'interno del proprio guardaroba. Da questo punto di vista, rispetto alle posizioni critiche che sintetizzano il processo *yōsōka* in termini di «occidentalizzazione» (*seiyōka*) del costume giapponese, per gli studiosi maggiormente inclini a considerare il fenomeno in termini di «autenticazione culturale», *yōsōka* può viceversa essere considerato una «nipponizzazione» (*nihonka*) degli abiti occidentali.⁴⁰

passim; T. NARAMOTO (a cura di), *Nihon shomin seikatsushi. Zusetsu (dai7maki): Meiji jidai*, Tōkyō, Kawade shobō shinsha, 1962, pp. 98-108.

40. L'«autenticazione culturale» dell'abito occidentale in Giappone si realizza quando «a livello percettivo scompare la sensazione di estraneità legata all'abito occidentale, che così diviene completamente nostro». BUNKA SHUPPANKYOKU (a cura di), *Fukushoku jiten*, p. 911; a tal proposito, si veda anche HIFUKU BUNKA KYŌKAI (a cura di), *Fukusō daihyakka*

Assumendo l'acquisizione delle tecniche per la confezione di indumenti occidentali e la diffusione di questi ultimi tra la popolazione come indici per definire e misurare il processo *yōsōka* nella sua interezza, si noterà come esso abbracci un arco di tempo molto esteso e si sia venuto a completare solo in tempi relativamente recenti. Dal punto di vista cronologico, Kazuko Koizumi⁴¹ riscontra l'avvenuta saldatura tra le due condizioni sopracitate solamente nel periodo del secondo dopoguerra, quando le effettive possibilità per la popolazione giapponese di introdurre capi d'abbigliamento occidentali nel proprio guardaroba aumentarono considerevolmente prima per la diffusione delle scuole di taglio e delle macchine da cucire, successivamente grazie alla rifioritura delle attività produttive e al ritrovato potere d'acquisto dei consumatori. Anche sul piano dell'evoluzione stilistica è possibile giungere ad analoghe conclusioni: secondo Ayako Ishikawa,⁴² dopo un primo approccio agli indumenti importati dai portoghesi e dagli spagnoli nel XVI secolo e la «fase di imitazione degli abiti occidentali» occorsa nell'epoca Meiji, fu il dopoguerra il momento in cui lo stile sartoriale di stampo occidentale avrebbe conosciuto in Giappone uno «sviluppo autonomo».

Unanime nel far risalire la piena realizzazione del fenomeno *yōsōka* alla seconda metà del XX secolo, la critica risulta altrettanto compatta per quanto riguarda la collocazione cronologica delle sue battute iniziali.

jiten, p. 474. Per un confronto tra le due interpretazioni di *yōsōka* si vedano K. NAGAHARA (a cura di), *Iwanami Nihonshi jiten*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1999, p. 1164; HIFUKU BUNKA KYŌKAI (a cura di), *Fukusō daihyakka jiten*, p. 480. L'espressione «autenticazione culturale» è stata coniata da Joanne Eicher e Tonye Erekosima a partire da alcune indagini condotte nell'ambito delle pratiche vestimentarie dei Kalabari, una popolazione delle coste meridionali della Nigeria attiva fin dal XV secolo nel commercio con portoghesi, olandesi e inglesi. A partire dall'analisi degli elementi vestimentari occidentali autenticati nella società Kalabari, i due studiosi hanno individuato quattro fasi distinte attraverso cui il «Processo di autenticazione culturale» (*Cultural Authentication Process*) si esplicita: 1) selezione di un motivo decorativo, una foggia sartoriale o un accessorio straniero; 2) caratterizzazione, ovvero collocazione dell'elemento all'interno dell'universo simbolico della comunità «adottiva»; 3) inclusione dell'elemento, che diviene funzionale alle necessità della comunità in questione; 4) sua trasformazione stilistica o semantica in consonanza con i mutamenti occorsi nel tempo all'interno della comunità. T.V. EREKOSIMA, J. EICHER, *Why Do They Call It Kalabari? Cultural Authentication and the Demarcation of Ethnic Identity*, in EICHER (a cura di), *Dress and Ethnicity*, pp. 145-146; T.V. EREKOSIMA, J. EICHER, *Kalabari Cut-Thread and Pulled-Thread Cloth*, «African Arts», 14/2, 1981, pp. 50-51.

41. K. KOIZUMI, *Yōsai no jidai. Nihonjin no ifuku kakumei*, Tōkyō, OM shuppan, 2004, pp. 7-8. Si vedano anche C. TANAKA, *Fukushoku jiten*, Tōkyō, Dōbun shoin, 1984 (1969), p. 877; K. TANNO (a cura di), *Sōgō fukushokushi jiten*, Tōkyō, Yūzankaku Shuppan, 1980, p. 414.

42. A. ISHIKAWA, *Nihon joshi yōsō no genryū to gendai he no tenkai*, Tōkyō, Kasei kyōikusha, 1968, p. 4.

Malgrado il rigore scientifico imporrebbe di ricondurre le premesse di *yōsōka* al Giappone del XVI secolo, gli studiosi concordano nel sostenere che solamente a partire dal tardo periodo Tokugawa - inizio del periodo Meiji i giapponesi smisero di considerare gli indumenti e gli accessori occidentali curiose rarità, cominciando a studiarli dal punto di vista sartoriale e ad ammetterne l'utilizzo nella propria realtà – seppure in forma ancora marginale. Negli studi di settore come nell'immaginario collettivo, il periodo Meiji assurge dunque a fucina storico-culturale per l'intero processo *yōsōka*. Oltre a costituire il prodromo dell'evoluzione diacronica di *yōsōka*, l'adozione delle forme stilistico-sartoriali occidentali nel periodo Meiji acquista anche valore dal punto di vista sincronico, come evento indissolubilmente legato alla temperie dell'epoca. Al pari di altri fenomeni coevi – la strutturazione dello Stato nazionale, la realizzazione di *fukoku kyōhei* e *bunmei kaika*, la rielaborazione della figura imperiale, lo sviluppo industriale-capitalistico – *yōsōka* sembra possedere infatti una poderosa forza evocativa nel narrare e descrivere il mito della creazione del Giappone moderno.

Il presente volume si incentra sul processo di adozione dell'abbigliamento occidentale avviato dal governo giapponese durante il primo ventennio del periodo Meiji (1868-1890), e mira a fornirne una lettura interpretativa che consenta di gettar luce sui suoi significati. È opportuno introdurre fin d'ora alcune precisazioni in merito ai confini tematici e cronologici dell'oggetto in analisi. Sebbene *yōsō* vedrebbe propriamente inclusi anche accessori e pratiche estetico-cosmetiche, l'ambito d'indagine verrà qui circoscritto principalmente agli abiti, gli elementi più rappresentativi della categoria «abbigliamento». Per cogliere la portata del fenomeno nella continuità del divenire storico, occorrerà invece valicare le barriere della periodizzazione classica, e condurre diverse «incursioni» negli anni del *bakumatsu* (1854-1867), la fase di transizione al periodo Meiji.

La struttura della presente trattazione è organizzata in dieci capitoli. I primi due capitoli tratteggiano rispettivamente i lineamenti storici di *yōsōka* nel periodo Meiji e le prospettive adottate dalla letteratura critica nell'approccio al fenomeno. Nel terzo capitolo si procede a fondare le premesse teoriche e gli strumenti analitici utili allo sviluppo dell'indagine proposta: ci si preoccuperà, in particolare, di presentare il vestiario come prodotto di un determinato contesto storico-sociale e, al contempo, come uno dei fattori che contribuiscono a determinare il corso dei rapporti e delle interazioni all'interno del contesto medesimo. Ancor più nello specifico, verrà sottolineato il ruolo preminente assunto dal vestiario nelle pratiche legate alla programmazione d'identità da parte di un individuo o di un gruppo di individui, cui la scelta di un certo

modo dell'apparire offre diverse possibilità di collocazione all'interno di altrettanti scenari relazionali.

Alla luce di tali presupposti teorici, i capitoli restanti rileggeranno le tappe decisive del processo di adozione dell'abbigliamento occidentale nei primi anni del periodo Meiji - l'adozione di divise civili per la burocrazia, il cambio d'abito dell'Imperatore e dell'Imperatrice, la diffusione di corsetto e *tournure* tra le nobildonne e il sistema delle uniformi militari e scolastiche - ponendo in evidenza i termini e i modi in cui i soggetti coinvolti furono in grado di creare attraverso un nuovo guardaroba le identità, i significati, i «mondi sociali» del moderno Stato nazionale giapponese.

Capitolo 1

Gli abiti occidentali dei giapponesi

La rilevanza che l'introduzione dell'abbigliamento occidentale assume nella specificità storica del periodo Meiji così come nell'evoluzione del costume giapponese moderno ha da sempre suscitato l'interesse della critica e della ricerca accademica, motivandola a chiarirne peculiarità e sviluppi. Va tuttavia rilevato come tale interesse sia rimasto spesso circoscritto a determinati settori disciplinari – la demologia, la storia del costume, gli studi sulle arti minori – e abbia solo marginalmente toccato le scienze sociali. Inoltre, presumibilmente a causa delle oggettive difficoltà linguistiche che si presentano al momento di analizzare le fonti primarie, gli studi sull'argomento redatti o tradotti in una lingua occidentale costituiscono a tutt'oggi una percentuale esigua della letteratura sul fenomeno.

Per quanto concerne invece la ben più ricca produzione giapponese, numerosi sono gli articoli comparsi su riviste periodiche universitarie e sugli atti di associazioni scientifiche nell'ambito dell'economia domestica o del folklore. Essi vengono a costituire il *corpus* del patrimonio conoscitivo su *yōsōka* nei suoi diversi aspetti: le tipologie vestimentarie occidentali cui *yōsōka* attiene (abbigliamento maschile e femminile, per bambini, divise scolastiche, uniformi militari e burocratiche) e i mutamenti stilistico-sartoriali che le interessarono; le personalità (l'imperatore, l'imperatrice, le dame di corte, i membri delle missioni diplomatiche all'estero, i notabili del periodo) o le categorie socio-professionali coinvolte (i funzionari e gli impiegati negli organi amministrativi o di pubblico servizio, la classe aristocratica, la gente comune, le donne); le relative fonti documentarie (leggi, editti, pubblicità, articoli di giornali o riviste) e iconografiche (illustrazioni, stampe, immagini fotografiche). Diversamente dagli articoli, le monografie sulla storia del costume si dedicano a ordinare fatti, protagonisti, momenti che nel periodo Meiji diedero forma e sostanza al fenomeno *yōsōka* in funzione del successivo stadio evolutivo: l'organizzazione dei dati tende così a svilupparsi lungo

le due coordinate dell'acquisizione del *know how* sartoriale e la diffusione dello stile occidentale.

Al fine di offrire un quadro più preciso di *yōsōka* nello scenario considerato, si ritiene opportuno presentarne qui di seguito i lineamenti così come sono stati sviscerati dalle opere di impostazione diacronica.

Abito su misura, abito usato, abito improvvisato

Un certo interesse di natura tecnica nei confronti dei capi di vestiario occidentali cominciò a manifestarsi da parte giapponese già negli ultimi anni del periodo Tokugawa, con l'avvento delle «navi nere» americane (1853).¹ L'elemento stilistico di maggior fascino era senza dubbio costituito dalla resa tridimensionale di pantaloni e giacche, ottenuta mediante il rispetto rigoroso delle proporzioni corporee individuali: nell'abbigliamento giapponese, infatti, tale effetto risultava notevolmente attenuato dal fatto che gli indumenti venivano drappeggiati attorno al corpo e non cuciti su di esso.²

I primi giapponesi ad avere la possibilità di studiare fattura, taglio e stile degli abiti occidentali furono i commessi degli empori di articoli d'importazione (*hakuraiya*) e di prodotti cinesi (*tōbutsuya*), situati nelle zone portuali aperte al contatto con gli occidentali. Diversi *hakuraiya* erano difatti filiali giapponesi di importanti case commerciali estere, ad esempio l'olandese P.J. Batteke e l'americana Marks & Co., che trattavano tra i diversi articoli anche capi di vestiario. Alcune tra esse (Ladage, Oelke & Co.; Rothmund, William & Co. ecc.) si erano peraltro specializzate nella confezione su misura. Il contesto lavorativo altamente qualificato permise così a molti lavoratori di acquisire una tecnica egregia e, successivamente, di proseguire l'attività in proprio.³ Per altri l'incontro avvenne in maniera del tutto fortuita. Nella bottega di *tabi*⁴ dove lavorava Kōchiki Kizu (1830-1895), capitò un giorno il diplomatico russo Iosif Goshkevich (1814-1875) per la confezione di

1. A tal riguardo, si veda il resoconto del commodoro Matthew Perry (1794-1858) riportata in F. WU, *Bakumatsuki ni okeru yōsō juyō no yōtai. Gunpuku no keisei katei to kattō wo megutte*, «Gendai shakai bunka kenkyū», 16, 1999, p. 59.

2. H. DAIMARU, *Seiōkei fukusō no keisei. Wafukuron no kanten kara*, Ōsaka, Kokuritsu minzokugaku hakubutsukan, 1987, p. 6.

3. C. NAKAYAMA, *Nihon fujin yōsōshi*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1987, pp. 200-201.

4. I *tabi* sono calze di cotone generalmente indossate con le calzature infradito *zōri* (infradito confezionati con fibre naturali, legno e stoffa) e *pokkuri* (infradito dall'alto *plateau* in legno).

un vestito su misura: scucendo un vecchio abito e avvalendosi delle indicazioni fornitegli dal cliente d'eccezione, Kizu riuscì ad acquisire empiricamente i rudimenti dell'arte sartoriale, che gli consentirono di impiantare già nel 1860 uno dei primi laboratori specializzati in Giappone.⁵

Non tutti gli artigiani si mostrarono altrettanto disponibili e intraprendenti. Verso la metà degli anni sessanta Morikazu Numa (1843-1890), responsabile per conto del *bakufu* dei corpi militari di guardia alle zone residenziali straniere nell'area di Kanagawa, decise di organizzare una produzione domestica di divise militari occidentali. A tal fine egli aveva acquistato una vecchia uniforme e aveva chiesto ad alcuni artigiani di studiarne la fattura. Al rifiuto opposto da questi ultimi, Numa fu costretto a impiegare maestranza straniera, ma le divise confezionate risultarono troppo grandi rispetto alla corporatura giapponese. Egli decise pertanto di procedere da solo: acquistò un'altra divisa di taglia più piccola, la scucì, ne ricavò personalmente il cartamodello e si affidò questa volta a una dozzina di artigiani di *tabi*.⁶

Nel frattempo era comparsa in Giappone la macchina da cucire. All'inizio la macchina aveva trovato collocazione nella realtà nipponica come curiosa rarità: uno dei pochi esemplari presenti all'epoca era stato infatti esposto a pagamento al Kaminarimon di Asakusa.⁷ L'artigiano Hisagorō Uemura (?-?) riuscì invece ad acquistarne una da Manjirō Nakahama (1827-1898), di ritorno dalla missione shogunale negli Stati Uniti dove aveva prestato servizio come interprete: per timore di subire rappresaglie xenofobe, Uemura aveva dovuto nascondere la macchina in un armadio a muro al piano superiore della propria abitazione. Grazie allo strumento tecnico in suo possesso, a ogni modo, egli riuscì ben presto ad aprire la prima sartoria giapponese specializzata nella realizzazione di uniformi militari.⁸ Molti degli artigiani e dei mercanti che non potevano permettersi l'acquisto di una macchina da cucire si rivolsero alle donne occidentali per acquisire le nozioni necessarie al

5. YŌFUKU GYŌKAI KISHA KURABU «NIHON YŌFUKUSHI KANKŌ IINKAI» (a cura di), *Nihon yōfukushi. Isseiki no ayumi to mirai tenbō*, Tōkyō, Yōfuku gyōkai kisha kurabu/Nihon yōfukushi kankō iinkai, 1977, pp. 47-48.

6. YŌFUKU GYŌKAI KISHA KURABU «NIHON YŌFUKUSHI KANKŌ IINKAI» (a cura di), *Nihon yōfukushi*, p. 37.

7. NAKAYAMA, *Nihon fujin yōsōshi*, p. 203.

8. YŌFUKU GYŌKAI KISHA KURABU «NIHON YŌFUKUSHI KANKŌ IINKAI» (a cura di), *Nihon yōfukushi*, p. 48; p. 52. Il costo di una macchina da cucire si aggirava all'epoca sui 100 *ryō*, l'equivalente di 5 milioni di *yen* attuali. Per la macchina messa in vendita da Nakahama, Uemura ne corrispose 120. NAKAYAMA, *Nihon fujin yōsōshi*, p. 199.

suo utilizzo.⁹ Sembra che le richieste in tal senso dovessero essere state numerose, dal momento che a partire dagli anni settanta in diverse aree del paese si registrò la presenza di scuole di confezione con un corpo insegnante occidentale.

Se gli empori, gli *ateliers* artigianali e le scuole di confezione costituirono i principali centri giapponesi per la formazione professionale e la promozione delle competenze sartoriali, alcuni artigiani preferirono prendere la strada dell'estero. Già proprietario di una sartoria a Yokohama, nel 1880 Kinjirō Ōtani (1849-1888) compì un periodo di apprendistato presso una *maison* parigina. Egli acquisì una mano talmente raffinata da garantirgli al suo ritorno una prestigiosa commissione: gli venne infatti affidata la realizzazione di alcuni capi d'abbigliamento per l'imperatore.¹⁰

Di fatto, l'impulso determinante per lo sviluppo delle diverse attività legate alla produzione dell'abbigliamento straniero provenne dagli ambienti governativi Meiji. In concomitanza con la politica di adozione di uniformi in stile occidentale che fu inaugurata nei primissimi anni del periodo, diversi *ateliers* presero a specializzarsi proprio nella confezione di uniformi secondo le varianti stilistiche previste dal corpo di appartenenza, l'occasione, il rango individuale, la stagione. Inoltre, in virtù dei rapporti personali stabiliti nel corso degli anni con alcuni personaggi di spicco del governo, molti sarti e commercianti del settore riuscirono a godere di appoggi e persino di cospicui finanziamenti. Così accadde a Katsuzō Nishimura (1836-1907), Ichizaemon Morimura (1839-1919) e Wasuke Yamashiroya (1837-1872), che vennero rispettivamente sostenuti da Masujirō Ōmura (1824-1869) ed Eiichi Shibusawa (1840-1931), Taisuke Itagaki (1837-1919), Aritomo Yamagata (1838-1922).¹¹ In particolare, fu su indicazione di Ōmura che nel 1870 Katsuzō Nishimura decise di impiantare un'industria con maestranza cinese per la produzione di calzature destinate all'esercito, ai funzionari di governo e ai membri del corpo di polizia.¹² Analogamente a quanto avvenne nella sfera della confezione

9. NAKAYAMA, *Nihon fujin yōsōshi*, pp. 188-197.

10. YŌFUKU GYŌKAI KISHA KURABU «NIHON YŌFUKUSHI KANKŌ IINKAI» (a cura di), *Nihon yōfukushi*, p. 49, p. 113.

11. S. NAKAGOME, *Ifuku sangyō no hajime*, Tōkyō, Kokusai rengōdaigaku, 1982, p. 37. http://d-arch.ide.go.jp/je_archive/pdf/workingpaper/unu_jpn80.pdf (2012/06/12).

12. E. IMADO (a cura di), *Bunmei kaika jibutsu kigen. Me de miru Nihon fūzokushi (10)*, Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai, 1989, pp. 100-101. ENDŌ (a cura di), *Fukushoku kindaiishi*, pp. 215-216. La perizia di sarti e calzolari cinesi era all'epoca ben nota: l'americano Edward Morse (1838-1925) ricordava soddisfatto di avere acquistato dai cinesi a Yokohama un abito e un paio di scarpe di ottima qualità, per di più a un prezzo decisamente conve-

sartoriale con i negozi d'importazione *hakuraiya*, l'opificio calzaturiero di Nishimura rivestì un ruolo determinante per la formazione di una manodopera altamente qualificata. A partire dal 1872, Nishimura avrebbe cominciato a selezionare gli artigiani più capaci per l'apertura di altri laboratori artigianali, inaugurando così un nuovo settore del panorama manifatturiero giapponese.

Oltre ad acquisire le competenze necessarie alla creazione di indumenti e accessori occidentali, i giapponesi del periodo Meiji provvidero a organizzare le proprie conoscenze in un sapere ordinato e trasmissibile. Già nel 1873 circolavano manuali e vademecum di taglio e cucito, il cui numero aumentò progressivamente raggiungendo l'apice nel biennio 1887-1888.¹³ In quegli stessi anni si registrò inoltre il primato nelle importazioni di macchine da cucire: superate le difficoltà iniziali dovute al costo proibitivo e alla scarsa richiesta, nel 1887 vennero importati ben 79.981 pezzi, di cui oltre la metà (53.205) provenienti dalla sola Germania.¹⁴

La copiosa circolazione di testi esplicativi e la diffusione della macchina da cucire mise la competenza sartoriale a disposizione dei profani e delle donne. Sebbene in Giappone la confezione degli indumenti rientrasse nelle mansioni di esclusiva spettanza femminile, l'acquisizione del sapere sartoriale occidentale e la sua applicazione in ambito professionale avevano in principio interessato esclusivamente artigiani e mercanti.¹⁵ Le scuole di sartoria ampliarono tuttavia negli anni il loro bacino di utenza ammettendo tra gli iscritti anche fanciulle di buona famiglia, mentre il taglio e il cucito furono inseriti come materie d'apprendimento negli istituti femminili o come proposte per corsi extrascolastici organizzati presso associazioni locali. L'istituzionalizzazione del sapere sartoriale femminile proseguì con l'apertura di scuole professionali per sarte e apprendiste, cui diversi altri istituti avrebbero successivamente affidato la confezione delle proprie uniformi in stile occidentale.¹⁶

niente. E.S. MORSE, *Japan Day by Day. 1877, 1878-79, 1882-83*, Tōkyō, Kōbunsha, 1936, pp. 285-286.

13. Y. SAKURAI, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei. Meiji zenki*, «Chūgoku tanki daigaku kiyō», 13, 1982, p. 9. DAIMARU, *Seiōkei fukusō no keisei*, pp. 10-11; K. SHIMIZU, *Meijiki ni okeru joshi kyōiku to yōsōka*. «Jogaku zasshi» (*Meiji 18-20 nen*) no fukushoku kanren kiji wo chūshin ni, «Dōshisha joshi daigaku sōgō bunka kenkyūsho kiyō», 22, 2005, p. 118.

14. SAKURAI, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei*, p. 5.

15. NAKAYAMA, *Nihon fujin yōsōshi*, p. 203.

16. SHIMIZU, *Meijiki ni okeru joshi kyōiku to yōsōka*, pp. 117-118.

Malgrado lo spirito d'iniziativa dei primi *couturiers* giapponesi e i rapidi progressi tecnici, il guardaroba occidentale dei giapponesi nel periodo Meiji lasciava alquanto a desiderare. Gli stranieri presenti all'epoca in Giappone non mancarono di cogliere ora l'approssimazione nella fattura dei capi, ora il bizzarro accostamento dei colori, ora la fastidiosa dissonanza con l'ambiente circostante. Basil Chamberlain (1850-1935), docente all'Università imperiale di Tōkyō, fu drastico: «Nessuna caricatura potrebbe rendere giustizia alle figure grossolane, agli abiti fuori taglia, alle tonalità stridenti che imperversarono tra il 1886 e il 1889». ¹⁷ Nel resoconto dei viaggi compiuti in Giappone, il naturalista Edward Morse (1838-1925) descrisse invece gli effetti disastrosi che indumenti e accessori inadatti producevano sull'immagine complessiva della persona:

Il tentativo posto in atto dai giapponesi per presentarsi nei nostri abiti è sovente estremamente grottesco. L'altro giorno ho visto un tale avvolto in un frac talmente grande che avrebbe potuto avvolgerlo due volte. Portava sulla testa un alto cappello, riempito con un'imbottitura di carta a sostenerlo, che gli scendeva all'altezza degli occhi. Alle mani aveva un paio di guanti bianchi di diverse taglie più grandi, con bottoni. Così abbigliato, pareva una maschera del Quattro Luglio. ¹⁸

Il «bestiario stilistico» compilato da Morse proseguiva con la descrizione di uomini in panciotti troppo stretti e corti, con pantaloni da sera infilati negli stivali, avvolti in abiti «da cerimonia in cui le code del frac quasi arrivavano al suolo, mentre delle bretelle rosso brillante spuntavano dal gilet». ¹⁹

Trassero ispirazione dal *look* all'occidentale dei giapponesi anche le penne del vignettista francese George Bigot (1860-1927) e di Charles Wirgman (1832-1891), giornalista e illustratore sul «Japan Punch». A metà tra il serio e il faceto, Bigot e Wirgman immortalarono le bizzarrie e le stravaganze che popolavano il paesaggio delle apparenze nel Giappone dell'epoca. Oltre a guanti e cappelli di taglia smisurata, calzoni flosci e abbinamenti inconsueti (fig. 1), nelle illustrazioni di Bigot e Wirgman risalta in particolare modo la persistenza dell'atteggiamento posturale, retaggio delle «tecniche corporee» consolidate in Giappone nel corso

17. B.H. CHAMBERLAIN, *Things Japanese. Being Notes on Various Subjects Connected with Japan, for the Use of Travellers and Others*, London, John Murray, 1905 (1890), p. 126.

18. MORSE, *Japan Day by Day*, pp. 275-276.

19. MORSE, *Japan Day by Day*, p. 276.

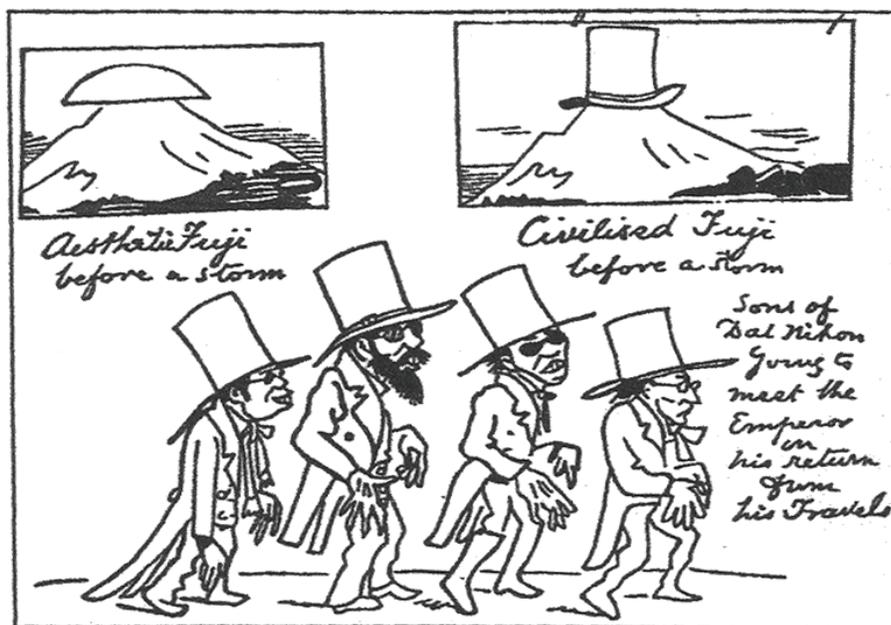


Figura 1. CH. WIRGMAN, *Figli del Dai Nihon (Grande Giappone) mentre si recano in udienza dall'imperatore al ritorno dai suoi viaggi*, «Japan Punch», 1877.

Sotto ai due quadri:

«Fuji estetico prima di una tempesta» (sin.)

«Fuji civilizzato prima di una tempesta» (dx).

dei secoli. Un esempio a tal riguardo è costituito dalla cosiddetta posa «da *shōgun*» assunta dagli uomini, che pur con gli aderenti pantaloni occidentali continuavano a sedere a gambe divaricate e con le mani appoggiate sulle ginocchia; incuranti della crinolina e delle gonne ampie, le signore invece si accovacciavano per terra.²⁰

Per quanto riguarda i capi d'abbigliamento, va a ogni modo tenuto presente che molti giapponesi non potevano permettersi di farsi confezionare degli abiti su misura, ed erano sovente costretti a noleggiarli o ad acquistarli usati facendosi carico delle inevitabili incognite relative alle taglie e alla vestibilità.²¹ Essi del resto non avrebbero

20. T. ISHII, *Gaikokujin no manako, Nihonjin no yōsō*, «Ōtsuma joshi daigaku kaseikei kenkyū kiyō», 37, 2001, pp. 5-8; M. IWASAKI, K. AONO, G. *Bigō ga egaita Nihonjin no yōsō*, «Nihon fukushoku gakkaiishi», 10, 1991, p. 37.

21. Stando alle fatture e ai libri contabili degli empori *hakuraiya*, tra gli articoli importati

potuto essere immediatamente consapevoli del problema, poiché nella cultura vestimentaria nipponica gli indumenti venivano concepiti per avvolgere il corpo e avevano pertanto misura unica. Quand'anche gli abiti fossero andati bene, sarebbe balzato agli occhi di un esperto il fatto che essi provenivano da paesi diversi, ciascuno con un proprio gusto nel declinare i dettami e le tendenze della «moda occidentale». L'inserzione pubblicitaria di un negozio d'abiti occidentali pubblicata sulla rivista «Shinbun zasshi» nel 1872 ben descriveva il *collage* visivo di stili e provenienze che caratterizzava la toeletta all'occidentale dei giapponesi:

Sulla testa un cappello prussiano, ai piedi scarpe francesi, la giacca è quella della marina inglese, i pantaloni appartengono all'alta uniforme dell'esercito americano [...] pare proprio il rivestimento dell'anima giapponese ottenuto con brandelli di diversi paesi occidentali.²²

Alice Bacon (1858-1918), insegnante alla Scuola nobiliare femminile (Kazoku jogakkō) nel 1888, commentava invece in toni desolati l'aspetto delle sue allieve:

Molti abiti sono stati evidentemente scelti o confezionati da persone che non possiedono la minima familiarità con nessuno degli stili occidentali. Tali abiti vengono ora indossati in una maniera tale da far sembrare le fanciulle, almeno per quanto concerne l'abbigliamento, delle autentiche campagnole anziché le discendenti della più antica aristocrazia al mondo.²³

Del resto, solo rivolgendosi direttamente alle *maisons* estere si sarebbe potuto ovviare ai difetti di fattura degli indumenti: ciò valeva soprattutto nel caso del vestiario femminile, per la cui confezione gli artigiani giapponesi dovevano ancora acquisire una sufficiente com-

figuravano anche numerosi indumenti di seconda mano. Botteghe giapponesi di abiti usati sarebbero comparse solo a partire dalla seconda metà degli anni settanta, quando alcuni mercanti riuscirono ad acquistare in svendita dagli empori del governo (*haraisageya*) le divise militari utilizzate durante la rivolta Seinan del 1877. NIHON FŪZOKUSHI GAKKAI (a cura di), *Shiryō ga kataru Meiji no Tōkyō hyaku banashi*, p. 80. Secondo una stima condotta nella provincia di Tōkyō, i rivenditori di abiti usati erano 2.231 nel 1876, passarono a 4.686 nel 1881, per raggiungere nel 1892 il numero di 6.630. SAKURAI, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei. Meiji zenki*, p. 4; S. OGI, *Tōkyō shomin seikatsushi kenkyū*, Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai, 1979, p. 125.

22. NIHON FŪZOKUSHI GAKKAI (a cura di), *Shiryō ga kataru Meiji no Tōkyō hyaku banashi*, pp. 79-80.

23. A.M. BACON, *A Japanese Interior*, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1893, p. 11.

petenza. Le mogli dei diplomatici approfittarono sovente dei periodi di soggiorno all'estero per comporre un proprio corredo su misura. Persino l'imperatrice, che pure incoraggiava l'acquisto di capi occidentali confezionati in Giappone a sostegno delle attività tessili e manifatturiere del paese, soleva ordinare i propri abiti presso *ateliers* tedeschi. La scelta non mancò di suscitare la sorpresa degli stranieri, dal momento che all'epoca la Germania non costituiva certo un polo di riconosciuta eccellenza stilistica. In termini velatamente ironici, Chamberlain annotò:

Nel 1886 qualche perfido consigliere fece sì che la corte imperiale ordinasse i propri abiti a Parigi - *pardon*, a Berlino - così come i corpetti e quelle scarpe europee nelle quali una dama giapponese trova così difficile camminare senza sembrare di aver bevuto un goccio di troppo.²⁴

Per quanto occidentalizzata, non sempre la toeletta dell'imperatrice corrispose ai canoni estetici in voga. Mary Fraser (1851-1922), moglie del ministro plenipotenziario inglese Hugh Fraser, considerava eccessiva e del tutto fuori moda la lunghezza dello strascico nella tenuta da cerimonia della sovrana, ma avanzò l'ipotesi che l'ingombrante dettaglio potesse costituire un vezzo stilistico della tradizione nipponica. A suo avviso, inoltre, troppo arditi risultavano talvolta gli accostamenti di colore:

L'abito bianco [dell'imperatrice] era attraversato dall'ampia fascia arancione dell'Ordine imperiale, ugualmente indossata dalle principesse. L'effetto di questa fascia fiammante su un abito di satin rosa delicato o verde pallido è alquanto disastroso.²⁵

Alla pronta diffusione di laboratori artigianali e di un sapere tecnico non corrispose tuttavia un'introduzione altrettanto rapida dell'abbigliamento occidentale nel guardaroba giapponese. Quando nel 1881 il governo impose l'adozione di un'uniforme occidentale da lavoro per la corte giudiziaria e i pubblici ministeri, il prezzo di un completo si aggravava sui 20 *yen*. Tenuto conto che i salari di segretari, pubblici ministeri e giudici variavano tra i 12 e i 50 *yen*, il governo Meiji dovette concedere

24. CHAMBERLAIN, *Things Japanese*, pp. 125-126.

25. M. C. FRASER, H. CORTAZZI, *A Diplomat's Wife in Japan. Sketches at the Turn of the Century*, New York, Weatherhill, 1982, p. 125.

re loro un incentivo di 20-25 *yen* per l'acquisto della divisa richiesta.²⁶ Ai funzionari amministrativi di rango inferiore fu invece consentito di continuare a indossare l'usuale tenuta composta da casacca con ampie maniche (*haori*) e calzoni abbondanti (*hakama*). Nel caso dell'abbigliamento femminile, i prezzi erano destinati a salire: sempre negli anni ottanta, un abito completo di sottogonne, crinolina e *brachesse* poteva arrivare a costare circa 400 *yen*.²⁷ Era dunque inevitabile che nel periodo Meiji l'abito occidentale fosse ancora un oggetto esclusivo il cui acquisto poteva interessare solo i ceti abbienti e, al loro interno, solo un numero limitato di individui.

Una diffusione «dall'alto»

La situazione relativa al costo degli indumenti occidentali porta a prendere in considerazione un secondo aspetto che concorre a delineare il fenomeno *yōsōka*, ovvero la loro diffusione nel contesto giapponese. Come si è già accennato, *yōsōka* è palesemente riconducibile all'opera di costruzione dello Stato nazionale intrapresa dal regime Meiji: l'adozione degli abiti occidentali coinvolse difatti gli ambienti di governo, l'alta società con funzioni di pubblica rappresentanza in patria e all'estero, determinate categorie lavorative impegnate nell'amministrazione o nella pubblica sicurezza. L'evidenza storica ha pertanto condotto la critica a definire gli abiti occidentali introdotti nel XIX secolo «gli abiti del nuovo sistema Meiji», e la loro adozione un fenomeno «legato alla politica di modernizzazione del governo».²⁸ In effetti, proprio per il legame che venne a instaurarsi fra la strutturazione di un sistema politico centralizzato e lo sviluppo dell'attività sartoriale occidentale, *yōsōka* nel Giappone Meiji fu un fenomeno circoscritto a determinate aree e categorie sociali, individuate a loro volta dall'intersezione di diverse discriminanti: oltre alla disponibilità economica, si è visto, il genere, la classe di appartenenza, il ruolo sociale, la provenienza geografica.

La diffusione dell'abbigliamento occidentale sembrò seguire nel periodo Meiji un percorso lineare, quasi sistematico. Nel 1870 furono

26. N. MURAKAMI, *Nihonjin no fukusō. Hitotsu no seikatsushi nyūmon*, Tōkyō, Rironsha, 1958, p. 179.

27. NAKAYAMA, *Nihon fujin yōsōshi*, p. 89.

28. NAKAYAMA, *Yōsō juyō no mentariti*, p. 30; SAKURAI, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei*, p. 10.

ufficialmente stabilite le prime uniformi occidentali per marina ed esercito. Fu poi la volta dei postini e degli addetti all'ordine pubblico nel 1871, e dei capistazione nel 1872. Nello stesso anno, un'ordinanza del Consiglio di Stato (Dajōkan) introdusse gli abiti formali e di utilizzo comune per la classe di governo, mentre fra il 1872 e il 1873 avvenne il cambio d'abito dell'imperatore. Seguirono gli organi di polizia, gli ufficiali giudiziari e alcuni istituti scolastici, tra cui la Scuola nobiliare (Gakushūin). Con l'affermarsi di una vita mondana di respiro internazionale nella prima metà degli anni ottanta, rinnovarono il proprio guardaroba anche le signore dell'alta società, che sarebbero state emulate di lì a poco dall'imperatrice, le dame di corte e le studentesse di alcuni prestigiosi istituti femminili (Tōkyō joshi shihan gakkō; Kazoku jogakkō).²⁹ Sul versante maschile *yōsōka* conobbe la sua acme negli anni novanta, in seguito all'introduzione del sistema parlamentare bicamerale e lo sviluppo dell'attività politica: vennero così coinvolti non soltanto gli esponenti dei partiti, ma anche la schiera di assistenti, portaborse, sostenitori che costituivano il loro *entourage*.³⁰ In quegli stessi anni ma in termini antitetici rispetto alla situazione maschile, la propagazione dell'abbigliamento femminile occidentale avrebbe conosciuto un brusco arresto, reso ancor più evidente dal simultaneo *revival* delle fogge giapponesi.³¹

Il bivio cui giunse la declinazione di genere dell'abito occidentale costituisce per gli studiosi la dimostrazione della sostanziale marginalità delle donne giapponesi rispetto al fenomeno *yōsōka*:

29. O. HORI, *Nihon kindai ni okeru yōsō no fukyū (jō)*, «Iseikatsu», 6/291, 1990, p. 16; FUKASAKU, *Seifuku kakumei*, p. 55, p. 58, p. 83.

30. Y. UNO, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei. Meiji chūki*, «Chūgoku tanki daigaku kiyō», 16, 1985, pp. 28-29.

31. L'arresto repentino del processo di diffusione della moda occidentale femminile ha portato la critica a individuare all'interno del periodo Meiji delle fasi ben distinte. Michiko Ōe suddivide ad esempio il periodo Meiji in tre momenti: imitazione stilistica nel primo ventennio; critica e riflessione sulle forme occidentali verso la metà degli anni ottanta; successiva rivisitazione, rielaborazione e riforma delle fogge esistenti. In termini quasi analoghi lo storico Sanehide Kawabata articola le vicende vestimentarie del periodo Meiji in: ibridazione tra abiti nuovi e forme giapponesi fino al conflitto Seinan; «cieca venerazione per lo stile occidentale» durante gli anni ottanta; reazione contro i modelli occidentali a cavallo tra XIX e XX secolo; ritorno allo stile sartoriale nipponico negli anni immediatamente successivi al conflitto russo-giapponese; infine, sullo sfondo di un panorama vestimentario femminile «genuinamente» giapponese, graduale affermazione del completo occidentale maschile. M. ŌE, *Meiji-Taishō jidai no Nihon no yōsō*, «Ōtani joshi tanki daigaku kiyō», 46, 2002, p. 29; S. KAWABATA, *Kimono no bunkashi*, Tōkyō, Kajima shuppankai, 1994 (1966), pp. 208-216.

Nel caso delle donne, che non ebbero sostanzialmente alcun legame con la modernizzazione della società, non si è potuta riscontrare quella corrispondenza tra *yōsōka* e modernizzazione analogamente a quanto invece è possibile fare per gli individui di sesso maschile.³²

Se l'adozione dell'abbigliamento occidentale si configurava come una misura imposta dall'alto e orientata a fornire tangibile espressione del principio di *bunmei kaika*, allora attraverso *yōsōka* quello realizzato fu «un *bunmei kaika* esclusivamente maschile».³³

Esistevano, beninteso, fattori di altra natura che concorsero a determinare la scarsa affermazione della moda occidentale femminile. Nell'editoriale *La riforma degli abiti femminili (Jofuku no kairyō)*, pubblicato sulla rivista «Jogaku zasshi» nel febbraio 1887, gli abiti da signora venivano descritti come indumenti eccessivamente cari e del tutto inadeguati allo stile di vita della donna giapponese comune, in opposizione all'abbigliamento maschile che avrebbe potuto essere convenientemente adottato e adattato al contesto nipponico.³⁴ Tra l'agosto e il settembre 1888, apparve a puntate sulla rivista «Nihonjin» il serrato confronto tra l'abbigliamento femminile occidentale e quello giapponese proposto dallo scienziato Testutarō Yoshioka (1860-?): gli abiti giapponesi rendevano difficili i movimenti del busto e la deambulazione; erano piuttosto scialbi per via della sobria *palette* cromatica utilizzata; celavano la figura del corpo. Sul fronte opposto, gli abiti occidentali risultavano dannosi per la salute, non proteggevano dal freddo e mal si adattavano al clima estivo; intralciavano i movimenti e, quando indossati dalle giapponesi, suscitavano lo scherno degli occidentali. A ciò veniva ad aggiungersi anche il notevole costo economico, e il rischio che l'adozione degli abiti occidentali potesse far cadere i giapponesi in balia delle tendenze che la moda parigina dettava ogni anno.³⁵

32. UNO, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei*, p. 25.

33. NAKAYAMA, *Yōsō juyō no mentariti*, p. 28.

34. S. IENAGA, *Nihonjin no yōfukukan no henshen*, Tōkyō, Domesu shuppan, 1982 (1976), p. 31; UNO, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei*, pp. 26-28.

35. IENAGA, *Nihonjin no yōfukukan no henshen*, pp. 34-41; ŌE, *Meiji-Taishō jidai no Nihon no yōsō*, pp. 31-33. Qualche decennio prima, anche negli Stati Uniti diverse voci si erano levate a criticare la sudditanza americana rispetto alla moda europea sottolineando ora l'oltraggio all'orgoglio nazionale che ciò costituiva, ora il depauperamento economico che gli Stati Uniti avrebbero patito, vista l'ingente quantità di denaro americano che affluiva nelle casse di Francia e Gran Bretagna per l'importazione di abiti e accessori *à la page*. K.K.P. JOHNSON ET AL. (a cura di), *Fashion Foundations. Early Writings on Fashion and Dress*, Oxford - NewYork, Berg, 2003, p. 70.

Tralasciando il caso delle prostitute dei «porti aperti», le giapponesi cui si offrì l'occasione di includere nel proprio guardaroba qualche capo occidentale furono per la maggior parte donne legate agli ambienti governativi che si trovarono a vivere in una dimensione internazionale. Tra le prime figurarono infatti le cinque studentesse inviate dal governo negli Stati Uniti nel 1871 e, all'incirca nello stesso periodo, le mogli e le figlie dei diplomatici giapponesi in missione all'estero. Per tutte le altre, l'opportunità giunse verso gli anni ottanta, questa volta per espressa volontà del governo.

Artefici di quella che lo storico Saburō Ienaga non ha esitato a definire un'«occidentalizzazione artificiale»³⁶ furono il primo ministro Hirobumi Itō (1841-1909) e il ministro degli Esteri Kaoru Inoue (1836-1915). Posti di fronte all'imprescindibile urgenza di ottenere la revisione dei «trattati ineguali», Itō e Inoue compresero che gli sforzi del governo non si sarebbero dovuti orientare esclusivamente allo sviluppo di strutture politiche aderenti ai modelli offerti da Europa e Stati Uniti, ma avrebbero dovuto esercitarsi con pari intensità a incrementare le occasioni di incontro fra giapponesi e occidentali. A tal fine, nel 1883 venne portata a compimento la costruzione del Rokumeikan, un edificio in stile rinascimentale francese con elementi arabeggianti che avrebbe dovuto ospitare feste in maschera, balli e concerti riservati all'alta società giapponese e ai rappresentanti dei paesi stranieri in Giappone. Assieme alla creazione di ambienti idonei al profilo internazionale che il paese stava assumendo, Itō e Inoue si occuparono anche dell'abbigliamento dei partecipanti: in particolare, alle dame fu proposto di indossare abiti stretti in vita e gonne drappeggiate secondo lo «stile *bustle*» (*bassuru sutairu*).³⁷ L'opzione divenne invece obbligatoria negli ambienti di corte, attraverso una circolare diffusa dallo stesso Itō nel 1886.

Lungi dal rappresentare un capriccio estemporaneo o un mero calco culturale, la creazione di una vita mondana cosmopolita veniva a costituire, per lo meno nella visione di Itō e Inoue, un fattore determinante per l'opera di rilancio e affermazione nazionale. Come avrebbero potuto le potenze straniere riconoscere e avallare il percorso evolutivo del Giappone verso la modernità se, di fatto, gli occi-

36. IENAGA, *Nihonjin no yōfukukan no henshen*, p. 43.

37. Il *bustle* (in francese *tournure*) rappresenta un'evoluzione rispetto alla crinolina «a cupola» degli anni sessanta: grazie alla struttura schiacciata del *bustle*, la gonna assume una linea asciutta ai lati e rigonfia nella parte posteriore. F. MURAI, *Meiji kaikaki no joshi yōsō (1)*, «Gakuen», 220, 1958, pp. 88-89; F. MURAI, *Meiji kaikaki no joshi yōsō (3)*, «Gakuen», 228, 1959, pp. 64-66.

dentali fossero rimasti convinti di trovarsi di fronte a una popolazione arretrata persino nelle pratiche sociali? Promuovere feste, concerti, celebrazioni era pertanto un'operazione dalla marcata valenza politica, così come valenza politica veniva ad assumere il fatto che i giapponesi intervenuti a tali eventi si attenessero scrupolosamente alle formule della socialità e del *bon ton* occidentali. In tale ottica, la persona delle dame giapponesi stretta in corsetto e *tournure* diveniva uno dei principali «luoghi corporei» per l'attuazione del disegno politico di Itō e Inoue.

Per quanto da un punto di vista stilistico-sartoriale *yōsōka* potesse apparire un'«imitazione dello stile europeo condotta agli estremi»,³⁸ era dunque vero il contrario: come parte del programma di revisione dei «trattati ineguali» perseguito dal governo, l'adozione degli abiti occidentali era infatti tesa ad assicurare l'esistenza e la dignità politica del Paese del Sol Levante all'interno di uno scenario pesantemente condizionato dalla presenza occidentale.³⁹ Tuttavia, nel momento in cui la politica di Itō e Inoue si incagliò sulla questione dei «trattati ineguali» e Inoue fu costretto a dimettersi dalla carica di ministro degli Esteri, anche il *Rokumeikan* dovette chiudere i battenti, e quella forzata occidentalizzazione vestimentaria sembrò dissolversi – secondo l'espressione dello storico Nobuhiko Murakami – «come una bolla».⁴⁰ Se fu dunque l'indirizzo politico assunto dal governo Meiji a promuovere l'introduzione delle divise militari e civili maschili come accompagnamento stilistico alla creazione di un sistema istituzionale di ispirazione occidentale, esso diede altresì ragione della rapida ma temporanea adozione dello «stile *bustle*» femminile.

Oltre a correre lungo i confini di genere, l'adozione delle uniformi e dei completi maschili in ambito governativo intervenne anche a tracciare il confine visivo tra la sfera ufficiale e quella privata, in cui lo stato del «fuori servizio» – fosse esso il ritiro dalla vita pubblica o il riposo dalla fatica giornaliera – si traduceva per i funzionari nel ritorno agli indumenti giapponesi. La prassi si estendeva anche alle loro consorti. Come si è menzionato, l'impronta occidentale assunta dalla vita mondana nipponica aveva creato per le dame e le nobildonne uno spazio ufficiale, di cui gli abiti in «stile *bustle*» costituivano il prolungamento palpabile. Concluso il periodo di nomina del coniuge, corsetto e *tournure* potevano essere tranquillamente riposti, e così avveniva per i dettami

38. NARAMOTO (a cura di), *Nihon shomin seikatsushi*, p. 99.

39. H. TOMITA, *Rokumeikan. Giseiyōka no sekai*, Tōkyō, Hakusuisha, 1984, p. 229.

40. MURAKAMI, *Nihonjin no fukusō*, p. 199.

del galateo occidentale. Interessante a tal proposito la testimonianza di Mary Fraser:

La moglie di un funzionario lo accompagna in visita da me. Dal momento che il marito è in servizio, la moglie può solo apparire in abiti europei e farà il suo ingresso [nella stanza] per prima, secondo le tradizioni europee. Forse alla prossima visita egli avrà lasciato il proprio incarico; allora la signora vestirà i suoi graziosi abiti [giapponesi] e il signore la precederà, alla sua graziosa maniera!⁴¹

Analoga la situazione nel caso delle dame di corte: la prescrizione imposta da Itō nel 1886 si applicava infatti solo al periodo di servizio a palazzo, per cui esse sarebbero potute tornare «nei loro panni» una volta ritiratesi a vita privata.⁴² Seppure non considerabili delle uniformi vere e proprie, per ciò che attiene il ruolo cui le donne dell'alta società giapponese erano chiamate e la valenza sociale che il loro guardaroba veniva ad assumere, gli abiti in «stile *bustle*» possono essere fatti rientrare pienamente nel novero degli «abiti occupazionali» di matrice governativa.

Un ulteriore discrimine che connotò il processo di diffusione «dall'alto» degli abiti occidentali riguarda il rapporto tra «centro» e «periferia»: *yōsōka* si affermò infatti seguendo un percorso a raggiera, sviluppandosi in altri termini a partire dalla capitale e dai principali centri urbani, per poi degradare in portata e intensità nel raggiungere le province.

Mentre l'attività di importazione, confezione e vendita di indumenti o accessori stranieri era fiorita nelle zone portuali aperte al contatto con gli occidentali, il fenomeno *yōsōka* ebbe come epicentri le città di Ōsaka e Tōkyō.⁴³ Già vivacissima metropoli nel periodo Tokugawa, con l'avvento del periodo Meiji Tōkyō era divenuta la capitale politica e simbolica del Giappone moderno. Non sorprende pertanto il fatto che la diffusione dell'abbigliamento occidentale si registrasse proprio nel luogo in cui avevano stabilito la propria sede la corte imperiale e i principali organi istituzionali e di rappresentanza del paese.

La creazione di un apparato statale centralizzato risultò altresì un potente agente propulsore affinché l'onda di propagazione di *yōsōka*

41. FRASER, CORTAZZI, *A Diplomat's Wife in Japan*, p. 254.

42. S.A. HASTINGS, *Kōgō no atarashii ifuku to Nihon jōsei. 1868-1912*, «Nichibei josei jōnanu», 26, 1999, pp. 3-14.

43. NAKAYAMA, *Nihon fujin yōsōshi*, pp. 103-106.

potesse giungere a lambire anche le aree periferiche altrimenti escluse dal fenomeno. Per conoscere l'entità dell'impatto esercitato da *yōsōka* sulle consuetudini dell'apparenza nella realtà locale, occorrerebbe prendere in considerazione i diversi contesti locali nella loro specificità, verificando caso per caso la natura e la forza dei contatti che essi mantennero con i «centri di diffusione». Le ricerche condotte sino ad oggi sembrano nel complesso confermare il paradigma di diffusione a raggiera, i cui «raggi» furono costituiti dai membri delle assemblee istituite a livello locale e dai parlamentari provenienti dalla provincia.⁴⁴ In considerazione dei compiti cui venivano chiamati all'interno della struttura governativa, essi furono i primi ad abbandonare l'acconciatura *chonmage* in seguito all'Ordinanza per il taglio dei capelli del 1871 e a farsi confezionare completi in stile occidentale, da indossare durante le trasferte di lavoro alla capitale o per accogliere le visite ufficiali dei rappresentanti del governo centrale. A livello comune, gli ambiti che invece portarono i giapponesi a «vestirsi di nuovo» furono l'esercito e la scuola, dove essi furono tenuti a indossare uniformi occidentali. Alcuni giovani di famiglie abbienti ebbero persino l'opportunità di recarsi a Tōkyō oppure all'estero: il completo giacca-pantalone con cui essi si facevano immortalare in scatti ricordo diveniva così una parte significativa della loro esperienza di studio e di vita al di fuori della realtà di villaggio.⁴⁵

Sul versante femminile, fu invece l'imperatrice ad assumere un ruolo di primo piano nella promozione della moda occidentale. Già nel 1886 la rivista «Jogaku zasshi» aveva segnalato: «Non appena, di recente, Sua Altezza ha graziosamente indossato gli abiti occidentali, essi sono divenuti fenomeno di tendenza».⁴⁶ Ancor più determinante fu la divulgazione nel gennaio 1887 dell'Opinione imperiale (Kōgō heika oboshimeshisho, più avanti Oboshimeshisho) sul sistema degli abiti femminili, in cui l'imperatrice incoraggiava l'adozione di indumenti di foggia straniera come incentivo alla crescita economica e allo sviluppo manifatturiero nazionale. Poche settimane più tardi, la sovrana intraprese un *tour* nelle zone occidentali del paese toccando i suoi principali centri urbani. Durante il *tour*, l'imperatrice si presentò in pubblico con un *look* occidentale, determinando in quelle

44. UNO, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei*, p. 29.

45. N. ŌKAWA, K. AIZU, *Tsugaru chihō ni okeru iseikatsu yōfūka no katei to hen'yō no yōin. Meiji shoki*, «Hirosaki gakuin daigaku kiyō», 22, 1986, p. 131.

46. T. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite. Bunken shiryō ni yoru*, «Nihon fukushoku gakkaiishi», 18, 1999, p. 117.

aree una vera e propria corsa alla confezione di abiti in «stile *bustle*», e la conseguente proliferazione delle relative attività produttive e commerciali. Sembra a ogni modo che la «febbre da abbigliamento occidentale» fosse stata attivamente indotta dalla sovrana, che si era premurata di far giungere in regalo alle famiglie notabili locali stoffe e tessuti appositi.⁴⁷ Gli articoli delle riviste femminili che fornirono negli anni un resoconto dettagliato e puntuale delle diverse *mises* imperiali contribuirono infine ad alimentare l'aura di fascino e la capacità di richiamo della nuova moda.

Il limite o il ritardo incontrato dal fenomeno *yōsōka* nella sua propagazione verso la «periferia» trovava ragione nella mancanza di un *milieu* che potesse giustificare l'adozione e l'uso di fogge occidentali. Un esempio significativo è costituito dalle uniformi scolastiche occidentali: il numero degli studenti che riuscirono a comporre un'apparenza in uniforme completa di tutti i suoi elementi fu difatti decisamente esiguo durante tutto il periodo Meiji, e in particolare nelle scuole di provincia. Diversi documenti fotografici che ritraggono gli studenti giapponesi tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo testimoniano infatti come in molti casi essi mantenessero in uso gli abiti e le calzature abituali, limitandosi a indossare il berretto con visiera, su cui campeggiava lo stemma dell'istituto scolastico di appartenenza (*kishō*).⁴⁸

La resilienza mostrata dall'abbigliamento autoctono nelle province non era dovuta esclusivamente all'oggettiva lontananza geografica della «periferia» rispetto al «centro». Nonostante gli sforzi esercitati dal governo Meiji per lo sviluppo di una rete scolastica nazionale, diverse comunità locali riuscirono a mantenere una certa influenza nella sfera dell'istruzione. Di più, esse cercarono di preservare la continuità dei propri modelli culturali ed educativi ponendosi persino in opposizione alle istanze centralizzatrici dello Stato. Non era dunque inverosimile che, in nome di un orgoglio locale, parte della popolazione potesse opporre resistenza visiva alle forme occidentali mediante i «propri» abiti. A tal proposito, il giornalista e scrittore statunitense Lafcadio Hearn (1850-1904), insegnante nella prima metà degli anni novanta alla scuola superiore di Kumamoto nell'isola di Kyūshū, notava l'attaccamento mostrato

47. IENAGA, *Nihonjin no yōfukukan no henshen*, pp. 28-29; HORI, *Nihon kindai ni okeru yōsō no fukyū (jō)*, pp. 18-19.

48. Nella foto di una scolaresca scattata nel 1906 nella città di Ishinomaki in provincia di Miyashiro, ad esempio, su 35 persone ritratte solo due erano abbigliate in stile occidentale. S. HENMI, *Meiji no fūzoku ha yōfūkonomi*, «ZERO kyōdo no sasshi hitakami», 4, 2008, pp. 8-9.

dai suoi allievi agli abiti giapponesi rispetto alle divise di foggia occidentale, che essi indossavano solamente quando espressamente richiesto dalle attività scolastiche. Secondo Hearn, in quell'area da sempre ai margini geopolitici del Giappone, le giovani generazioni avevano conservato una «mentalità del Kyūshū», tradizionalista e fiera, che faceva loro indossare la casacca *haori* e il calzone *hakama* a onorare il lascito spirituale samuraico.⁴⁹

49. L. HEARN, *Diaries and Letters*, Tōkyō, Hokuseido, 1920, pp. 254-258.

Capitolo 2

L'adozione dell'abbigliamento occidentale: percorsi interpretativi e prospettive d'analisi

L'approccio materiale

Pur caratterizzato da una feconda produzione, il panorama delle indagini relative a *yōsōka* nel periodo Meiji ha a lungo risentito di una seria carenza sul versante dell'elaborazione di ipotesi o modelli interpretativi che riescano a coglierne la portata culturale. Gli studiosi sembrano infatti aver privilegiato l'adozione di una prospettiva puramente materiale, fondata sulla concezione dell'abito come aggregato irriducibile di diversi elementi combinati mediante una determinata tecnica sartoriale o decorativa secondo i dettami stilistici in voga al momento considerato. Nel trattare *yōsōka*, diversi testi di storia del costume prendono dunque le mosse dal distinguo formale tra abiti occidentali e abiti giapponesi: la doppia partizione (*nibushiki*) tra un indumento superiore e uno inferiore nell'abito occidentale in antitesi alla veste-*kimono* giapponese, composta invece da un unico elemento (*ichibushiki*); la distinzione di genere, enfatizzata dall'opzione stilistica pantalone-gonna in Occidente e posta in secondo piano nelle forme unisex del *kimono*; l'effetto visivo tridimensionale (*rittaiteki*) degli indumenti occidentali rispetto alla resa bidimensionale (*heimenteki*) di quelli giapponesi.¹ Su tali premesse, la vicenda dell'adozione degli abiti occidentali nel periodo Meiji verrebbe a configurarsi come un interessante caso di innesto stilistico, di cui è possibile chiarire i contorni determinando quanto i giapponesi riuscirono ad avvicinarsi a un presunto modello occidentale o a quali ibridazioni diede luogo tale contaminazione nel corso del tempo.

1. T. ENDŌ (a cura di), *Zusetsu Nihon fukusō*, Tōkyō, Kenpakusha, 1965, p. 1; S. TAKEDA, *Iseisō to Nihonjin*, in H. NARUMI (a cura di), *Mōdo to shintai. Fasshon bunka no rekishi to genzai*, Tōkyō, Kadokawa shoten, 2003, pp. 187-188; R. NAKAMURA, *Joshi fukusō no kindai ni tsuite no kenkyū. Seiyō kara Nihon he (sono 1)*, «Fukushima joshi tanki daigaku kenkyū kiyō», 14, 1985, p. 61.

Proprio a causa della dicotomia formale tra «abito occidentale» e «abito giapponese», a volte l'introduzione dell'abbigliamento di foggia occidentale non viene inserito tra i numerosi avvenimenti che influenzarono il divenire storico del costume nipponico, bensì come l'evento che ne determinò l'arresto. Tale visione è stata involontariamente suffragata proprio da quelle opere che sembrerebbero invece voler tentare un diverso approccio al tema. Il testo dal promettente titolo *Storia culturale dell'abito giapponese e dell'abito occidentale*,² ad esempio, vede il proprio contenuto strutturato in due distinte sezioni: la prima, relativa alla storia del costume giapponese; la seconda, incentrata sul costume occidentale. Laddove la sezione occidentale si spinge a presentare lo sviluppo della moda nel xx secolo, quella giapponese si conclude con l'esame di alcuni elementi o temi stilistici dell'abbigliamento Tokugawa,³ quasi a sottolineare la drammatica e irreparabile frattura prodotta nell'evoluzione «naturale» dello stile giapponese dall'introduzione di elementi occidentali. Anche nel volume di Kunikazu Yamana, *Lineamenti storici della cultura vestimentaria giapponese*, la trattazione si interrompe al periodo Tokugawa con un capitolo dedicato all'esame di *kosode*, *obi* e *kamishimo*.⁴ In altre opere ancora il «purismo vestimentario» è smaccatamente evidente: il *kimono* viene eletto ad unica foggia depositaria dell'essenza giapponese, mentre le forme dell'abbigliamento occidentale sono bandite come elementi estranei.⁵ Viene così negata *a priori* la possibilità di considerare *yōsōka*, in quanto processo di «autenticazione culturale» di forme «altre», un fenomeno giapponese *tout court*.

Se l'approccio puramente materiale all'abbigliamento ha dunque con-

2. C. MOTOI, *Nihon-Seiyō hifuku bunka shi*, Tōkyō, Kōseikan, 1975 (1970).

3. Gli elementi presi in considerazione sono il concetto di *iki*, i *komon* e l'abito *kinuhakama*: *iki* si riferiva in origine alla maestria nell'arte amatoria e passò successivamente a indicare la raffinata sensualità nel gusto e nell'apparenza esteriore. I *komon* erano invece le insegne delle casate aristocratiche che venivano riprodotte sugli indumenti in uso ai loro membri: sulla falsariga dei *komon* nobiliari, nel periodo Tokugawa le famiglie mercantili, le *geisha*, gli attori e persino la gente comune presero a inventare stemmi con cui personalizzare il proprio corredo. Il *kinuhakama* è invece una tenuta nobiliare femminile composta da ampi calzoni (*hakama*) e una veste (*kosode*), indossati sotto una lunga e sontuosa casacca (*uchiki*)

4. K. YAMANA, *Nihon ifuku bunkashi yōsetsu*, Ōsaka, Kansai iseikatsu kenkyūkai, 1983. *Kosode* indica la veste tubolare identificata attualmente con il termine *kimono*. *Lobi* è una lunga fascia in tessuto che viene avvolta e annodata in vita per fermare il *kimono*. Con il termine *kamishimo* ci si riferisce a una tenuta di utilizzo samuraico composta da calzoni *hakama*, *kosode* e, a seconda delle occasioni, da un indumento a stola denominato *kataginu*.

5. GOLDSTEIN-GIDONI, *Kimono and the Construction of Gendered and Cultural Identities*, pp. 361-362.

sentito di far luce sul percorso stilistico di *yōsōka* nel periodo Meiji, esso incontra evidenti limiti quando si tratta di approfondire il fenomeno in base al ruolo che l'abbigliamento riveste all'interno del tessuto culturale umano, e del significato che gli individui gli attribuiscono nelle proprie pratiche di pensiero e azione. Focalizzandosi infatti sui mutamenti formali che interessarono il guardaroba giapponese, tali analisi – per impostazione e non per negligenza, è bene tenerlo presente – relegano la realtà circostante su uno sfondo imprecisato e sfocato. Anche quando viene sottolineata la corrispondenza tra *yōsōka* e il *milieu* del periodo Meiji, si ricorre a sintetiche formule espressive. Così, Ryōko Nakamura definisce *yōsōka* «il simbolo del *bunmei kaika*»,⁶ e alla voce *yōsō* il *Grande dizionario della storia giapponese* fa eco: «Gli abiti occidentali furono introdotti in Giappone con gli ideali di civiltà e progresso».⁷ Per quanto riguarda invece i motivi che portarono alla genesi e allo sviluppo del fenomeno nel Giappone Meiji, viene generalmente presa in considerazione la praticità che avrebbe contrassegnato gli abiti occidentali rispetto a quelli autoctoni.⁸ Più spesso si evidenzia il nesso causale tra l'affermazione dell'abbigliamento occidentale e le istanze politiche del governo Meiji, di cui sono esempi emblematici l'adozione delle uniformi civili e militari, ma anche lo «stile *bustle*».

Definire tuttavia l'introduzione dell'abbigliamento occidentale come simbolo tangibile del *bunmei kaika* o componente visiva del processo di modernizzazione dello Stato Meiji non appare sufficiente a chiarire i termini attraverso cui trova fondamento e si esprime l'intersezione tra *yōsōka* e gli ideali di «civiltà e progresso» o il processo di modernizzazione, a loro volta concetti da definire nella loro valenza storica. Comprendere come si stabilì e si articolò il legame tra l'adozione dell'abbigliamento occidentale e il Giappone del periodo Meiji presuppone infatti lo sviluppo di un modello interpretativo che permetta di considerare come l'abbigliamento muti nel tempo non solamente nelle proprie caratteristiche formali, ma anche nel valore, nel significato, nel senso che assume secondo le circostanze in un determinato contesto; che altresì riconosca come l'abbigliamento, lungi dall'essere solamente una mera appendice di quel contesto, possa ricoprire un ruolo determinante nel configurarlo. Occorre in altri termini restituire al legame tra abito e contesto – lega-

6. NAGAHARA (a cura di), *Iwanami Nihonshi jiten*, p. 1164; NAKAMURA, *Joshi fukusō no kindaiika ni tsuite no kenkyū*, p. 74.

7. K. NAGAHARA (a cura di), *Nihon rekishi daijiten 3*, Tōkyō, Shōgakukan, 2001, p. 1023.

8. Kono Ōtake ad esempio definisce gli abiti occidentali «comodi per i movimenti e molto funzionali». K. ŌTAKE, *Meiji jidai no fukusō (4). Danshi no yōfuku*, «Gakuen/Shōwa joshidaigaku kōyōkai», 220, 1958, p. 115.

me tanto riconosciuto quanto appiattito e semplificato – lo spessore e la complessità che gli sono proprie.

A tal proposito, fin dal dopoguerra diversi studiosi giapponesi avevano invitato la comunità accademica a riconoscere all'abbigliamento e ai fenomeni ad esso correlati una propria dignità scientifica. Si invocava, in particolare, l'apertura di nuovi percorsi interpretativi che riuscissero a svincolare l'indagine sugli abiti sia dallo studio delle loro caratteristiche formali, sia dalla sudditanza rispetto agli eventi storici. Non si cercava, beninteso, di screditare l'approccio epistemologico sviluppato dalla storia del costume, ma si rivendicava un più ampio ambito di riflessione sull'abbigliamento. Come Kimio Morita precisava nel 1956: «lo studio della storia degli abiti non ha come scopo principale la sola e semplice trattazione dell'evoluzione e dei mutamenti che ne interessarono la forma o lo stile esteriore».⁹ Secondo Morita si doveva evitare di percepire gli abiti come elementi materiali immobili sullo sfondo di un determinato scenario. Al contrario, occorreva elaborare una visione che evidenziasse il rapporto osmotico esistente tra abbigliamento e società, pur senza forzare l'evoluzione dei fenomeni dell'apparenza nella griglia di suddivisione cronologica degli avvenimenti storico-politici, o pensare di poter esaurire la complessità epistemologica dell'abito in formule generiche:

L'abbigliamento, prodotto culturale della collettività, accoglie in sé elementi attinenti a vicende politiche ma anche molti fattori di altra natura, dall'economia alla società. Per questo motivo diventa impossibile ridurre l'abbigliamento a un fenomeno sociale semplice.¹⁰

Un ventennio più tardi Saburō Ienaga avrebbe riscontrato con amarezza come, contrariamente alla storia del pensiero politico o ad altre branche degli studi sociali, tali intenzioni programmatiche non si fossero ancora tradotte nell'articolazione di una disciplina autonoma fondata sull'analisi dell'abbigliamento nei suoi aspetti estetici, funzionali, contestuali.¹¹ Anche Hideo Aoki e Nobuo Shiga avevano intuito, pur senza riuscire a soddisfarla, la necessità di elaborare un nuovo approccio all'abbigliamento, di creare una «storia dell'abbigliamento che non costituisca un'enumerazione di stili, una storia dell'abbigliamento che sia intimamente legata alla vita umana e ai mutamenti sociali».¹²

9. K. MORITA, *Nihon hifuku bunkashi*, Tōkyō, Shibata shoten, 1956, pp. 1-2.

10. MORITA, *Nihon hifuku bunkashi*, p. 6.

11. IENAGA, *Nihonjin no yōfukukan no henshen*, p. 1.

12. H. AOKI, N. SHIGA, *Atarashii me de mita fukusōshi*, Tōkyō, Shinjusha, 1960, p. 1.

La lettura interpretativa di *yōsōka* ha evidentemente risentito dell'*em-passe* in cui si sono venuti a trovare gli studiosi giapponesi di fronte al tentativo di fondare una scienza sociale dell'abbigliamento come arte investigativa a sé stante. Non sono tuttavia mancati negli studi su *yōsōka* i tentativi di integrare o correggere le storture della visione materiale offerta dalla storia del costume. All'interno della propria opera di confutazione dei dati tendenziosi presenti nei testi scolastici di storia giapponese, lo stesso Ienaga ha rimesso in discussione l'affermazione «di comodo» secondo cui l'abbigliamento occidentale sarebbe stato introdotto nel Giappone del periodo Meiji perché gli indumenti all'epoca comunemente in uso non sarebbero stati pratici o confortevoli. Sulla base delle conoscenze relative alle condizioni della vita comune nel periodo Tokugawa, Ienaga sostiene viceversa che molti capi di vestiario giapponesi, in particolare quelli presenti nel guardaroba dei contadini o in quello femminile, non fossero affatto scomodi.¹³ Piuttosto si dovrebbe riscontrare la totale estraneità delle scarpe o delle crinoline in un ambiente come quello del Giappone nel XIX secolo, che prevedeva l'utilizzo di calzature aperte e facili da sfilare prima di entrare negli ambienti chiusi, e di abiti poco voluminosi ma nemmeno troppo aderenti per potersi accomodare sui *tatami*.

L'assunto per cui l'abbigliamento occidentale conobbe diffusione nel periodo Meiji in virtù di un'intrinseca funzionalità non trova dunque riscontro nella realtà oggettiva, anche perché, secondo Ienaga,

L'abbigliamento viene prodotto in accordo alle diverse forme di vita sociale e all'ambiente climatico, è bene che si adatti alla realtà del proprio tempo, e a tal fine è stato ideato. Isolare dunque l'abbigliamento [giapponese] e prenderlo in considerazione adottando lo sguardo del presente trae in inganno, facendo sì che si perda di vista l'adattabilità dell'abito al proprio ambiente e si trascurino i pregi dell'abbigliamento giapponese.¹⁴

Del resto, se gli abiti occidentali fossero stati pratici o quantomeno adatti all'ambiente giapponese, la loro diffusione sarebbe avvenuta istantaneamente. Ciò invece non si verificò perché ancora negli ultimi anni del periodo Tokugawa erano intervenuti significativi mutamenti nelle consuetudini vestimentarie nipponiche. Le maglie della «gerarchia delle apparenze» codificata dal *bakufu* si erano infatti considerevolmente allentate, aprendo così al libero impiego degli indumenti, a prescindere dalla classe sociale di appartenenza. Come sottolineato da

13. IENAGA, *Nihonjin no yōfukukan no henshen*, pp. 179-188.

14. IENAGA, *Nihonjin no yōfukukan no henshen*, p. 180.



Figura 2.
Ibridazioni
di stile nel
guardaroba
Meiji.

Toby Slade, il primo effetto di tale permissivismo vestimentario non fu certo l'occidentalizzazione del costume quanto una sua generale «samuraizzazione». Poiché la classe militare era stata per ben due secoli e mezzo il modello di riferimento per l'intera società nipponica, attingere al guardaroba samuraico allettava non poco i giapponesi dell'epoca, che potevano così regalarsi una promozione sociale per lo meno sul piano dell'aspetto.¹⁵ Le pratiche vestimentarie nipponiche a cavallo tra i due periodi riuscirono inoltre ad abbattere le barriere tra abbigliamento comune (*fudangi*) e della festa (*haregi*), e arrivarono persino a sfidare i codici di genere: all'alba del periodo Meiji le donne giapponesi presero difatti a indossare la casacca maschile *haori*, mentre i calzoni *hakama* furono sdoganati come nuovo elemento del corredo scolastico femminile. Unitamente alla capillare diffusione dei primi macchinari da tessitura, ciò permise alla popolazione di accostare fogge, colori, tessuti e motivi a propria discrezione, o di sviluppare nuove tendenze.¹⁶

Considerato il vivace scenario delle apparenze sopra descritto (fig. 2),

15. SLADE, *Japanese Fashion*, p. 132.

16. M. INOUE, *Kindaika to minzokuka. Meiji jidai ni okeru wafuku no kindaika wo meguru fasshonron*, «Minzoku geijutsu», 20, 2004, p. 44; H. OKUYAMA, S. MIZUNASHI (a cura di), *Fukusōshi. Seiyō-Nihon hen*, Tōkyō, Aikawa shobo, 1984 (1976), pp. 200-202; H. AOKI (a cura di), *Fukusōshi*, Tōkyō, Sakai shoten-Ikueidō, 1987, pp. 100-102; K. YANAGIDA, *Meiji bunkashi. Fūzoku* (vol. 13), Tōkyō, Harashobō, 1979, pp. 13-23.

sarebbe dunque più ragionevole cercare di circoscrivere le tipologie vestimentarie occidentali che in tale scenario risultarono effettivamente più comode o funzionali, e precisare comunque in base a che cosa si applica tale valutazione. La divisa militare occidentale era di certo la tenuta più idonea a maneggiare le armi e ad applicare le tecniche belliche importate dall'Occidente, laddove corsetto e *tournure* risultavano totalmente avulsi dal contesto giapponese. Va a ogni modo aggiunto che la comodità consentita dall'abbigliamento occidentale non si esprime sempre e solo attraverso una maggiore agilità nei movimenti. Come si avrà modo di analizzare diffusamente in seguito, le divise occidentali risultarono più «comode» dal punto di vista sociale poiché consentirono la creazione di nuove collettività (l'esercito, la burocrazia, gli studenti), mentre lo «stile *bustle*» delle dame del Rokumeikan forniva loro e al paese il *passe-partout* stilistico per poter essere ammesse a pieno titolo in un contesto internazionale.

In piena consonanza con Ienaga, anche Kimiko Yokogawa ha affrontato la questione della razionalità stilistica degli abiti occidentali evidenziandone la natura prettamente contestuale. Una prova incontrovertibile sarebbe costituita dalla già citata ordinanza emessa nel 1861 dallo shogunato al fine di proibire la confezione e l'utilizzo di fogge straniere, che prevedeva la seguente clausola condizionale:

L'impiego di giacche dalle maniche aderenti è consentito, ove strettamente necessario, a coloro che si trovano imbarcati su navi militari o di alto cabotaggio, o che sono impegnati in esercitazioni militari, e tuttavia solo nelle suddette circostanze. Gli indumenti devono essere realizzati in maniera da non essere equivocabili per abiti stranieri. Con le medesime restrizioni è consentito altresì l'impiego di calzature in cuoio. Il disposto si applica parimenti a contadini e commercianti nello svolgimento delle rispettive mansioni. [...] Sono ammessi articoli in uso che non siano confondibili con prodotti di fattura straniera.¹⁷

Come si evince dalla clausola e dai reperti a disposizione, il guardaroba giapponese era dunque provvisto di indumenti aderenti, per cui è plausibile l'ipotesi che la successiva introduzione degli abiti occidentali rispondesse solo in parte a necessità di tipo pratico.

Vanno altresì tenuti in conto, sottolinea Yokogawa, i difetti di fattura degli abiti occidentali prodotti in Giappone:

In verità, il panorama degli abiti occidentali sfoggiati dalla gente comune [...] era incompleto e disarmonico. Per questo motivo, è difficile che essi potessero garantire un sufficiente livello di *comfort*. L'assunto che l'abbigliamento occiden-

17. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Seidojō no taiō*, pp. 67-68.

tale fosse estremamente pratico e funzionale possiede un risvolto immaginario lontano dalla realtà dei fatti.¹⁸

Lungi dall'essere solamente una questione di prospettiva critica, tale attribuzione arbitraria fu invece un'operazione culturale realizzata dai giapponesi del periodo Meiji, i quali incorporarono gli attributi di *comfort*, comodità e razionalità agli ideali di «civiltà e progresso» introdotti dall'Occidente, proiettandoli sulle forme occidentali anche contro l'evidenza dei fatti.¹⁹ Si finì dunque per ricondurre a forza alla foggia dell'abito caratteristiche che dipendevano invece solo dal contesto di riferimento,²⁰ facendo sì che l'abbigliamento occidentale fosse presentato come espressione materiale della modernità raggiunta dal Giappone Meiji. In realtà, sostiene lo storico dell'abbigliamento Masahito Inoue, la modernità poggiò sul desiderio dei giapponesi di affermare la propria nipponicità negandola al tempo stesso. Tale sentimento contraddittorio si esplicò sul piano vestimentario non con un cambio d'abito, bensì *nella condizione* di opzionalità tra abito occidentale e abito giapponese: «la modernità del Giappone si trovava inserita tra due opzioni, interpretare con gli abiti occidentali l'uomo moderno di tipo occidentale, oppure quello giapponese con abiti giapponesi».²¹

Posti di fronte al *cul-de-sac* epistemologico cui l'approccio materiale sull'abbigliamento conduce se assunto come unica prospettiva analitica, occorre sviluppare una visione che consenta non tanto di oltrepassare i «limiti della materia», bensì di aprire ulteriori prospettive sullo studio della materia stessa.

18. K. YOKOGAWA, *Bunmei kaika no fukushoku ni tsuite*, «Kinran tanki daigaku kenkyūshi», 14, 1984, pp. 85-86.

19. K. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Bakumatsu kara Meiji shonen ni okeru tenkai*, «Fukushoku Bigaku», 15, 1986, pp. 51-63, 63.

20. Émile Durkheim aveva ben colto la permeabilità del mondo materiale rispetto alle attribuzioni arbitrarie dell'uomo: «[...] le rappresentazioni collettive attribuiscono molto spesso alle cose a cui si riferiscono proprietà che non vi esistono in alcuna forma né in alcun grado. Dell'oggetto più volgare esse possono fare un essere sacro e potente». É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1971 (1912), p. 251.

21. INOUE, *Kindaika to minzokuka*, p. 42.

Quando la cultura si fa materia

Per quanto la compiutezza che lo contraddistingue sul piano sensoriale-cognitivo faccia sì che esso sia considerato un'entità autoconclusa e oggettiva «nel senso che ha in genere questo termine»,²² ciascun elemento materiale rimane il prodotto di un determinato ambiente caratterizzato da una propria specificità storica, geografica, culturale. Attraverso i suoi attributi formali, esso parla delle condizioni e dei limiti di quel contesto; della disponibilità di materie prime, componenti e tecnologie; del maggior o minor grado di perizia manifatturiera; del modo in cui queste condizioni sono state affrontate all'interno del processo creativo/ produttivo. Una volta affrancatosi dal contesto di creazione/produzione, peraltro, ogni elemento materiale è destinato a fare il proprio ingresso nel contesto della fruizione, dove esso si colloca in qualità di oggetto atto a soddisfare le concrete necessità degli individui ma anche, su un piano simbolico, come mezzo che consente loro di «creare e porre in atto presupposti e convinzioni culturali»,²³ oppure come uno strumento di profilassi contro «la deriva o il deterioramento delle concezioni su di sé e sul mondo».²⁴

L'anima complessa dell'oggetto materiale porta dunque lo studioso a doverne fornire una lettura a più livelli o, meglio ancora, una «descrizione densa» (*thick description*),²⁵ come nel caso della cattedrale di Chartres geertziana:

Chartres è fatta di pietra e di vetro, ma non è solo pietra e vetro: è una cattedrale, e non solo una cattedrale, ma una particolare cattedrale costruita in una certa epoca da determinati membri di una particolare società. Per capire ciò che significa, per percepirla esattamente, dovete sapere qualcosa di più delle proprietà generiche della pietra e del vetro e qualcosa di più di quanto è comune a tutte le cattedrali. Dovete capire anche – e secondo me nel modo più critico – i concetti specifici dei rapporti tra Dio, l'uomo e l'architettura, concetti che la cattedrale incarna, dato che ne hanno diretto la creazione.²⁶

22. P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2001 (1979), p. 100.

23. G. MCCRACKEN, *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 1988, p. 133.

24. MCCRACKEN, *Culture and Consumption*, p. 117.

25. Gilbert Ryle, cit. in C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1998 (1973), pp. 9-42.

26. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, pp. 65-66.

Se nel caso della cattedrale di Chartres fu il rapporto tra Dio, uomo e architettura così come venne concepito nella società francese medievale a determinare la particolare formula architettonica in accordo alla quale pietra e vetro vennero lavorati e combinati – nonché la valenza assunta dalla cattedrale stessa nel contesto dell'epoca, è la consapevolezza della complessità del legame che si instaura tra individui, idee, oggetti nella loro continua interazione a dover guidare sul piano dell'indagine scientifica l'approccio e lo studio della realtà umana tutta, anche nelle sue manifestazioni tangibili.

Le analisi speculative sul mondo materiale sono state sovente orientate a ricucire lo strappo dicotomico tra materia e cultura, seguendo ciascuna un approccio diverso sulla base di una specifica concezione della realtà umana. L'approccio critico-marxista scorge negli oggetti prodotti dagli individui la «sedimentazione» palpabile dei loro pensieri e delle loro condizioni materiali,²⁷ dei rapporti di lavoro che essi hanno stabilito, delle «intenzioni culturali» che hanno impostato e accompagnato il processo produttivo.²⁸ La prospettiva semiotica invece analizza l'oggetto come elemento latore di senso all'interno del complesso e articolato universo semantico umano, e mira a determinarne il significato attraverso il confronto dell'oggetto con altri oggetti appartenenti alla stessa classe (analisi del legame associativo) e con oggetti di classi differenti cui esso sia tuttavia legato (analisi del legame sintagmatico).²⁹

27. M. SAHLINS, *Culture and Practical Reason*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1976, p. 178.

28. SAHLINS, *Culture and Practical Reason*, p. 169. Nella società moderna occidentale al centro delle riflessioni di Marx gli oggetti riproducono i paradigmi ideologici e la prassi di stampo capitalista, in cui la forza lavoro operaia è stata allontanata dalla proprietà dei mezzi di produzione e sfruttata dalla classe borghese al fine di perpetuare, consolidandoli, i meccanismi della stessa struttura produttiva. Come è noto, la visione materialista di Marx identifica la struttura organizzativa della produzione come elemento fondante del divenire storico e relega così la cultura a mera sovrastruttura. Tale concezione è stata in seguito rivista e capovolta da alcuni studiosi: l'antropologo Marshall Sahlins, ad esempio, giunge a sottolineare l'intrinseca «culturalità» del processo produttivo, definendolo la «riproduzione della cultura in un sistema di oggetti». SAHLINS, *Culture and Practical Reason*, p. 178.

29. L'approccio semiotico attinge le proprie premesse teoriche e l'impostazione metodologica principalmente dalla linguistica strutturale, ma è stato applicato e rielaborato nell'ambito delle scienze sociali, come auspicato a suo tempo da Ferdinand De Saussure, anche a «fatti antropologici» non verbali interrogati nella loro valenza segnica: i gesti, il linguaggio musicale, la comunicazione visuale e sensoriale, le forme materiali, i rituali ecc. I. WOODWARD, *Understanding Material Culture*, Los Angeles - London - New Delhi - Singapore, Sage Publications, 2007, p. 63. Uno dei lavori emblematici di applicazione dell'approccio semiotico alla cultura materiale è lo studio condotto da Bogatyrev sul costume tradizionale slovacco: attraverso l'analisi delle varianti di colore, dello stile o della lavorazione che caratterizzano i capi d'abbigliamento o gli accessori dei costumi (analisi del legame asso-

Infine, l'approccio culturale tralascia le indagini semiotiche sulle relazioni funzionali attraverso cui si articola il sistema degli oggetti e pone piuttosto al centro della propria riflessione la loro significatività in azione nella realtà sociale.³⁰ Si tratta, in altri termini, di esaminare le modalità, i paradigmi, i processi attraverso cui l'uomo, maneggiando gli oggetti, è in grado di maneggiare il proprio mondo,³¹ di erigere «barriere o ponti»,³² di esprimere «scarti differenziali»,³³ di formulare proposizioni d'identità.

Che venga considerato prodotto di determinate strutture socioeconomiche, segno in un sistema di segni o supporto per la riproduzione dei «significati culturali che strutturano lo spazio sociale»,³⁴ l'elemento materiale vive nella dimensione umana ed esplicita come determinate persone vedono se stesse, gli altri, il mondo che le circonda, come pensano sé stesse e gli altri in quel mondo, come interagiscono con gli altri in quel mondo. È in sostanza il *locus* in cui la materia si svolge in termini culturali, è cultura fatta materia o, come la critica ama sintetizzare, cultura materiale.³⁵

ciativo) e della loro combinazione (analisi del legame sintagmatico), Bogatyrev ricostruisce la «grammatica visuale delle apparenze», ovvero il sistema normativo che consente ai membri delle comunità slovacche di articolare proposizioni di appartenenza regionale, di classe, di stato civile. P. BOGATYREV, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, The Hague, Mouton & Co. N.V., 1971.

30. Si passa, in altre parole, «dal riconoscere che i beni sono un *linguaggio* al considerare *come* tale linguaggio sia concretamente *parlato*». R. SASSATELLI, *Consumo, cultura e società*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 119-120.

31. L'approccio culturale poggia sulla piattaforma concettuale elaborata da Durkheim e in parte adottata anche in ambito struttural-funzionalista secondo cui gli oggetti e le pratiche di utilizzo ad essi relative offrono un contributo determinante nel far sì che ordini e categorie – le coordinate concettuali «al di sopra di contingenze individuali e locali» su cui una società imposta il proprio pensiero e il proprio sentire collettivo – vengano espresse, trasmesse, validate. Numerosi studiosi all'interno del filone d'approccio culturale hanno a ogni modo cercato di integrare l'oggettiva e impersonale prospettiva durkheimiana restituendo all'uomo in qualità di soggetto sociale l'operatività nell'incidere, attraverso gli oggetti, sulla propria realtà.

32. M. DOUGLAS, B. ISHERWOOD, *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, trad. it, Bologna, il Mulino, 1984 (1989), p. 14.

33. BOURDIEU, *La distinzione*, p. 233.

34. SASSATELLI, *Consumo, cultura e società*, p. 119.

35. Per Alfred Kroeber l'utilizzo dell'espressione «cultura materiale» perpetua sul piano concettuale l'implicita contrapposizione tra elementi astratti – idee, nozioni, valori ecc. – e oggetti tangibili: tale distinguo, avverte pertanto l'antropologo, dovrebbe avere solo una funzione strumentale all'interno degli studi culturali. A.L. KROEBER, *Anthropology. Culture Patterns and Processes*, New York - Burlingame, Harbinger Books, 1963, pp. 103-104.

Dalla prima metà degli anni ottanta anche il panorama di studi sul fenomeno *yōsōka* nel periodo Meiji è venuto «addensandosi». A felice integrazione delle analisi fondate sulla puntuale descrizione dell'introduzione degli abiti occidentali e dei soggetti coinvolti, *yōsōka* è stato inserito come argomento d'interesse speculativo anche nell'ambito delle scienze sociali e degli studi sui media, oltrepassando dunque i confini disciplinari della storia del costume ed evidenziando la trasversalità e l'interdisciplinarietà delle prospettive analitiche possibili. Più che intervenire sul piano della ricerca documentaria, tali indagini affrontano la delicata questione dell'elaborazione di criteri, concetti, teorie attraverso cui riorganizzare i dati a disposizione.

In luogo di seguire un percorso di sviluppo cronologico, Mitsue Koike conduce l'indagine su *yōsōka* individuando tre livelli d'analisi: a livello individuale, le percezioni del singolo circa il proprio «aspetto occidentale»; a livello sociale, le funzioni che l'abito occidentale assunse nella realtà giapponese secondo l'età, il sesso, la classe di appartenenza dei suoi soggetti; a livello culturale, l'abbigliamento occidentale in relazione alla formulazione di un'identità giapponese.³⁶ La ricerca di Kimiko Yokogawa prende invece le mosse dallo stato degli studi critici su *yōsōka*, che si sarebbero limitati a presentare lo sviluppo del fenomeno tralasciando di coglierlo «dal punto di vista delle vibrazioni e delle dissonanze provocate nella concezione [giapponese] sull'abbigliamento dal contatto con un'altra cultura».³⁷ Yokogawa non colloca *yōsōka* sul piano lineare dello sviluppo storico ma al crocevia di pratiche socioculturali, delle circostanze che le definiscono e dei mutamenti che le interessano. A tal proposito, la studiosa propone l'applicazione di un inedito criterio d'analisi, la «*Weltanschauung* sull'abbigliamento» (*fukushokukan*). Con l'espressione *fukushokukan* si intende infatti la concezione che una determinata società sviluppa sull'abbigliamento, sulle funzioni che è chiamato a ricoprire e sui significati di cui è latore. Nel caso in oggetto si tratterebbe di riflettere sull'intreccio tra *yōsōka* e *fukushokukan*, ovvero sull'impatto che l'introduzione degli abiti occidentali ebbe per la concezione dell'abbigliamento in Giappone e, viceversa, su come tale concezione influenzò il processo di adozione delle forme stilistiche occidentali.³⁸

Se i giapponesi del tardo periodo Tokugawa manifestavano una certa avversione per lo stile occidentale, ciò scaturiva tanto dalla sprezzante

36. M. KOIKE, *Fukushoku bunkaron. Fukushoku no mikata, yomikata*, Tōkyō, Kōseikan, 1998, pp. 31-47.

37. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Seidojō no taiō*, p. 66.

38. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Seidojō no taiō*, p. 66.

diffidenza che essi nutrivano nei confronti delle forme culturali straniere, quanto dalla propria visione sull'abbigliamento. Come si ricorderà, i codici vestimentari Tokugawa obbedivano alla politica di rigida suddivisione delle classi sociali ideata dal regime shogunale. Inserito in tale contesto, quello occidentale diveniva un «abbigliamento diverso» (*isō*) non soltanto per le sue forme singolari, ma anche perché quella singolarità formale finiva per alterare la «gerarchia delle apparenze» della società Tokugawa:

è possibile sostenere che il rifiuto opposto dai giapponesi all'abbigliamento occidentale fosse stato concepito non semplicemente in base al rifiuto delle ambigue sembianze straniere, ma per il fatto che l'abbigliamento occidentale veniva visto come emblema della rovina dell'ordine sociale feudale.³⁹

Da qui la condanna dell'abbigliamento occidentale come stile intimamente «antisociale».⁴⁰ Solo nel momento in cui la corrispondenza isomorfica tra estrazione sociale e apparenza esteriore si sfaldò generando un clima vestimentario libero e liberato si crearono i presupposti affinché anche l'abbigliamento occidentale potesse trovare una propria collocazione nel guardaroba giapponese. Si spiegherebbe così il motivo per cui alcune tipologie d'abito occidentale, quali le divise militari e le uniformi burocratiche adottate dal governo Meiji, poterono essere invece agevolmente legittimate.

Tralasciando le tematiche e le questioni specifiche cui Yokogawa ha dedicato la propria indagine, l'esempio sopra citato mostra con sufficiente chiarezza come nell'approccio a *yōsōka* la conoscenza dell'evoluzione storica del fenomeno possa e debba essere integrata tramite lo studio della visione che i giapponesi dell'epoca avevano maturato circa l'abbigliamento, su cui intervennero anche l'«interesse intellettuale e la tensione estetica verso l'alterità»,⁴¹ e il «duplice sentimento di attrazione e repulsione nei confronti dell'abito occidentale come elemento estraneo».⁴²

Accanto alla «*Weltanschauung* sull'abbigliamento» di Yokogawa sono comparse nel tempo altre prospettive d'analisi. Fei Wu ha condotto la propria indagine sull'adozione delle divise militari in stile occidentale nel *bakumatsu* dal punto di vista della creazione di un'identità nazionale

39. K. YOKOGAWA, *Fukushoku ni okeru bunmei kaika no sakigake*, «Kinran tanki daigaku kenkyūshi», 13, 1983, p. 8.

40. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Seidojō no taiō*, p. 71.

41. YOKOGAWA, *Bunmei kaika no fukushoku ni tsuite*, p. 69.

42. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Bakumatsu kara Meiji shonen ni okeru tenkai*, p. 54.

moderna.⁴³ In uno studio monografico sulla genesi dell'iconografia imperiale nel periodo Meiji, Midori Wakakuwa offre invece un'interpretazione culturale della compresenza dell'abbigliamento occidentale e di quello giapponese basato sullo «sguardo dell'altro». Wakakuwa argomenta infatti come la compresenza di elementi occidentali ed elementi giapponesi, definita comunemente come «vita a doppio strato» (*nijū seikatsu*), non si accompagnasse tanto al dilemma relativo alla foggia da adottare o allo stile di vita da condurre, ma si inscrivesse all'interno di una situazione più complessa, che vedeva il Giappone confrontarsi con una molteplicità di «altri»: i paesi asiatici e quelli occidentali.⁴⁴ In tale scenario la scelta di una foggia o di un'altra si connotava di sfumature ben precise, come sottolinea Masahito Inoue a proposito degli indumenti giapponesi: «l'abito giapponese venne ad assumere significato come mezzo per riconoscersi giapponesi a vicenda, nella consapevolezza dello sguardo dei vari paesi occidentali».⁴⁵ Lo «sguardo degli altri» e la sua incidenza sulle pratiche dell'apparire sono i criteri adottati anche dall'antropologa Hibiki Momose per lo studio dei mutamenti sulla concezione della nudità corporea che interessarono la società giapponese a seguito dell'incontro con l'Occidente. All'interno della propria trattazione, Momose condivide infatti la posizione di Wakakuwa e Inoue sul fatto che la «vita a doppio strato» sperimentata dai giapponesi del periodo Meiji sia scaturita dalla presenza di un «altro», che risultava tuttavia interiorizzato.⁴⁶

Nella varietà di forme e contenuti che le contraddistinguono, le indagini su *yōsōka* sviluppate in tempi più recenti vengono avvicinate dalla comune ricerca di strumenti interpretativi che consentano di superare la visione strettamente materiale dell'abito. Esse cercano, in altre parole, di evidenziare all'interno delle coordinate bidimensionali dello spazio e del tempo i fattori (l'attrazione per il diverso, la formazione dell'identità, lo «sguardo dell'altro») che contribuirono a determinare il significato sociale dell'abbigliamento occidentale nel contesto del periodo Meiji, restituendo così al fenomeno la sua profondità. Indipendentemente dalla lente analitica utilizzata, il suo fuoco dovrà essere pertanto regolato non sugli abiti *per se*, bensì sugli abiti inseriti in un determinato contesto, visti in relazione e dialogo costante con gli individui che abitano il contesto

43. WU, *Bakumatsuki ni okeru yōsō juyō no yōtai*, pp. 53-82.

44. M. WAKAKUWA, *Kōgō no shōzō. Shōken kōtaigō no hyōshō to josei no kokuminka*, Tōkyō, Chikuma shobō, 2001, p. 292.

45. INOUE, *Kindaika to minzokuka*, p. 43.

46. H. MOMOSE, *Bunmei kaika. Ushinawareta fūzoku*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 2008, p. 39.

stesso e con gli elementi culturali che ne connotano la specificità. Ci si trova così a dover operare nell'area concettuale individuata dall'intersezione tra materia, cultura e società, «un dominio nel quale gli “oggetti” si fondono con le “persone” in virtù dell'esistenza di relazioni sociali tra individui e oggetti, e tra individui e individui tramite gli oggetti». ⁴⁷

Sulla scia delle analisi che hanno cercato di affrontare la «densità» dell'adozione dell'abbigliamento occidentale nel periodo Meiji, il presente studio mira a proporre una lettura interpretativa che consenta di analizzare *yōsōka* come «prodotto culturale» della società Meiji.

Alcuni caratteri della materialità di *yōsōka* nel periodo Meiji sono stati chiariti in precedenza. In accordo al significato attribuito al termine *yōsō* (abbigliarsi in stile occidentale), la presente trattazione delimiterà il proprio campo analitico all'abito nel suo valore d'uso primario, in qualità di elemento indossato nelle pratiche di elaborazione dell'aspetto esteriore: si va così a escludere l'abito come prodotto dell'attività sartoriale oppure come bene circolante in ambito commerciale. Il prefisso esplicativo *yō* (occidentale) sottolinea un'ulteriore caratteristica del fenomeno *yōsōka*: a differenza della cattedrale di Chartres geertziana, prodotto interno dell'indole culturale francese medievale, l'abito occidentale considerato nella realtà vestimentaria giapponese agli inizi del periodo Meiji figura infatti come elemento irrimediabilmente estraneo. Nel trasferimento da un ambito ad «alta referenzialità» – dove, in virtù della continuità socioculturale tra contesto di produzione e quello di utilizzo, i significati e le valenze delle forme stilistiche occidentali potevano risultare in buona parte radicati e condivisi – a una dimensione con «referenzialità bassa» – il Giappone del periodo Meiji, in cui le convenzioni relative a tali significati e valenze si riducevano al minimo o arrivavano a perdersi del tutto – l'abito occidentale mantenne il proprio valore d'uso primario come elemento di protezione e decorazione corporea. Esso subì tuttavia un mutamento rilevante per ciò che attiene al «valore di significato», ovvero nel ruolo assunto all'interno dello spazio sociale nipponico. ⁴⁸ Se

47. A. GELL, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 12. In termini quasi analoghi, Ian Woodward definisce lo studio della cultura materiale l'analisi «degli usi che le persone fanno degli oggetti, e di che cosa gli oggetti fanno per le persone e alle persone». WOODWARD, *Understanding Material Culture*, p. 14.

48. Oltre al valore di scambio, che consente appunto la circolazione di un articolo sul mercato, e al valore d'uso, l'utilizzo in vista del quale una merce viene prodotta, Peter Corrigan distingue anche un terzo valore, il «valore di significato» di una merce, relativo alle diverse connotazioni che l'utilizzo di un articolo può assumere: il valore d'uso di un maglione è quello di isolare il corpo dal freddo, ma il calore tenuto dal maglione può essere anche di natura affettiva, se il capo è stato regalato da una persona cara. In termini analoghi, l'esclusività di un capo di marca non modifica il valore d'uso del capo, ma può dare un

dal punto di vista dell'oggetto vestimentario *yōsōka* si configura, parafrasando Arjun Appadurai, come un fenomeno di «diversione»⁴⁹ in termini culturali, di discontinuità nel «valore di significato» degli abiti occidentali rispetto al loro contesto originario, dal punto di vista della relazionalità tra oggetti e contesto socioculturale *yōsōka* può e deve essere considerato come un «prodotto culturale» intrinsecamente giapponese, proprio in virtù dell'opera di risignificazione degli abiti occidentali condotta dai giapponesi nel proprio spazio d'interazione sociale secondo i propri codici semantici.

Rimangono da chiarire a questo punto alcune questioni sugli aspetti teorici sottesi alla relazionalità tra abito, società e cultura: come agisce la «cultura» all'interno dei rapporti sociali? E, viceversa, qual è l'apporto dei rapporti sociali alla produzione culturale? Che ruolo riveste l'abito nelle interazioni sociali? In che termini esso può essere considerato come estrinsecazione culturale? Il capitolo successivo rifletterà sull'interazione tra cultura e società nel suo manifestarsi attraverso l'abito, ponendo particolare attenzione agli aspetti che tale intersezione individua nel caso specifico di *yōsōka*.

altro sapore al fatto di indossarlo. P. CORRIGAN, *La sociologia dei consumi*, trad. it., Milano, FrancoAngeli, 1999 (1997), p. 66.

49. A. APPADURAI, *Introduction. Commodities and the Politics of Value*, in A. APPADURAI (a cura di), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1986), pp. 16-29.

Capitolo 3

Cultura, società, abito

Di seguito verranno proposti in forma sintetica i concetti che informano nella presente trattazione l'approccio a cultura e società, e all'abito come elemento socioculturale. Tali concetti costituiscono il fascio di luce che verrà nei capitoli successivi gettato su *yōsōka* per conferirvi la tridimensionalità del fenomeno «interpretato».

Caratteri sociali del «flusso culturale»

Malgrado sul piano dell'astrazione i termini «cultura» e «società» sembrano circoscrivere due ambiti ben distinti, l'uno relativo alle modalità di pensiero e azione dell'uomo (cultura), l'altro alle forme d'aggregazione e di relazione sociale (società), nell'indagine sui fatti dell'esistenza umana cultura e società vengono a costituire piuttosto i due aspetti complementari e integrati attraverso cui tali fatti possono essere colti nel loro concretarsi: «società [...] significa la totalità dei fatti sociali proiettata sulla dimensione dei rapporti e dei raggruppamenti; cultura la stessa totalità nella dimensione dell'azione».¹ Del resto, anche volendo isolare o enfatizzare una sola delle due dimensioni si finisce per «evocare lo spirito» dell'altra. Cultura indica certamente un *corpus* interdipendente di elementi (valori, simboli, idee, consuetudini, credenze, modelli comportamentali, canoni estetici ecc.) che plasmano il pensare e l'agire umano. Per darsi, essa tuttavia richiede che quegli stessi elementi vengano elaborati all'interno di scambi e transazioni di natura sociale, ovvero attraverso i rapporti umani. Qualsiasi struttura o aggregato sociale che d'altro canto venisse descritto senza tener conto dell'attività culturale che configura e anima l'interazione

1. Siegfried Nadel cit. in A.L. KROEBER, C. KLUCKHOHN (a cura di), *Il concetto di cultura*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1982 (1963), p. 291.

tra i suoi membri si ridurrebbe sul piano analitico a un vuoto carapace.

Data la natura della presente trattazione e gli scopi che essa si pone, verranno presentati senza pretesa di esaustività alcuni strumenti epistemologici elaborati nell'ambito dell'interazionismo simbolico e dell'antropologia socioculturale, attingendo in particolare dal vocabolario concettuale di Ulf Hannerz. Hannerz affronta la cultura come una «questione di significato», richiamandosi così a una tradizione speculativa fondata sull'interpretazione che trova uno dei suoi illustri capostipiti in Max Weber. Weber fondava la propria sociologia su uno specifico presupposto:

Noi siamo esseri culturali, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso. Qualunque possa essere questo senso, esso ci condurrà a valutare nella vita determinati fenomeni della coesistenza umana sulla sua base, e ad assumere nei loro confronti una posizione (positiva o negativa) in quanto fornita di significato.²

La concezione della realtà tutta come cultura, ovvero «fornita di significato nella sua specificità»,³ è stata riportata in auge all'interno del discorso antropologico a partire dagli anni cinquanta grazie agli studi di Victor Turner e Mary Douglas e all'antropologia di Clifford Geertz,⁴ che riconosce apertamente il proprio debito nei confronti di Weber nel suo approccio all'uomo come «un animale impigliato nelle reti di significati che egli stesso ha tessuto», e allo studio della cultura non come «una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato».⁵

Per Hannerz in particolare il termine cultura si estende ad abbracciare l'intero processo di lettura e significazione della realtà circostante, includendo al suo interno le diverse attività attraverso cui l'essere umano percepisce il mondo e gli attribuisce un senso (esperienza, interpretazione, immaginazione), nonché i significati che scaturiscono da tali attività (idee, sentimenti, nozioni, credenze).⁶ Naturalmente, la cultura così intesa non vive appartata nei luoghi reconditi e solitari della

2. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., Torino, Einaudi, 2003 (1922), p. 48.

3. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. 52.

4. T.H. ERIKSEN, F.S. NIELSEN, *A History of Anthropology*, London - Sterling, Pluto Press, 2001, pp. 96-104.

5. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, p. 11.

6. Gli elementi costitutivi della concezione hannerziana presentati nel presente paragrafo sono tratti principalmente da U. HANNERZ, *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, il Mulino, 1998.

mente umana, ma conduce anche «vita di società»: i significati elaborati dall'individuo vengono infatti riversati all'esterno e resi accessibili ai sensi, propri e altrui, sottoforma di parole, espressioni, gesti, azioni. La dimensione privata e la dimensione espressiva si intrecciano così nella pratica culturale in un susseguirsi ciclico: l'individuo applica i propri strumenti interpretativi alla realtà circostante, produce significati, li estrinseca in forme significanti e fornisce così a se stesso o agli altri lo stimolo per generare ulteriori atti di interpretazione, mettere in circolo altri significati e via di seguito.

Accanto alle «idee e modi di pensiero», ovvero il *tool kit*⁷ interpretativo con cui l'individuo approccia la realtà esterna e ne gestisce gli stimoli generando significati, e accanto alle «forme di esternazione», o «forme significanti», attraverso cui tali significati vengono resi espliciti, Han-nerz individua anche una terza dimensione della cultura. Si tratta della sua «distribuzione sociale», ovvero del modo in cui le «idee e modi di pensiero» e le «forme di esternazione» presenti a livello collettivo nella società vengono suddivise e gestite attraverso i rapporti, le interazioni, gli aggregati che la costituiscono.

Sottesa a tale articolata visione è la rilevanza assunta dalle dinamiche sociali per la produzione culturale. L'insieme dei significati e delle «forme significanti» che vanno a costituire l'apparato interpretativo di un individuo non è, difatti, un *corpus* di elementi esterno ed estraneo che egli assimila una volta per tutte in forma stabile, e nemmeno può definirsi un fattore innato. Esso si configura piuttosto come un repertorio concettuale in costante aggiornamento che si stratifica, modificandosi grazie all'attività d'interazione sociale cui l'individuo è portato e destinato:

Se mai l'antropologia ha uno specifico argomento di discussione, questo è rappresentato dalle relazioni sociali – relazioni tra i partecipanti in sistemi sociali di diversi tipi. [...] La cultura non esiste a prescindere dalle sue manifestazioni nelle interazioni sociali.⁸

A partire dal contesto familiare, l'individuo si troverà infatti ad allacciare una serie di rapporti – più o meno saldi, più o meno durevoli, più o meno strutturati, più o meno tangibili – e a tessere la propria esistenza all'interno di una rete di relazioni complessa e articolata in cui egli dovrà/vorrà/potrà trovare un modo di avere a che fare con gli altri. Il

7. A. SWIDLER, *Culture in Action. Symbols and Strategies*, «American Sociological Review», 51/2, 1986, p. 277.

8. GELL, *Art and Agency*, p. 4.

tutto avviene all'interno di un contesto ben preciso, contrassegnato da determinati ordinamenti politici e giuridici, sistemi comunicativi, strutture del vivere sociale che orientano la distribuzione dell'inventario culturale collettivo e che determinano quella realtà cui si applica l'attività di interpretazione personale. Così l'individuo vive e agisce secondo le coordinate spazio-temporali in cui egli si trova ad essere collocato – lo ricordano la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty e quella di Alfred Schutz – sviluppando «idee e modi di pensiero», «orizzonti» e «prospettive» soggettive e quasi del tutto distinte dagli altri.⁹ Nell'elaborare le linee d'azione che gli consentono di interagire con gli altri, a ogni modo, l'individuo non applicherà meccanicamente gli strumenti interpretativi e le forme espressive del proprio personale corredo. Egli dovrà al contrario monitorare, rivedere e correggere costantemente la propria applicazione alla luce del confronto e della comprensione del corredo altrui.¹⁰ Le interazioni costitutive di ogni unità sociale vengono così a configurarsi come vere e proprie «transazioni»¹¹ di significati e «forme significanti» – a volte simili, a volte meno simili, a volte diametralmente opposte – che i partecipanti all'interazione pongono in atto e sviluppano attraverso il dialettico alternarsi di atti d'espressione e di interpretazione.

In tale operazione continuata di negoziazione dei repertori culturali, le «idee e modi di pensiero» e le «forme di esternazione» degli individui vengono a incontrarsi respingendosi, fondendosi, sovrapponendosi, consolidandosi: prende così vita quel prodursi incessante di significati e «forme significanti» che Hannerz definisce «flusso culturale».¹² Da una

9. La «prospettiva» indica il punto da cui si prende in considerazione il mondo circostante: a seconda della «prospettiva» in cui si è posti, nell'operazione di interpretazione l'individuo attingerà dal proprio repertorio concettuale significati e «forme significanti» in maniera e misura diversa. Per «orizzonte» si intende la portata della prospettiva, quanto, cioè, l'individuo può «vedere lontano»: la portata si determina a partire dall'ampiezza, la quantità, la tipologia dei rapporti interpersonali e dei significati che circolano al loro interno. HANNERZ, *La complessità culturale*, pp. 84-89.

10. H. BLUMER, *Symbolic Interactionism. Perspective and method*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1986 (1969), p. 66.

11. A.P. COHEN, *The Symbolic Construction of Community*, London - New York, Routledge, 1995 (1985), p. 17.

12. Per una descrizione sul flusso come concetto antropologico si faccia riferimento a U. HANNERZ, *Flows, Boundaries and Hybrids. Keywords in Transnational Anthropology*, consultabile sul sito <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf> (17/06/2012), pp. 4-12. Cfr. con Weber: «La corrente dell'accadere sconfinato procede senza fine verso l'eternità. E in quanto i problemi che muovono gli uomini sono sempre nuovi e diversamente configurati, rimane perciò fluido anche l'ambito di ciò che acquista per noi senso e significato da quella infinita, e sempre uguale, corrente dell'accadere, configurandosi come "individuo storico"». WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. 52.

parte dunque il «flusso culturale» scaturisce dalle varie forme d'interazione umana e dall'attività sociale degli individui; dall'altra, attraverso la propria partecipazione alle interazioni gli individui si immergono con il proprio corredo interpretativo nel «flusso culturale» che già scorre nella società, venendo così creati e ricreati come soggetti sociali al suo interno. Nello scenario appena delineato, l'interdipendenza tra cultura e società si configura dunque come un rapporto dinamico di interazione dialettica in cui la cultura è *prodotto*, o meglio, *produzione* reiterata e instancabile dell'azione sociale umana.

L'intreccio dinamico che lega cultura e società, cultura come modalità dello stare assieme e società come motore della produzione culturale, porta in primo luogo a riconsiderare la concezione di cultura omogeneamente condivisa dalla totalità dei membri di un determinato consorzio. Laddove la condivisione rappresenta un fattore di grande rilevanza per la coesione di gruppo e la formazione di una salda identità collettiva, l'assolutizzazione della condivisione in termini di omogeneità ha portato diversi antropologi a impostare il rapporto tra società e cultura in termini di corrispondenza biunivoca, per cui a ogni società corrisponderebbe una cultura, un suo paradigma concettuale e comportamentale specifico.¹³ In tale ottica, la cultura viene viceversa a occupare uno spazio sociale ben definito, quello del gruppo all'interno del quale viene generata, con confini stabiliti dalla coesione del gruppo stesso e dalle discontinuità rilevanti con la cultura di altre entità sociali.¹⁴ Sovrappo-
nendosi alla società, la cultura passa da *corpus* integrato di elementi scaturiti dall'attività di interazione sociale a corpo solido e omogeneo, in grado di trascendere e dissimulare la dinamica e polifonica attività degli esseri umani nel crearla e trasmetterla.

La corrispondenza artificialmente costruita tra la società come sistema chiuso e l'apparato culturale come dotazione comune a tutti suoi membri ha avuto diversi «effetti collaterali» sul modo in cui la cultura,

13. Ai primi stadi dello sviluppo del sapere etno-antropologico nella seconda metà del XIX secolo, gli studiosi si erano rivolti principalmente alle società primitive ed esotiche con «occhio d'orefice», osservandoli cioè come sistemi chiusi caratterizzati da peculiari caratteristiche culturali uniformemente condivise tra i suoi membri. M.E. MARCUS, M.M.J. FISCHER, *Antropologia come critica culturale*, trad. it., Roma, Meltemi, 1999 (1986), p. 59.

14. Si consideri ad esempio la descrizione di Ralph Linton: «L'ambiente umano consiste di un gruppo organizzato di diversi individui, ovvero la società, e di uno specifico modo di vita caratteristico di questo gruppo, ovvero la cultura». R. LINTON, *The Cultural Background of Personality*, London, Routledge, 1999 (1947), p. 8. Si veda altresì Wilson Wallis: «la cultura [...] indica tutte quelle cose, istituzioni, oggetti materiali, reazioni tipiche alle situazioni, che caratterizzano un popolo e lo distinguono da altri». KROEBER, KLUCKHOHN (a cura di), *Il concetto di cultura*, p. 179.

e di riflesso anche le società stesse, sono state apprezzate. Come lamentato negli ultimi anni dalla critica, cultura e società sono divenute comode astrazioni concettuali che rivelano la propria fragilità teoretica di fronte alla specificità biologica e biografica del singolo individuo.¹⁵ L'unicità quale prerogativa esistenziale dell'essere umano arriva peraltro a trasmettersi nella dimensione corale dei gruppi, di qualsiasi natura, grado di coesione, durata nel tempo, estensione nello spazio essi siano. Ogni aggregato sociale riunisce difatti un certo numero di individui sulla base di determinati interessi, qualità o criteri d'affiliazione: dalla comunanza di origini, lingua, religione dei gruppi etnici alla passione condivisa delle associazioni sportive; da un fine o un ideale da perseguire, ad esempio nei movimenti politici, alle affinità sentimentali/ideali che improntano i rapporti amicali. Al di fuori di tali interessi, qualità o criteri d'affiliazione, i singoli componenti mantengono differenze più o meno marcate per ciò che attiene tutti gli altri attributi – genere sessuale, età, *status* sociale, reddito economico, « idee e modi di pensiero », « forme di esternazione » – che influenzano di conseguenza anche come essi partecipano o vivono la partecipazione a tali aggregati.

Occorre peraltro ricordare che la conformazione stessa del gruppo è soggetta a mutamenti nel corso del tempo: i suoi membri possono infatti abbandonare il gruppo – volontariamente, per imposizione esterna, in accordo a un processo naturale – oppure mutare la natura o il peso della propria presenza al suo interno. Altri individui possono invece giungere per motivi o con modalità analoghe ad affiliarsi.¹⁶ Ricordare che « i membri di ogni gruppo inevitabilmente sperimentano certe aree di disaccordo concettuale così come di incomunicabilità »¹⁷ non porta a negare che gli individui possano arrivare a sviluppare, mediante l'interazione continua o esperienze comuni, un atteggiamento simile nei confronti delle cose e nel modo di interpretarle. Si tratta piuttosto di concepire il gruppo o la situazione interazionale come un ambito dinamico e aperto, composto da transazioni culturali tra individui diversi con diversi *tool kits* d'azione. Configurando la diversità a fondamento della realtà socio-culturale, l'omogeneità si stempera e viene così a costituire una delle

15. U. HANNERZ, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London - New York, Routledge, 1996, p. 8.

16. «L'associazione tra gli uomini si allaccia, si scioglie e si riallaccia continuamente, come un eterno fluire e pulsare che incatena gli individui [...] In ogni attimo questi fili vengono filati, vengono lasciati cadere, ripresi di nuovo, sostituiti da altri, intessuti con altri». G. SIMMEL, *Sociologia*, trad. it., Torino, Edizioni di Comunità, 1998, p. 20.

17. A.L. STRAUSS, *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, New Brunswick - London, Transaction Publishers, 2008 (1997), p. 155.

possibili e momentanee forme che il «flusso culturale» può assumere in determinate circostanze grazie all'umana attività di relazione.

Sulla scorta di tali considerazioni, la critica socio-antropologica ha cercato di elaborare temi concettuali che permettano di esaminare l'universo delle interazioni sociali includendo instabilità e stabilità, diversità e omogeneità, mutamento e stasi. Hannerz ad esempio sceglie di operare su due diversi livelli analitici. Al primo livello egli prende in considerazione le «cornici», ovvero tipi di relazioni sociali che su un piano generale e collettivo mostrano «certe tendenze ricorrenti se non addirittura universali relative al modo in cui organizzano la cultura»: le realtà familiari e a scala ridotta, il rapporto produttore-consumatore e quello governo-soggetti governati, i movimenti sociali.¹⁸ Il secondo livello va invece a considerare ogni aggregato, rapporto o interazione secondo una propria formula specifica di simmetrie e asimmetrie relative al numero dei suoi componenti o partecipanti, al rispettivo repertorio culturale, al ruolo o al peso esercitato all'interno della relazione e così via.¹⁹ Nell'ambito dell'interazionismo simbolico Tamotsu Shibutani ha cercato invece di correggere la visione monolitica di cultura e società elaborando il concetto di «mondo sociale», o «area culturale». Shibutani definisce il «mondo sociale» come lo spazio, fisico o mentale,

18. La cornice della «forma di vita» individua le realtà sociali su piccola scala, quelle di villaggio o di quartiere, ma anche qualsiasi ambito «familiare» in cui attraverso la frequentazione quotidiana gli individui arrivano a condividere in buona sostanza i significati e le «forme significanti»; la cornice del «mercato» è determinata dai rapporti tra i produttori/fornitori e i consumatori/fruitori di prodotti materiali o non materiali, in cui i produttori/fornitori cercheranno di elaborare significati o «forme significanti» nuove e sempre più allettanti; la «cornice dello Stato» designa invece il regime politico, che si adopera affinché i soggetti governati sviluppino un'identità comune promuovendo al contempo una certa differenza culturale tra i soggetti stessi, in maniera da assicurare il funzionamento e la crescita della macchina statale; la cornice dei «movimenti» racchiude invece tutti i gruppi che operano per mutare i significati o la gestione dei significati di una certa situazione contingente, ad esempio la tutela delle categorie socialmente deboli o discriminate, la suddivisione del potere politico o delle risorse materiali. HANNERZ, *La complessità culturale*, pp. 62-69.

19. I criteri di simmetria o asimmetria sono: 1) «allineamento», la possibilità che gli individui o gruppi di individui coinvolti in un'interazione siano in possesso di un repertorio concettuale più o meno simile; 2) «tipo di input», le azioni o le modalità espressive attraverso cui gli individui estrinsecano i loro significati; 3) «quantità di input», il maggiore o minor peso che un partecipante possiede nel dare forma o indirizzare il «flusso culturale» rispetto agli altri elementi coinvolti nell'interazione; 4) «scala», la composizione numerica della relazione considerata e la direzionalità che il «flusso culturale» assume al suo interno; 5) «collegamento con le risorse materiali», relativo all'incidenza che il possesso di mezzi economici può avere nel far accedere a determinati significati o «forme significanti»; 6) «connessione con il potere», l'autorità di poter far valere i propri significati o «forme significanti» all'interno delle relazioni. HANNERZ, *La complessità culturale*, pp. 73-79.

i cui confini non vengono definiti né da un territorio e nemmeno dall'appartenenza formale a un gruppo, bensì dai limiti di una comunicazione effettiva. Il mondo sociale è un'arena regolata, un palcoscenico in cui ogni individuo può ritagliarsi un ruolo. Vi sono specifiche norme di condotta, una serie di valori, una scala di prestigio e una comune visione sulla vita – una *Weltanschauung*.²⁰

Comunanza e apertura sono gli aspetti individuati anche da Samuel Gilmore:

Il mondo sociale fornisce un quadro a un insieme composito di relazioni, sia esso rappresentato da una comunità che coltiva qualche interesse sostanziale o da un sistema di produzione organizzato in termini più formali che abbia per i suoi componenti un significato condiviso. Tale significato condiviso guida gli interessi e le attività comuni dei partecipanti fornendo inoltre delle identità collettive [...] Una delle caratteristiche comuni a tali mondi è la forma sociale amorfa e dilatata, priva di confini netti o di una comunità di partecipanti prestabilita.²¹

Nel «mix di ordine, antiordine e non ordine» che costituisce la realtà sociale umana e il suo flusso culturale, occorre che la lente analitica dello studioso si orienti a investigare non tanto i confini di una determinata cultura e l'area omogenea da essi circoscritta, quanto l'azione continua degli individui nel costruire, demolire, aggiustare le proprie linee di demarcazione culturale.²² Si tratta di esaminare, in altri termini, il modo in cui gli esseri umani, misurandosi tra loro e gestendo elementi più o meno difforni, più o meno omogenei, più o meno consolidati, più o meno inediti, riescano – con maggior o minore approssimazione – a comporre linee d'azione che permettano loro non tanto di «assimilarsi»,

20. T. SHIBUTANI, *Reference Groups and Social Control*, in A.R. ROSE (a cura di), *Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1962, pp. 136-137.

21. S. GILMORE, *Art Worlds. Developing the Interactionist Approach to Social Organization*, in H.S. BECKER, M.M. MCCALL, *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1990, p. 150.

22. S.F. MOORE, *Explaining the Present. Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography*, «American Ethnologist», 14/4, 1987, p. 730. Sulla questione dei confini si faccia riferimento a U. FABIETTI, *La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, in S. SALVATICI (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 177-186. Si veda anche Barth: «[...] Siamo invitati ad avvicinare il nostro oggetto domandandoci come il significato viene costruito e attribuito, come vengono tessute le reti, piuttosto che, semplicemente, qual è la forma dell'edificio così costruito». F. BARTH, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (1987), p. 69.

quanto di «stare insieme».²³ Al crocevia tra cultura e società così intese, occorre ora considerare l'abbigliamento.

Abito come collocazione d'identità

Impiegando il frasario concettuale hannerziano, l'abbigliamento può essere definito come una tra le «forme significanti» attraverso cui il genere umano esterna le proprie «idee e i modi di pensiero» nella realtà circostante. Assieme alle parole, ai gesti, ai comportamenti, l'abbigliamento funge da interfaccia che separa e al tempo stesso congiunge la dimensione privata della cultura come attività interiore di interpretazione e significazione e quella pubblica ed espressiva, in cui i significati elaborati vengono estrinsecati e messi a disposizione per ulteriori operazioni interpretative. Qual è dunque il «campo semantico» all'interno del quale le pratiche dell'aspetto esteriore vanno a iscriversi? Quali sono, in altri termini, i significati che tali pratiche veicolano?

Una delle letture analitiche più stimolanti in merito è stata offerta nell'ambito degli studi sociologici di matrice interazionista dallo studioso di psicologia sociale Gregory Stone. Nell'esaminarne il ruolo nel contesto relazionale, Stone ha definito l'aspetto esteriore (di cui l'abbigliamento è forse la componente principale) come «quella fase, nell'ambito di una transazione sociale, volta a stabilire l'identificazione dei suoi partecipanti».²⁴ In tale ottica l'abbigliamento si configura come uno strumento attraverso cui il soggetto riesce a fornire al proprio interlocutore i primi elementi utili affinché quest'ultimo possa identificarlo, ovvero possa situarlo come oggetto all'interno della propria realtà stabilendo «cosa e dove egli è in termini sociali» («collocazione d'identità»), qualificandolo secondo determinate caratteristiche («qualificazione d'identità») e cercando di anticiparne la condotta («attivazione d'identità»)²⁵. Ciò consente all'interlocutore di prefigurare un possibile canovaccio comportamentale da modificare o perfezionare «in corso d'opera» sulla base di ulteriori input di natura verbale o comportamentale forniti dal soggetto.

L'aspetto che il soggetto elabora e presenta all'interlocutore nel contesto dell'interazione sociale è allora l'estrinsecazione concreta e tan-

23. HANNERZ, *Transnational Connections*, p. 43.

24. G.P. STONE, *Appearance and the Self*, in ROSE (a cura di), *Human Behavior and Social Processes*, p. 90.

25. STONE, *Appearance and the Self*, pp. 96-101.

gibile di un'attività significativa, di un'autointerpretazione compiuta dal soggetto su di sé, e su di sé all'interno del contesto relazionale in cui si trova a dover agire. La scelta di un determinato stile o foggia dell'apparire viene difatti attuata in base a come il soggetto identifica/qualifica se stesso in generale e, al contempo, in base al pronostico che egli è in grado di formulare sulle valutazioni fornite in merito da parte dell'interlocutore.²⁶ L'attività di identificazione intrapresa dall'interlocutore è anch'essa un'operazione di natura interpretativa, finalizzata a decifrare gli elementi costitutivi dell'apparenza del soggetto in questione attraverso il proprio *tool kit* di «idee e modi di pensiero», e a collocarlo nel proprio universo culturale come oggetto significato o interpretato.

Secondo la terminologia utilizzata da Stone, il meccanismo logico sotteso alla totalità delle operazioni interpretative del soggetto su se stesso e dell'interlocutore sul soggetto si articola in termini di ascrizione/distinzione. Identificare un oggetto infatti significa «delimitarne i confini» in termini concettuali,²⁷ collocando quell'oggetto all'interno di una categoria che raccoglie altri oggetti considerati simili («apposizione»), ma ponendolo al tempo stesso in opposizione ad altre categorie («opposizione»).²⁸ Identificare un individuo a partire dalla divisa come agente di pubblica sicurezza significa contrapporlo alla categoria di «civile» e anche a quella di altri corpi – esercito, vigilanza ecc. – caratterizzati anch'essi dall'utilizzo di uniformi ma di fogge differenti. Qualificare un individuo come esteriormente curato comporta invece rimarcare il discrimine tra le categorie finezza-sciatteria. Predire poi sulla base di tale classificazione anche un possibile rigore nell'agire da parte dello stesso individuo significa lavorare in termini concettuali sulle possibili intersezioni tra la categoria estetica finezza-sciatteria e quella comportamentale precisione-pessapochismo. Come si è appena visto, tali categorie concettuali non sono assolute, trascendenti o universali, ma fanno parte del repertorio unico di significati in dotazione a ogni essere umano.

26. In Stone l'autovalutazione e il pronostico sulle altrui valutazioni compaiono come due aspetti ben distinti: essi possono essere comunque considerati assieme, in quanto entrambi contribuiscono a guidare il soggetto nel proprio programma di elaborazione dell'aspetto esteriore. STONE, *Appearance and the Self*, p. 92.

27. «Questa idea del localizzare, o collocare, è implicita proprio nel termine che noi utilizziamo per la definizione stessa: *definire*, o *determinare* una cosa, significa tracciarne i confini». STRAUSS, *Mirrors and Masks*, p. 21.

28. Si intende qui per oggetto ogni aspetto della realtà che viene pensato dal soggetto, sia esso una cosa fisica, un oggetto sociale (persone o aggregati di persone) o un oggetto astratto (concetti, valori, nozioni ecc.).

In tale prospettiva, il processo di identificazione tramite l'aspetto esteriore si configura come il momento in cui vengono a confrontarsi gli apparati interpretativi e concettuali del soggetto che programma attraverso l'aspetto la propria collocazione sociale e dell'interlocutore che, interpretando e valutando, è in grado di convalidare tale programma. Data l'unicità del repertorio culturale che ogni essere umano applica nell'interpretazione del mondo, le operazioni di identificazione cui gli individui si dedicano attraverso i programmi o le valutazioni verranno inevitabilmente a declinarsi secondo una casistica piuttosto varia in base al maggiore o minore allineamento tra i loro repertori. L'identificazione perfettamente riuscita si verifica allorquando l'interlocutore valuta il soggetto identificandolo con le stesse caratteristiche che egli stesso si attribuisce e che ha messo in mostra, dimostrando di aver anticipato correttamente i criteri del valutatore.²⁹ È inoltre possibile che nel programmare il proprio aspetto il soggetto tenga conto dei criteri di valutazione dell'interlocutore ma decida di disattenderli di proposito: così accade nel caso della spilla di sicurezza dei punk, elemento stilistico per la qualificazione visiva della loro esistenza sociale in aperta contestazione ai dettami dell'apparenza «regolare» formulati dalla cultura dominante.³⁰ Laddove i criteri cui rispondono i programmi e le valutazioni siano discordanti occorrerà aprire ulteriori negoziazioni. L'abito indossato dal candidato a un posto di lavoro potrebbe essere valutato inadeguato dal selezionatore. Data l'evidente «asimmetria» in termini di potere che configura il rapporto sul versante dell'assunzione, colta l'impressione negativa ricevuta dal selezionatore, il candidato potrà cercare di colmare la discrasia esistente tra i criteri seguiti nel proprio programma sull'apparenza e quelli di valutazione messi in campo dal selezionatore e affidarsi nelle fasi successive della transazione ad altre «forme significanti» – comportamento, gestualità, curriculum – per poter essere identificato come candidato ideale.

Essendo inoltre la percezione della realtà circostante un atto del tutto soggettivo, è anche possibile che le valutazioni dell'interlocutore tengano conto di altri input rispetto a quelli consciamente e volutamente forniti dal soggetto. Accade perciò che una macchia sull'abito di cui il

29. «La comunicazione può riuscire solo tra persone, gruppi sociali, nazioni, ecc., che condividono un sistema di attribuzione di importanza sostanzialmente simile. Quanto maggiori sono le differenze tra i loro sistemi di attribuzione di importanza, tanto minori sono le possibilità che la comunicazione riesca». A. SCHUTZ, *Saggi sociologici*, trad. it., Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1979 (1971), p. 295.

30. D. HEBDIGE, *Sottocultura. Il fascino di uno stile innaturale*, Milano, Costa & Nolan, 2008 (1979), p. 151.

soggetto non si è accorto possa essere valutata come segno di trascuratezza da parte dell'interlocutore oppure che, per «asimmetria culturale», un esperto conoscitore di moda sia in grado di riconoscere l'imitazione di un capo griffato esibito orgogliosamente dall'ignaro soggetto come autentico. Non è dunque possibile accogliere completamente la tesi per cui l'abbigliamento sia portatore di un significato prestabilito, come invece vorrebbero molti strutturalisti in ambito semiotico. Volendo collegare l'apparenza al segno, argomenta tra gli altri Colin Campbell, è possibile al massimo sostenere che l'abbigliamento sia significativo, senza tuttavia pensare di potergli attribuire un significato *a priori*.³¹

Se dunque l'abito è una forma significativa per la collocazione e la qualificazione dell'individuo in termini sociali, il significato, ovvero in che termini tale identificazione effettivamente avvenga, è contestuale, poiché viene a originarsi solo nel momento in cui sull'apparenza fisica di un individuo vengono a confrontarsi programmi e valutazioni. Va del resto considerato che, essendo i criteri di programmazione e valutazione dell'aspetto esteriore elementi presenti all'interno del repertorio concettuale degli esseri umani, essi saranno passibili di costanti mutamenti in seguito alle transazioni culturali in cui l'individuo è coinvolto nel corso della propria esistenza sociale. Da questo punto di vista, l'abbigliamento può essere considerato un'arena dove si materializzano la complessità e il dinamismo relativi all'incontro e al confronto di diversi soggetti e dei loro criteri di «apposizione/opposizione», ma anche dei significati collettivi che circolano all'interno del contesto socio-relazionale in cui essi si trovano: esso diviene, in altre parole, un luogo epistemologico straordinario per rendere ragione dei meccanismi del «flusso culturale».

La digressione teorica condotta attraverso le intersezioni tra materia, cultura e società fino alla concezione dell'abbigliamento come «forma significativa» per l'annuncio e la negoziazione di proposizioni identitarie riporta dunque a quella articolata relazionalità «tra individui e oggetti, e tra individui e individui tramite gli oggetti» che Gell pone al centro dell'indagine antropologica sul mondo materiale, esplicitata tuttavia nelle forme dell'apparire all'interno del «flusso culturale». Rimane ora da mettere a fuoco lo strumento analitico sin qui elaborato su *yōsōka* nel periodo Meiji.

31. C. CAMPBELL, *When the Meaning is not a Message. A Critique of the Consumption as Communication Thesis*, in M. BARNARD (a cura di), *Fashion Theory. A Reader*, London - New York, Routledge, 2007, pp. 164-167. Kaiser parla di «strati di significati» trasmessi dall'abito. S.B. KAISER, *The Social Psychology of Clothing. Symbolic Appearances in Context*, New York, Fairchild Publications, 1997, p. 241.

Nel capitolo precedente, si ricorderà, lo studio del fenomeno era stato imbastito a partire dalla considerazione per cui l'adozione dell'abbigliamento di foggia occidentale da parte giapponese era stato un atto pianificato e consapevole. Occorreva pertanto interrogare *yōsōka* alla ricerca degli elementi concettuali che avevano plasmato quell'atto e dei significati con cui l'abbigliamento occidentale era stato connotato, assunto e impiegato, facendosi così «prodotto culturale» giapponese.

Alla luce delle considerazioni sull'incisività dell'abbigliamento nei meccanismi di collocazione/qualificazione dell'identità sociale, *yōsōka* sembra acquisire contorni più netti e precisi, e si configura qui come un caso di «programmazione d'identità» posta in atto nel Giappone del periodo Meiji da parte di certi soggetti sociali secondo le proprie «idee e modi di pensiero», tenendo conto di determinati interlocutori, in uno specifico contesto relazionale. Chiave di volta dell'intera architettura interpretativa così eretta è dunque il soggetto sociale, colui che iscrive sulla superficie corporea proposizioni d'identità come attività di «estrinsecazione culturale». Il prossimo capitolo si occuperà pertanto di definire il soggetto sociale che programmò attraverso *yōsōka* l'enunciazione della propria identità.

Capitolo 4

Epistemologia di *yōsōka*: programmare identità nel Giappone Meiji

Nella sua immediatezza, la questione sui protagonisti di *yōsōka* è delle più insidiose, in quanto prevede diverse risposte possibili secondo la natura e la scala dell'analisi intrapresa. Una ricognizione «a volo d'uccello» sul fenomeno nella sua interezza può legittimamente limitarsi a impiegare categorie generali e generiche, argomentando che *yōsōka* coinvolse «il Giappone» o «i giapponesi». Tali categorie sono tuttavia destinate a perdere di validità epistemologica qualora la rappresentazione di *yōsōka* venga realizzata in maniera «fiamminga», concentrandosi cioè sugli individui, i gruppi o le categorie socio-occupazionali direttamente coinvolte: l'imperatore e l'imperatrice, l'aristocrazia, le massime cariche politiche e amministrative, l'esercito nazionale e alcuni corpi di pubblico servizio, gli studenti.

Nella lettura qui proposta di *yōsōka* come programmazione d'identità il campo d'indagine deve essere poi ulteriormente circoscritto all'opera dei membri del governo, dei funzionari d'alto rango, dei componenti dell'*entourage* imperiale, di coloro che in altri termini ebbero parte attiva nell'ideare tale innovazione stilistico-vestimentaria. Di più, occorre anche definire l'approccio all'oggetto d'analisi così identificato in accordo alle riflessioni teoriche condotte finora. Proprio per la centralità delle pratiche relazionali nell'attività di generazione del «flusso culturale» e nei meccanismi di identificazione mediante l'aspetto esteriore, nell'assumere come soggetto programmatore di *yōsōka* i membri del governo, i funzionari d'alto rango, i componenti dell'*entourage* imperiale, si dovrà evitare di scomporre tale unità nelle singole individualità che la costituiscono. Ciò difatti non consentirebbe di cogliere *yōsōka* nella sua estensione socioculturale, ma ne ridurrebbe la complessità a parziali atti di volizione particolare. Sarà piuttosto opportuno preservare la dimensione collettiva: l'espressione «uomini di governo» verrà dunque qui impiegata a designare non tanto *il* governo come blocco chiuso e omologante, bensì la rete di relazioni la cui forma, o «figurazione», è

costituita dai «rapporti vicendevoli di orientamento e dipendenza» che si stabiliscono tra i singoli individui.¹

Secondo la metafora di Norbert Elias, lo studio delle società o dei gruppi sociali in termini figurazionali presenta dal punto di vista metodologico diverse analogie con la visione di un incontro calcistico, il cui andamento viene determinato più che dall'azione dei singoli giocatori – in apparenza gli unici elementi reali della competizione – dalle dinamiche di gioco, ovvero dalle strategie poste in atto dalle squadre in campo e concretamente realizzate nelle azioni reciproche che le coinvolgono:

Per capire il gioco e divertirsi, gli spettatori debbono essere in grado di seguire nelle loro interrelazioni le scambievoli posizioni dei giocatori sui due lati e quindi la fluida figurazione formata da entrambi i lati insieme. Notiamo qui ancora più chiaramente quanto sarebbe insensato designare i singoli giocatori, separatamente considerati, come «concreti», e le figurazioni da loro formate come «astratte»; oppure addirittura i singoli giocatori come «reali» e i loro raggruppamenti, la loro fluida figurazione sul campo, come «irreali».²

A differenza dell'analisi sociale in termini di strutture autoconcluse e stabili, il modello analitico del gioco figurazionale riesce a rendere con maggiore precisione il dinamismo che caratterizza le relazioni e le affiliazioni nella realtà sociale, in cui – e in verità ancor più di quanto accada in una vera partita di calcio – i diversi «giocatori» possono «abbandonare la partita» temporaneamente o definitivamente, per espulsione o «infortunio», mentre altri «entrano in campo» in loro sostituzione, o semplicemente si aggiungono. Essi offrono inoltre un contributo diverso al gioco: alcuni iniziano un'azione, altri vi contribuiscono, altri ancora osservano da lontano. Si procede dunque a fornire alcune considerazioni generali circa la composizione e le dinamiche interattive della figurazione degli «uomini di governo» Meiji, l'aggregato di individui che si trovarono, per posizione sociale, per meriti personali, per scelte oculate, per caso, a dover «condurre il gioco» all'interno degli apparati istituzionali del moderno Stato nazionale, con particolare riferimento al periodo compreso tra l'ultimo decennio del periodo Tokugawa (1854-1867) e la prima metà del periodo Meiji (1868-1890).

1. «Il network di interdipendenze tra gli esseri umani è ciò che li lega. Tali interdipendenze sono il nesso di ciò [...] che si definisce figurazione, una struttura di persone vicendevolmente orientate e dipendenti». N. ELIAS, *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, trad. ingl., Oxford, Blackwell, 2008 (1939), p. 481. Traduzione a cura dell'autrice.

2. N. ELIAS, *Che cos'è la sociologia*, trad. it., Torino, Rosenberg & Sellier, 1990 (1970), p. 153.

Gli «uomini di governo» Meiji

La delicata fase di transizione dall'ordinamento shogunale allo Stato nazionale Meiji, scandita dal succedersi di trattative e scontri fra il *bakufu* Tokugawa, i feudi (*han*) e la corte imperiale, si concluse con la vittoria della coalizione degli *han* di Satsuma e Chōshū (coalizione Sacchō) sul *bakufu*. Già sfilacciatosi dal 1858 in diverse fazioni sulle questioni della successione alla carica di *shōgun* e sulla firma del Trattato di amicizia e di commercio con gli Stati Uniti, il regime Tokugawa si disgregò nel momento in cui gli interessi della corte si saldarono a quelli di Chōshū e Satsuma determinando la rovina del *bakufu*.³

Tali avvenimenti indussero profondi mutamenti nell'assetto istituzionale e nella configurazione della dirigenza politica del paese. Con la restituzione formale dell'autorità politica all'imperatore (1867) e la sconfitta degli eserciti del *bakufu* da parte delle forze armate Sacchō nella guerra Boshin (1868-1869) fu decretata l'uscita di scena dello *shōgun* Yoshinobu (1837-1913) e dei personaggi legati al *bakufu* o per via parentale alla famiglia Tokugawa. Al contempo, ciò segnò l'ingresso nell'ambito della gestione del potere di nuovi «segmenti figurazionali» costituiti da qualche membro della famiglia imperiale e dell'aristocrazia di corte, da alcuni *daimyō* e da un nutrito gruppo di *samurai* di medio-basso rango provenienti principalmente dagli *han* di Chōshū, Satsuma, Tosa e Hizen.

Sebbene l'aggregato così composto non contemplasse la presenza di membri appartenenti alle classi comuni - confermando così l'indole sostanzialmente conservatrice della Restaurazione Meiji - essa presentava a ogni modo vistosi caratteri di difformità.⁴ Vi era *in primis* la diversa provenienza geografica: i nobili (*kuge*) rappresentavano gli ambienti di corte della vecchia capitale Kyōto, i *daimyō* e i *samurai* erano i porta-

3. La situazione era precipitata nell'estate del 1858, quando il capo del Gran Consiglio del *bakufu* (*tairō*) Naosuke Ii (1815-1860) decise di siglare il trattato con gli Stati Uniti senza il benestare della corte. Il fatto scatenò le perplessità dei *daimyō* e dei membri della classe samuraica in merito alla condotta dello shogunato. Mentre alcuni signori feudali avrebbero favorito una politica di collaborazione tra corte imperiale e *bakufu* mirando in ogni caso a ridimensionare l'autorità shogunale, molti giovani *samurai* di basso rango sarebbero ricorsi all'azione terroristica contro i sostenitori del *bakufu* e gli stranieri in nome della fedeltà all'imperatore. Tra il collaborazionismo moderato e l'esasperazione lealista sarebbe emersa una terza via, indicata da alcuni *samurai* di ceto medio-basso provenienti da Chōshū e Satsuma: essi agirono difatti con l'obiettivo di rovesciare il regime Tokugawa, rinunciando tuttavia con acuto realismo agli estremismi xenofobi.

4. W.J. BEASLEY, *The Meiji Restoration*, Stanford, Stanford University Press, 1972, pp. 419-420; M. MARUYAMA, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, trad. ingl., Tōkyō - Princeton, University of Tōkyō Press - University of Princeton Press, 1974, p. 367.

voce di una realtà locale frammentata in circa 35 feudi.⁵ Significative erano anche le discordanze in termini di *status* sociale e peso politico, due attributi che sembravano connotare aristocratici, *daimyō* e «leader *samurai* della Restaurazione» in termini inversamente proporzionali.⁶

Il prestigio della nobiltà giapponese affondava le proprie radici nel sistema dei *kabane*, i titoli che nel VII secolo avevano ordinato i rapporti tra la dinastia imperiale e altri gruppi familiari ad essa legati da vincoli di parentela o alleanza. Nella struttura statale centralizzata che venne realizzata successivamente, gli aristocratici avrebbero inoltre occupato le principali posizioni negli organismi di governo e all'interno degli apparati burocratici, per poi essere esautorati dalle loro funzioni verso la fine del XII secolo. Con la creazione di un governo militare l'imperatore avrebbe conservato il proprio primato come simbolo del potere politico, mentre l'esercizio di quest'ultimo sarebbe stato trasferito allo *shōgun* e agli «uomini del *bakufu*». Durante le fasi cruciali della Restaurazione, i nobili Tomomi Iwakura (1825-1883) e Sanetomi Sanjō (1837-1891) riuscirono ad affacciarsi sulla scena politica come interlocutori privilegiati di *daimyō* e *samurai* alla ricerca della legittimazione imperiale. Il loro caso rappresentò a ogni modo un'eccezione. All'alba del periodo Meiji, gli aristocratici potevano considerarsi gli orgogliosi rappresentanti di una corte recentemente restaurata nelle proprie prerogative politiche, ma mancavano dei requisiti necessari ad affrontare le sfide cui il Giappone dell'epoca era chiamato.

I *daimyō* erano invece nati sotto il cielo istituzionale del sistema Tokugawa, in cui lo *shōgun* deteneva la supremazia politica ma aveva delegato ai signori feudali i poteri relativi al controllo e all'amministrazione di domini semi-indipendenti. Dimostratisi nel complesso incapaci di individuare e sciogliere i nodi della criticità socioeconomica in cui versava il paese, nel tardo periodo Tokugawa un gruppo di *daimyō* «esterni» (*tozama*) aveva dato prova di una certa presenza politica.⁷ Essi si erano fatti promotori nei propri feudi di numerose riforme in ambito economico, sociale ed educativo, seppure con esiti contrastanti. Altri erano invece intervenuti sulle questioni di governo suggerendo al *bakufu* possibili

5. B.S. SILBERMAN, *Bureaucratization of the Meiji State. The Problem of Succession in the Meiji Restoration: 1868-1900*, «The Journal of Asian Studies», 35/3, 1976, p. 423.

6. BEASLEY, *The Meiji Restoration*, p. 420.

7. Nella gerarchia dei signori feudali Tokugawa, *fudai* erano i *daimyō* di comprovata fiducia che venivano impiegati all'interno delle istituzioni shogunali. Con il termine *tozama* si indicavano invece coloro che avevano prestato giuramento di fedeltà alla famiglia Tokugawa solo con l'avvento al potere di Ieyasu, e risultavano pertanto esclusi dalla partecipazione politica a livello centrale.

piani di risanamento o appoggiando il processo di restaurazione imperiale promosso da alcune fazioni samuraiche. Nonostante appartenessero a un passato istituzionale prossimo – quello del regime Tokugawa – che già si sarebbe voluto remoto, fino ai primi anni del periodo Meiji i *daimyō* continuarono a detenere una certa autorità in quanto garanti di stabilità nel delicato passaggio istituzionale dal vecchio al nuovo. Nel momento in cui ciò avvenne, tuttavia, essi sarebbero stati estromessi dalle cariche politiche di rilievo.

Diversamente da *kuge* e *daimyō*, i *samurai* artefici della Restaurazione Meiji non potevano vantare illustri natali, titoli prestigiosi e, in diversi casi, neppure incarichi rilevanti. L'appartenenza al ceto guerriero (*bushi*) li poneva formalmente ai vertici della struttura sociale Tokugawa, ma per la maggior parte essi appartenevano a famiglie di rango inferiore. Come atto di protesta nei confronti della politica di unione tra corte e *bakufu* (*kōbu gattai*) inaugurata nei primi anni sessanta dai propri signori, molti *samurai* di Tosa, Satsuma e Chōshū avevano inoltre abbandonato il servizio nei rispettivi *han* e si erano riuniti a Kyōto, da dove organizzavano attentati e azioni intimidatorie contro i sostenitori del *bakufu*, gli stranieri, i mercanti in affari con gli stranieri.⁸ Takayoshi Kido (1833-1877) di Chōshū, Toshimichi Ōkubo (1830-1878) di Satsuma e Takamori Saigō (1827-1877), sempre di Satsuma, riuscirono invece a ritagliarsi uno spazio per l'azione politica collocandosi abilmente tra l'autorità istituzionale dei signori feudali e l'irregolarità dei movimenti radicali lealisti. Nel dare forma al proprio progetto politico di eliminazione del *bakufu* essi dovettero infatti misurarsi con le ritrosie dei signori feudali, che proprio dal *bakufu* derivavano le proprie prerogative politiche; al tempo stesso, occorre gestire con estrema cautela le frange più estreme dei gruppi lealisti, che avrebbero potuto imprimere al movimento anti-shogunale un carattere rivoluzionario e populista. Questo spazio d'azione di matrice samuraica avrebbe trovato una propria dimensione ufficiale nel periodo Meiji, con l'accesso di altri *bushi* alle posizioni chiave del governo nazionale: Hirobumi Itō, Kaoru Inoue e Aritomo Yamagata di Chōshū; Masayoshi Matsukata (1835-1924), Kiyotaka Kuroda (1840-1900) di Satsuma; Taisuke Itagaki e Shōjirō Gotō (1838-1897) di Tosa; Shinpei Etō (1834-1874), Taneomi Soejima (1828-1905) e Shigenobu Ōkuma (1838-1922) di Hizen; Kowashi Inoue (1844-1895) di Higo.

Furono dunque gli elementi di estrazione samuraica a costituire l'anima del governo Meiji, e a rivestire un ruolo di primo piano nel configurare i caratteri preponderanti dell'azione politica all'interno del nuovo

8. Y. SAKATA, J.W. HALL, *The Motivation of Political Leadership in the Meiji Restoration*, «The Journal of Asian Studies», 16/1, 1956, pp. 43-44.

Stato nazionale. Ciononostante, la critica appare restia a volerne fornire un ritratto d'insieme. Alcuni studiosi tentano di isolare gli elementi biografici, esperienziali e ideali che li accomunarono: la giovane età e l'ambizione, l'alto livello educativo e la preparazione militare, l'aderenza ai principi etici tradizionali e il conservatorismo politico.⁹ Altri frazionano il «movimento samuraico» in una pluralità di aggregati, sottolineando l'influsso esercitato dalle differenze di rango nel determinare le posizioni moderate dei *samurai* di rango medio e quelle più radicali assunte dai *samurai* di rango inferiore.¹⁰

In effetti, in termini di aspettative professionali il rango di appartenenza prospettava scenari opposti per i *samurai* di rango medio-alto e per coloro che si trovavano ai gradini inferiori della scala gerarchica *bushi*. Una possibilità di sfuggire a tale «predestinazione di rango» fu comunque offerta a questi ultimi dalla politica di promozione dei talenti inaugurata in alcuni *han*, che consentì ai più abili di mettere in luce le proprie competenze e di accedere ai posti dell'amministrazione locale come consulenti, agenti diplomatici o supervisori alle attività militari. Indipendentemente dal livello di appartenenza, i *samurai* protagonisti della Restaurazione avevano potuto attingere ampiamente alle risorse educative allora disponibili in Giappone. In quanto facenti parte del ceto *bushi*, essi furono difatti ammessi a frequentare le scuole degli *han* (*hankō*), dove ricevettero un'educazione improntata all'apprendimento dei classici e della dottrina morale confuciana. Qualcuno riuscì successivamente a integrare la propria preparazione dedicandosi alle discipline occidentali – medicina, scienze naturali, tecniche militari, lingue straniere – inserite nei programmi didattici del Bansho shirabesho e di altri istituti finanziati dallo shogunato, ma anche di accademie private (*shijuku*) dirette da personalità di spicco nel panorama intellettuale dell'epoca: Shōin Yoshida (1830-1859), Shōzan Sakuma (1811-1864) e Shōnan Yokoi (1809-1869).¹¹ Queste ultime accademie attraversarono molti giovani *samurai* in ragione della tendenza a non applicare restrizioni di

9. J.W. HALL, *Japan. From Prehistory to Modern Times*, Tōkyō-Rutland-Singapore, Tuttle Publishing, 1971, pp. 269-270.

10. BEASLEY, *The Meiji Restoration*, pp. 418-419.

11. Malgrado la politica di chiusura, il *bakufu* aveva tiepidamente incoraggiato gli studi occidentali già dalla prima metà del XVIII secolo, per volere dell'VIII *shōgun* Yoshimune (1684-1751). Il Bansho shirabesho fu istituito nel 1856 per lo studio delle lingue straniere e delle questioni diplomatiche. Molti *hankō* avevano invece ampliato nel corso del tempo la propria offerta formativa includendo tra le materie d'apprendimento anche l'artiglieria occidentale. R. RUBINGER, *Education. From One Room to One System*, in M.B. JANSEN, G. RÖZMAN (a cura di), *Japan in Transition. From Tokugawa to Meiji*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 196-198.

classe o rango all'ammissione degli studenti – a differenza di quanto avveniva negli istituti shogunali, dell'offerta formativa all'avanguardia e, non ultima, della forza delle idee e del carisma dei loro maestri. Così, Sakuma ebbe come allievi Shōin Yoshida e gli intellettuali Hiroyuki Katō (1836-1916) e Shigeki Nishimura (1828-1902); Yoshida divenne a sua volta insegnante di Takayoshi Kido, Aritomo Yamagata, Hirobumi Itō e Shinsaku Takasugi (1839-1867); Yokoi invece ebbe un ruolo rilevante nella formazione di Kaoru Inoue, Ryōma Sakamoto (1836-1867) e dello studioso confuciano Nagazane Motoda (1818-1891).

Nell'unicità dei rispettivi percorsi speculativi, Yoshida, Sakuma e Yokoi avevano sviluppato le proprie riflessioni a partire dai recenti sviluppi di politica estera. Aderendo alle norme imposte dal *sakoku*, il *bakufu* aveva a lungo respinto qualsiasi occasione di incontro e di scambio con gli stranieri. Dopo l'arrivo delle «navi nere», tuttavia, quella distanza ostinatamente tenuta e mantenuta nei secoli sembrava tuttavia aver assunto tutti i contorni di un incolmabile divario tra Giappone e Occidente sul piano scientifico, tecnologico, militare. Secondo Sakuma e Yokoi era inevitabile a questo punto considerare l'ipotesi di aprirsi non tanto ai paesi occidentali, quanto alle tecnologie e alle conoscenze di cui erano depositari. Erano queste le armi di cui il Giappone si sarebbe potuto servire per erigere efficaci barriere di difesa contro gli stranieri e preservare così la propria indipendenza. Secondo la formula «spirito orientale, tecniche occidentali» (*tōyō dōtoku, seiyō geijutsu*) coniata da Sakuma, la tecnologia occidentale fungeva da mero strumento, il cui impiego avrebbe dovuto essere comunque regolato in base all'etica confuciana. Oltre ad aver mostrato le proprie fragilità al momento di fronteggiare la pressione occidentale, l'operato del *bakufu* era risultato manchevole anche sul versante interno, aggiungeva Yoshida. La classe dirigente trascurava i propri uffici, mentre i rigidi confini tracciati dal regime Tokugawa a garanzia della propria stabilità istituzionale avevano impedito alla popolazione giapponese di sviluppare un'identità collettiva, necessaria ad affrontare la situazione critica che il paese stava attraversando.¹² Negli stessi anni, gli «studi nazionali» (*kokugaku*) e l'attività intellettuale della scuola di Mito avevano riconsegnato al paese dopo secoli di oblio la figura dell'imperatore come ricettacolo dello «spirito nazionale» (*kokutai*),¹³ riavvicinando idealmente alla sua persona tutti

12. MARUYAMA, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, pp. 306-310; W. T. DE BARY ET AL. (a cura di), *Sources of Japanese Tradition. Abridged, Part 1: 1600 to 1868*, New York, Columbia University Press, 2006, pp. 530-558.

13. La scuola di Mito era stata fondata nel 1657 da Tokugawa Mitsukuni (1628-1700), nipote di Tokugawa Ieyasu e signore dello *han* di Mito, per la compilazione dell'opera sto-

coloro che percepivano con sofferenza il clima di smarrimento politico e morale di quell'epoca.

Durante la loro giovinezza, i futuri «leader della Restaurazione» vissero dunque immersi in un vero e proprio turbinio culturale, originato dal fluire e confluire di elementi concettuali dell'ideologia Tokugawa, da correnti di pensiero già presenti nel sostrato intellettuale nipponico, da nuove proposte di pensatori indipendenti. Di più, essi ebbero a disposizione diverse occasioni per stringere legami e alleanze. La comune provenienza geografica costituì il fattore di affiliazione primario che in alcuni casi venne ulteriormente rinforzato dal fatto di aver frequentato il medesimo *hankō*: così ad esempio era accaduto per Itō ed Inoue a Chōshū, e per Ōkubo e Saigō a Satsuma. Alcuni avevano inoltre avuto l'opportunità di soggiornare per un periodo nei principali centri urbani o avevano studiato sotto la guida degli stessi insegnanti: ciò permise loro di creare «mondi sociali» comuni al di là dei confini dello *han* di origine. Takayoshi Kido fu dapprima studente allo *hankō* di Satsuma, e successivamente si trasferì a Edo per apprendere l'arte della spada e altre tecniche militari. Proprio durante il suo soggiorno a Edo, Kido conobbe Ryōma Sakamoto di Tosa, anch'egli discepolo di Yokoi, che avrebbe ricoperto un ruolo determinante per l'alleanza tra gli *han* di Chōshū e Satsuma.¹⁴ L'assunzione di diversi stimoli culturali in combinazione con il proprio vissuto esperienziale portò dunque i *samurai* della Restaurazione a sviluppare repertori interpretativi per certi versi unici e per alcuni altri simili che, confrontati all'interno delle reciproche interazioni, riuscirono a far confluire gli intenti dei singoli in un'azione politica di ampia portata.

Se l'esclusione dai percorsi canonici di affermazione professionale o l'insoddisfazione per la politica conciliazionista fornirono ad alcuni l'impulso alla lotta per il cambiamento, la presenza di *samurai* regolarmente inseriti nella struttura amministrativa di *han* che avevano peraltro già introdotto riforme finanziarie e miglierie tecnico-scientifiche assicurò al cambiamento il necessario grado di continuità e concretezza.¹⁵ Ancora, grazie al sodalizio spirituale coltivato con i propri maestri e al repertorio

rica *Storia del grande Giappone (DaiNihonshi)*. L'accento posto dalla scuola di Mito sulla centralità della figura imperiale e sui principi morali di fedeltà al sovrano unitamente alla presenza carismatica di Tokugawa Nariaki (1800-1860), signore di Mito a partire dal 1829, avrebbero fatto dello *han* il fulcro culturale e spirituale del lealismo nel periodo *bakumatsu*. DE BARY ET AL. (a cura di), *Sources of Japanese Tradition*, pp. 89-92.

14. SAKATA, HALL, *The Motivation of Political Leadership in the Meiji Restoration*, p. 47.

15. D.R. HOWLAND, *Samurai Status, Class, and Bureaucracy. A Historiographical Essay*, «The Journal of Asian Studies», 60/2, 2001, p. 373.

eclettico in cui si fondevano principi confuciani, conoscenze occidentali e concetti autoctoni, essi seppero relativizzare gli aspetti più rigidi e immobilistici del sistema etico neoconfuciano arrivando a interpretare la realtà del momento secondo «prospettive» e «orizzonti» più ampi della coeva classe al potere, nonché di altri compagni *samurai* di orientamento lealista.

Pur condividendo in linea di principio le motivazioni di questi ultimi nell'«onorare l'imperatore e respingere i barbari» (*sonnō jōi*), i leader della Restaurazione tralasciarono gli aspetti più radicali del *sonnō jōi* facendone un vero e proprio progetto politico: l'eliminazione dello shogunato in nome della lealtà all'imperatore (*sonnō*) divenne la tappa obbligata per poter stabilire un nuovo ordinamento, e il sentimento di repulsione verso gli stranieri (*jōi*) lucida e pragmatica volontà di recepire quanti più elementi possibili affinché il Giappone potesse mantenere la propria indipendenza. Rispetto al *jōi* dei lealisti, in altri termini, il *jōi* dei leader della Restaurazione Meiji non mutò di natura ma di segno. Emblematica è a tal proposito la vicenda di Hirobumi Itō e Kaoru Inoue. Assieme ad altri tre compagni dello *han* di Chōshū, essi ebbero modo di compiere nel 1863 un viaggio-studio in Gran Bretagna. Convinti assertori delle posizioni *jōi*, Itō e Inoue ebbero modo di appurare la superiorità tecnica e il livello di sviluppo raggiunto in Occidente e, conseguentemente, di prefigurare gli effetti rovinosi di un eventuale conflitto militare con le potenze straniere. Venuti a conoscenza di alcuni cruenti episodi xenofobi di cui i lealisti del loro *han* si erano resi protagonisti, Itō ed Inoue fecero prontamente ritorno in Giappone per convincere i propri compagni a mutare non tanto gli obiettivi del *jōi* – la sicurezza e l'indipendenza del paese – quanto la direzione da intraprendere affinché questi potessero essere assicurati.

Se il nucleo centrale della figurazione degli «uomini di governo Meiji» fu dunque composto in buona sostanza dai leader *bushi* della Restaurazione, va altresì rilevato come non tutti i «padri fondatori» dello Stato Meiji riuscirono a convertirsi in «uomini di governo». Pur essendosi fatti interpreti consapevoli delle istanze di rinnovamento istituzionale che nel *bakumatsu* avevano portato alla demolizione del *bakufu*, alcuni di essi non riuscirono poi con altrettanta prontezza a mettere a fuoco i nuovi obiettivi da perseguire. Un esempio celebre e celebrato della mancata evoluzione da «uomo d'azione» (*shishi*) a servitore dello Stato è costituito da Takamori Saigō. Dopo aver condotto alla vittoria gli eserciti imperiali contro il *bakufu* nella guerra Boshin, Saigō ricoprì nel 1871 la carica di consigliere del governo (*sangi*), cui si aggiunse qualche anno più tardi la nomina a Generale dell'esercito. Ben presto tuttavia egli si trovò a dissentire dall'orientamento che gli altri esponenti della dirigen-

za politica intendevano seguire nella pratica di governo, in particolar modo per alcuni provvedimenti che andavano a colpire la classe *bushi*. Con l'Ordinanza sulla coscrizione obbligatoria (Chōheirei) del 1873, i *bushi* vennero privati dell'esclusivo diritto alla pratica militare, da secoli loro *raison d'être* sociale. Pochi mesi più tardi fu inoltre rigettata la proposta di invasione della Corea che Takamori Saigō e Taisuke Itagaki, appoggiati tra gli altri da Shōjirō Gotō e Shinpei Etō, avevano avanzato con l'obiettivo di impiegare contingenti armati composti da *samurai* e cercare così di attenuare la drammatica situazione finanziaria in cui essi versavano.¹⁶ A inasprire la situazione, nel 1876 il governo impose ai *samurai* il divieto a portare la spada e la conversione dei loro stipendi in titoli.¹⁷ Per Saigō e alcuni altri, che si sentivano *samurai* prima ancora di pensarsi «uomini di governo», si trattava di provvedimenti inaccettabili. Già all'indomani dell'infruttuosa conclusione del dibattito sull'invasione della Corea, Saigō si era dimesso dai propri incarichi pubblici. Ritiratosi nei territori dell'ex *han* di Satsuma, nel 1877 organizzò un'azione militare contro il governo centrale, ovvero contro i propri compagni di Restaurazione. La medesima modalità era stata seguita pochi anni prima da Shinpei Etō, altro leader *bushi* all'epoca consigliere e ministro della Giustizia, che aveva rinunciato alla carriera politica per porsi a capo di un esercito di *samurai* in rivolta.

Accanto a coloro che contrastarono con la forza delle armi il gruppo al potere e la politica che esso imponeva vi fu anche chi scelse di combatterli rimanendo nello stesso «campo da gioco» ma giocando come avversario, operando cioè in termini di opposizione politica. Taisuke Itagaki scelse questo secondo percorso. Originario di Tosa, Itagaki aveva avuto un ruolo determinante nel convincere il proprio *han* ad abbandonare gli obiettivi di *kōbu gattai* a favore delle posizioni anti-shogunali dell'alleanza Sacchō, e per questo era stato nominato consigliere nel

16. L'invasione della Corea era stata proposta con gli obiettivi di punire il paese per non aver riconosciuto il nuovo assetto istituzionale del Giappone Meiji, e di contenere la frustrazione samuraica. Al fine di fornire il pretesto per l'offensiva, Takamori Saigō si era persino offerto di recarsi in Corea e farsi uccidere. In considerazione delle scarse risorse finanziarie di cui disponeva all'epoca il governo e della complessa posizione del Giappone sullo scacchiere internazionale, il progetto non venne respinto ma fu in ogni caso rinviato. Ciò fu sufficiente a determinare tensioni e fratture tra gli «uomini di governo». CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, p. 149.

17. Anche dopo gli avvenimenti della Restaurazione, lo Stato Meiji aveva continuato a elargire gli stipendi ai *samurai* secondo la prassi in vigore nel precedente sistema Tokugawa. Il pagamento degli stipendi costituiva tuttavia un pesante fardello per il già precario bilancio statale: nel 1873 lo Stato cominciò pertanto a liquidare gli stipendi su base volontaria, per poi rendere obbligatoria la commutazione tre anni più tardi. CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, p. 150.

nuovo governo. Tra i principali protagonisti del dibattito coreano a fianco di Takamori Saigō, Itagaki si allontanò dal governo in seguito all'esito negativo della discussione. Infastidito inoltre dalla preponderanza numerica degli uomini di Chōshū e Satsuma all'interno degli organismi istituzionali, nel 1874 Itagaki fondò assieme a Shōjirō Gotō e Taneomi Soejima il Partito pubblico patriottico (Aikoku kōtō), e si fece promotore delle istanze liberali presentando con Soejima ed Etō una petizione per l'istituzione di un'assemblea elettiva, e organizzando il Movimento per la libertà e i diritti del popolo (Jiyū minken undō).

L'allontanamento dei *samurai* dissidenti e l'elaborazione di programmi politici alternativi costituiscono forse gli aspetti più significativi del dinamismo figurazionale che contraddistinse gli «uomini di governo» nel primo decennio Meiji. Mentre i leader *samurai* si stavano sostituendo a nobili ed ex *daimyō* nei ruoli di potere, emersero visioni contrastanti circa la dimensione in cui essi proiettavano il futuro del Giappone. Nonostante il ruolo preminente assunto negli eventi della Restaurazione, una volta portati a termine gli obiettivi immediati molti «uomini d'azione» non seppero infatti collocare sul lungo periodo le istanze del nuovo ordinamento istituzionale. Come sottolineato dallo storico Suguru Sasaki, ciò si sarebbe potuto realizzare solo se essi avessero abdicato con camaleontica prontezza all'impulsività che li aveva resi «uomini d'azione» per ragionare con la freddezza dell'«uomo di Stato»: «poiché seguivano l'istinto ancor più di un piano, poiché, in parole povere, avevano la tendenza ad agire sull'onda del momento, gli *shishi* [...] mancarono di elasticità».¹⁸ Laddove dal punto di vista *shishi* la Restaurazione del potere imperiale segnava già il traguardo del cammino intrapreso nel *bakumatsu*, per gli «uomini di governo» essa rappresentava solamente un punto di partenza. Con maggior lungimiranza, questi ultimi si resero conto che per «fare lo Stato giapponese» occorreva «fare i giapponesi», occorreva in altri termini eliminare quelle barriere regionali e di ceto che la società Tokugawa aveva imposto per plasmare attraverso diversi canali – tra cui la coscrizione obbligatoria – una coesa comunità di sudditi su cui esercitare la propria autorità. E proprio sull'autorità di governo si incentrò l'opposizione politica di Itagaki e degli altri esponenti liberali, i quali contestavano non tanto l'istituzione nazionale quanto i contorni che essa avrebbe assunto nel rapporto tra la rappresentanza politica – costituita peraltro in misura preponderante dagli uomini di Chōshū e Satsuma – e i soggetti governati. Tali «asimmetrie» furono dunque sufficienti a fare dei demiurghi della Restaurazione e degli

18. S. SASAKI, *Shishi to kanryō*, Tōkyō, Kōdansha, 2000, p. 283.

«uomini di governo» Meiji aggregati storicamente comunicanti ma non coincidenti.¹⁹

La figurazione degli «uomini di governo» Meiji avrebbe subito ulteriori variazioni negli anni successivi. Alla scomparsa di Takayoshi Kido, Toshimichi Ōkubo e Tomomi Iwakura tra gli anni settanta e ottanta, si accompagnò la rapida ascesa politica di Hirobumi Itō, che nel 1881 fu posto a capo dell'ufficio incaricato di stendere il documento costituzionale dello Stato Meiji, e nel 1885 fu nominato primo ministro del primo governo di gabinetto giapponese.

Dopo diversi anni di gestazione, nel 1889 vide la luce la Costituzione del Giappone. Si sciolsero così i nodi cruciali che avevano caratterizzato il dibattito politico negli anni settanta, e lo Stato Meiji assunse una fisionomia istituzionale legittimata nella sua natura oligarchica e reazionaria. I poteri politici venivano infatti a essere concentrati nelle mani dell'imperatore e di organismi vicini al sovrano e non soggetti ad alcun controllo – il Consiglio privato (Sūmitsuin) e la Camera dei Pari (Kizokuin), in cui vennero a operare gli «uomini di governo» Meiji rimasti. Essi continuarono pertanto a esercitare un notevole influsso sulla politica di governo in qualità di statisti anziani (*genrō*), «uomini la cui posizione ufficiale e non ufficiale all'interno della burocrazia conferiva loro un'aura di riconosciuta saggezza».²⁰

Elementi figurazionali atipici

Nella rete figurazionale degli «uomini di governo» vanno inseriti anche alcuni elementi che potrebbero essere definiti atipici: a differenza dell'*élite* al potere, infatti, essi non si occuparono in prima persona di ideare il «gioco» nella cornice dello Stato, ma fornirono un apporto decisivo affinché esso potesse essere condotto a buon fine.

L'imperatore Mutsuhito, o Meiji (1852-1912), rappresenta a tal proposito l'elemento atipico più significativo. Come si è visto, la figura imperiale aveva costituito il cardine ideologico dell'attività lealista e del movimento di Restaurazione. Il ripristino dell'assolutismo imperiale (*ikkun banmin*) con cui si aprì il sipario sulla scena di governo all'indomani della Restaurazione venne dunque solo a sancire sul versante politico la supremazia già riconosciuta al sovrano giapponese su quello simbolico. Nella sua doppia e irriducibile natura di persona fisica e ipostasi istitu-

19. SAKATA, HALL, *The Motivation of Political Leadership in the Meiji Restoration*, p. 50.

20. SILBERMAN, *Bureaucratization of the Meiji State*, p. 427.

zionale, l'imperatore venne a costituire la «forma significativa» corporea attraverso cui gli «uomini di governo» avrebbero potuto rendere tangibile nei suoi significati lo Stato Meiji.

L'opera di significazione della figura imperiale secondo gli obiettivi degli «uomini di governo» ebbe inizio con Toshimichi Ōkubo e Takayoshi Kido. Penetrati negli ambienti di palazzo, con la consulenza di Tomomi Iwakura essi assunsero la supervisione sulla persona e la formazione del giovane sovrano. Fu impostato un programma educativo fondato sull'equilibrio tra lo studio delle opere giapponesi, i classici cinesi e le materie giuridiche occidentali, per cui vennero nominati lettori imperiali il cultore degli «studi nazionali» Kanetane Hirata (1799-1880), il pensatore confuciano Nagazane Motoda e l'esperto di diritto Hiroyuki Katō.²¹ Come riportato nel proprio diario, Kido seguiva con interesse i progressi compiuti dall'imperatore spronandolo a migliorare i propri risultati.²² Su proposta di Motoda, Mutsuhito fu inoltre affiancato dal 1877 da un gruppo di istitutori-consiglieri (*jihō*), tra cui figuravano lo stesso Motoda e Takayuki Sasaki (1830-1910). Compito dei *jihō* era stimolare le capacità critiche del sovrano su questioni di interesse nazionale, così come richiesto dal ruolo che egli era stato chiamato a rivestire nello Stato Meiji. A tal fine, a pochi giorni dall'istituzione della carica furono organizzati incontri conviviali serali (*naiteiyawa*) tra l'imperatore e i *jihō*, cui sarebbe stata successivamente invitata a partecipare anche l'imperatrice.²³

Nel plasmare la figura imperiale si dovette altresì procedere all'attenta definizione dello «spazio sociale» sovrano. Gli «uomini di governo» infransero le rigide consuetudini erette a protezione della figura sovrana e fecero sì che il raggio d'azione istituzionale dell'imperatore Meiji si ampliasse a comprendere la partecipazione a cerimonie pubbliche, incontri diplomatici con le rappresentanze straniere, inaugurazioni di mostre e fiere, spettacoli di intrattenimento. Dal 1872 l'imperatore avrebbe inoltre intrapreso numerosi *tours* attraverso il territorio nazionale (*junkō*), recandosi in visita alle strutture amministrative, scolastiche e militari, e trovando ospitalità presso le comunità locali.²⁴

21. H. KASAHARA, *Tennō shinsei. Sasaki Takayuki nikki ni miru Meiji seifu to kyūtei*, Tōkyō, Chūōkōronsha, 1995, pp. 94-95.

22. D. KEENE, *Emperor of Japan. Meiji and His World, 1852-1912*, New York, Columbia University Press, 2002, pp. 171-174.

23. KASAHARA, *Tennō shinsei*, pp. 108-116.

24. S. SASAKI, *Meiji tennō no imēji keisei to minshū*, in N. NISHIKAWA, H. MATSUMIYA (a cura di), *Bakumatsu-Meijiki no kokumin kokka keisei to bunka hen'yo*, Tōkyō, Shin'yōsha, 1995, p. 132.

La gestione della figura imperiale non mancò di generare tensioni. Approfittando della momentanea situazione di instabilità determinata dall'assassinio di Toshimichi Ōkubo nel 1878, i *jihō* indussero l'imperatore Meiji a reclamare un ruolo più attivo nell'ambito delle decisioni di governo. Essi contavano in questo modo di poter accrescere la propria influenza politica, ma il tentativo fu vanificato da Hirobumi Itō. Succeduto a Ōkubo come ministro degli Interni e resosi conto della minaccia che l'ascendente dei *jihō* sull'imperatore costituiva per gli equilibri di potere, Itō ne abolì la carica nel 1879.²⁵

I legami che gli «uomini di governo» seppero instaurare e mantenere con il sovrano si rivelarono determinanti per l'autorità goduta dai singoli individui nelle strutture di potere. Dopo lo scioglimento del gruppo dei *jihō*, ad esempio, Sasaki e Motoda rimasero informalmente a fianco dell'imperatore come consiglieri personali. Malgrado i dissapori con Hirobumi Itō, fu proprio Motoda a portare all'attenzione dell'imperatore le qualità politiche di quest'ultimo, convincendolo ad affidargli la carica di ministro della Casa Imperiale nel 1884.²⁶ Di converso, per mantenere il proprio ascendente e salvaguardarlo da qualsiasi ingerenza «esterna», Itō presentò il 7 settembre 1886 il Kimurokujō, un documento articolato in sei punti in cui si stabilivano i termini del rapporto tra l'imperatore e il governo: si imponeva all'imperatore di adempiere alle proprie funzioni prendendo parte alle cerimonie pubbliche e alle sedute di gabinetto, ma di limitare in ogni caso i propri contatti con i ministri e i viceministri.²⁷

Pochi anni prima, Itō era stato incaricato di studiare le linee giuridiche su cui si sarebbe dovuta sviluppare la stesura della Costituzione, e in quell'ambito dovettero essere delineati anche gli attributi e le funzioni che avrebbero codificato la figura dell'imperatore all'interno dell'ordinamento Meiji. Se la Costituzione – formalmente donata ai giapponesi dall'imperatore – sancì la centralità istituzionale del sovrano, essa ne evidenziò al contempo la natura trascendente. L'imperatore poteva promulgare le leggi, convocare il parlamento, nominare i ministri e i membri della Camera dei Pari, esercitare il controllo diretto su marina ed esercito. Pure, la sua essenza «nazional-divina» quale discendente dell'ininterrotta dinastia imperiale e incarnazione dello spirito nazio-

25. D.H. SHIVELY, *Motoda Eifu. Confucian Lecturer to the Meiji Emperor*, in D.S. NIVISON, A.F. WRIGHT (a cura di), *Confucianism in Action*, Stanford, Stanford University Press, 1959, pp. 318-319.

26. N. MOTODA ET AL. (a cura di), *Motoda Nagazane monjo (daiikan)*, Tōkyō, Motoda bunsho kenkyūkai, 1969, pp. 209-210.

27. K. SAKAMOTO, *Itō Hirobumi to Meiji kokka keisei. «Kyūchū» no seidoka to rikkensei no dōnyū*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1991, pp. 173-174.

nale (*kokutai*) finiva per allontanarlo di fatto dall'arena politica. Come ricordato poc'anzi, furono invece gli «uomini di governo» Meiji che, dalle posizioni all'interno di organi esclusivamente responsabili verso l'imperatore, indirizzarono di fatto la vita del paese.

In termini analoghi e speculari al sovrano Meiji, anche l'imperatrice Haruko (1849-1914) venne inserita nella rete figurazionale degli «uomini di governo». Pur figurando come sposa legittima del sovrano, nell'economia dei rapporti alla corte giapponese l'imperatrice aveva sempre esercitato un peso del tutto marginale. Di maggiore considerazione sembravano godere piuttosto le dame a servizio dell'imperatore, per via delle funzioni di tramite che alcune di esse svolgevano tra il sovrano, la corte e lo shogunato.

In conseguenza all'intervento sulla vita e le dinamiche di palazzo da parte dei leader della Restaurazione Meiji, anche il ruolo dell'imperatrice fu destinato a subire sostanziali modifiche. Nel 1871, la disposizione di Congedo generale delle dame di corte (*Nyokan sōmenshoku*) spogliò queste ultime della loro incontrastata autorità a palazzo e le sollevò dalla gestione del personale di corte, che passò da quel momento nelle mani dell'imperatrice.²⁸ Come ebbe a scrivere il futuro viceministro della Casa imperiale Tomozane Yoshii (1828-1891), furono «cancellati in un solo giorno secoli di potere femminile».²⁹ Venne inoltre riconosciuta la necessità di fornire all'imperatrice e alle sue dame un'istruzione adeguata ai tempi. Dapprima fu concesso loro di assistere alle lezioni dell'imperatore, mentre dal novembre del 1871 l'imperatrice poté seguire invece lezioni preparate appositamente da Nagazane Motoda. Convinto assertore del fatto che il benessere e la prosperità di un paese fossero indissolubilmente legati alle virtù del suo sovrano, Motoda impostò il programma educativo della coppia imperiale su basi etiche, privilegiando per la formazione dell'imperatrice Haruko lo studio di testi morali cinesi, giapponesi e occidentali.³⁰

Sulla scorta del modello offerto dalle sovrane europee, l'imperatrice fu infine ammessa a condividere con il consorte il medesimo spazio sociale.³¹ Fu così che, da «consorte dell'imperatore», Haruko divenne «so-

28. WAKAKUWA, *Kōgō no shōzō*, pp. 90-93.

29. S. TAKEDA, *Ifuku de yominaosu Nihonshi. Dansō to ōken*, Tōkyō, Asahi shinbunsha, 1998, p. 219.

30. S. SEKIGUCHI, *Confucian Morals and the Making of a «Good Wife and Wise Mother». From «Between Husband and Wife There Is Distinction» to «As Husbands and Wives Be Harmonious»*, «Social Science Japan Journal», 13/1, 2010, p. 102.

31. A.M. BACON, *Japanese Girls and Women*, London, Kegan Paul, 2001, p. 126; p. 133; WAKAKUWA, *Kōgō no shōzō*, pp. 234-235.

vra consorte». Oltre a comparire a fianco di Mutsuhito nelle pubbliche occasioni, l'imperatrice individuò un proprio ambito di rappresentanza specifica: la sovrana visitò le operaie del setificio di Tomioka, finanziò con i propri fondi personali istituti femminili, patrocinò le iniziative della Croce Rossa. Tali attività andarono dunque a estendere in termini di genere il legame che gli «uomini di governo» Meiji intendevano creare a livello simbolico tra le istituzioni e i sudditi attraverso la figura imperiale. Se la persona dell'imperatore parlava di Stato al maschile, attraverso l'imperatrice si creò un canale comunicativo preferenziale con le donne giapponesi, che venivano così incluse e riconosciute come soggetti all'interno dello Stato stesso.³²

Un ulteriore elemento figurazionale atipico fu costituito dalla classe intellettuale, che per la strutturazione e l'articolazione degli organi di potere mise a disposizione competenze, talenti e ingegno. Non avrebbe potuto del resto essere altrimenti. Come evidenziato da Herbert Passin nello studio sul contributo offerto dagli intellettuali al processo di modernizzazione, gli studiosi e i pensatori del periodo Meiji nutrono un vivo interesse per le questioni relative all'amministrazione del paese e considerarono legittimo contribuirvi. L'impegno che improntò la vita e le opere di molti intellettuali Meiji traeva difatti origine e forza dal principio confuciano della vocazione al pubblico bene, secondo cui l'intellettuale era tenuto a mettere la propria attività speculativa a servizio della società.³³ Rimasto a lungo un concetto astratto, la vocazione al pubblico bene aveva assunto nel periodo Tokugawa la coerenza di un imperativo morale, guidando diversi pensatori a produrre valutazioni critiche sulla realtà dell'epoca e sullo shogunato.

Come era accaduto nel caso degli «uomini di governo», anche gli intellettuali del periodo Meiji avevano ricevuto una formazione di base confuciana che era stata in alcuni casi integrata o sostituita da «idee e modi di pensiero» occidentali. Diversi studiosi avevano inoltre sviluppato una certa competenza nelle lingue straniere, abilità che essi sarebbero riusciti ad applicare come interpreti e traduttori a servizio del *bakufu* o al Bansho shirabesho. All'indomani della Restaurazione, essi furono prontamente collocati all'interno delle strutture dello Stato Meiji: Rinshō Mitsukuri (1846-1897), interprete della missione shogunale in Francia del 1867, fu incaricato tre anni più tardi dal ministro della Giustizia Shinpei Etō di tradurre i codici legislativi francesi; Amane Nishi

32. WAKAKUWA, *Kōgō no shōzō*, pp. 66-73, pp. 253-262.

33. H. PASSIN, *Modernization and the Japanese Intellectual. Some Comparative Observations*, in M.B. JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 461-462.

(1829-1897), traduttore per il *bakufu* e insegnante al Bansho shirabesho, divenne nel 1870 responsabile alle sezioni di pianificazione e delle traduzioni al ministero della Difesa, contribuendo inoltre alla stesura dell'Ordinanza sulla coscrizione obbligatoria (Chōheirei, 1873) e del Rescritto imperiale all'esercito e alla marina (Gunjin chokuyu, 1882).³⁴

Alcuni tra essi portarono il proprio contributo «tecnico» a un livello superiore, arrivando a occupare un ruolo di primo piano nel dare forma alla politica dello Stato in qualità di funzionari, studiosi, consulenti: essi divennero, in altre parole, «uomini di governo». Amane Nishi avrebbe ricoperto saltuariamente la carica di lettore imperiale, che ne avrebbe favorito la nomina a *genrō* nel 1882 e alla Camera dei Pari nel 1890. Allievo di Shōzan Sakuma e lettore imperiale (*jikō*), Hiroyuki Katō divenne rettore dell'università di Tōkyō nel 1890 e sarebbe successivamente entrato a far parte della Camera dei Pari e del Consiglio privato. La carriera di Shigeki Nishimura, anch'egli allievo di Shōzan e consigliere del regime shogunale, conobbe un percorso simile: dopo aver ricoperto la carica di responsabile alla sezione compilazioni del ministero dell'Educazione, nel 1875 sarebbe succeduto a Hiroyuki Katō come lettore dell'imperatore e nel 1890 sarebbe stato chiamato alla Camera dei Pari.³⁵ L'ascesa politica di Arinori Mori (1847-1889), infine, conobbe il suo apice verso la metà degli anni ottanta, prima con l'incarico di sovrintendente al ministero dell'Istruzione e successivamente, nel 1885, con la nomina a ministro dello stesso dicastero nel primo gabinetto Itō.

Se per diversi pensatori del primo periodo Meiji l'attività all'interno degli organi di regime rappresentò la somma realizzazione della propria missione intellettuale, altri crearono luoghi e momenti distinti dagli ambiti di governo per far sì che essa venisse posta a servizio dell'intera società. L'associazione intellettuale Meiroku (Meirokeisha), ad esempio, venne fondata nel 1873-1874 da Arinori Mori e Amane Nishi con il duplice scopo di offrire un contributo allo sviluppo del paese e favorire lo scambio di opinioni e vedute tra i suoi membri. L'attività dell'associazione, tuttavia, dovette fin da subito confrontarsi con tematiche piuttosto delicate. Una delle questioni più dibattute fu sollevata da Yukichi Fukuzawa (1835-1901), libero pensatore e autorevole figura negli ambienti culturali dell'epoca. In un intervento intitolato *La missione degli studiosi (Gakusha shokubun ron)*, Fukuzawa deplorava lo stato dell'istituzione governativa in Giappone, in cui il regime esercitava il proprio potere

34. T.R.H. HAVENS, *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1970, pp. 86-87.

35. D.H. SHIVELY, *Nishimura Shigeki. A Confucian View of Modernization*, in JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, p. 211.

unilateralmente su una popolazione passiva e non consapevole di sé come soggetto politico. A fronte di tale situazione, secondo Fukuzawa gli intellettuali giapponesi avrebbero dovuto occuparsi principalmente dell'avanzamento culturale della gente, agendo in piena autonomia rispetto alle direttive di regime. Mori, Katō, Nishi, che all'epoca erano impegnati con importanti cariche all'interno delle strutture del regime,³⁶ si sentirono direttamente interpellati e risposero attraverso le pagine del «Meiroku zasshi», la rivista dell'associazione Meiroku. Mori negò vi potesse essere alcun tipo di conflitto tra l'attività degli intellettuali e il bene della popolazione; Katō ammetteva l'esistenza di due possibili destinatari per l'attività intellettuale, il governo e la popolazione, ma lasciava al singolo pensatore la facoltà di decidere a quale dei due dedicarsi; Nishi concordava sulla necessità di contribuire alla crescita culturale e civile della popolazione, ma procrastinava la realizzazione concreta di tale missione sociale in un non meglio precisato futuro.³⁷ Alle diverse opinioni sulla questione dell'indipendenza degli intellettuali si aggiunsero nello stesso periodo anche i dibattiti sulla petizione per l'istituzione di un'assemblea elettiva, nonché la promulgazione di provvedimenti duramente prescrittivi della libertà di stampa e di opinione.³⁸ In segno di protesta ma anche per evidente incompatibilità di vedute, alcuni tra i membri della società Meiroku chiesero e ottennero la chiusura del «Meiroku zasshi» e lo scioglimento della società stessa.

Il caso della società Meiroku fotografa con accuratezza la complessa realtà dell'*intelligencija* giapponese nella metà degli anni settanta e il suo rapporto con le istituzioni. Accanto a pensatori che concepivano l'attività intellettuale solamente in relazione al bene del paese e identificavano il bene del paese con il rafforzamento dello Stato, vi fu chi invece rifuggì dalle logiche della politica e preferì rinchiudersi in una *turris eburnea*. Altri ancora rimasero saldamente collocati nella realtà del periodo e, proprio in nome dell'avanzamento e del progresso sociale, arrivarono a contrapporsi agli organi di potere sui grandi temi politici

36. J.K. FISHER, *The Meirokusha and the Building of a Strong and Prosperous Nation*, in H. WRAY, H. CONROY (a cura di), *Japan Examined. Perspectives on Modern Japanese History*, Honolulu, Hawaii University Press, 1983, p. 88.

37. H. SHIBUKAWA, *Meiroku zasshi ni okeru shoronsō*, in J. IMAI, T. OZAWA (a cura di), *Nihon shisōronsōshi*, Tōkyō, Perikansha, 1979, pp. 313-319.

38. L'Ordinanza sulla stampa (Shinbunshi jōrei) del 1875 interveniva a sanzionare la pubblicazione non autorizzata di un giornale, la comunicazione di dati falsi o di messaggi eversivi. I medesimi principi ispirarono nello stesso anno l'Ordinanza sulla pubblicazione (Shuppan jōrei). R.H. MITCHELL, *Censorship in Imperial Japan*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 46-52.

di quegli anni. Questi ultimi scelsero dunque di porre in discussione i significati di governo così come venivano formulati e fatti circolare nella «cornice dello Stato» Meiji.

«Segmento figurazionale» contiguo alla classe intellettuale Meiji fu infine quello composto dai cosiddetti *oyatoi gaikokujin*, un nutrito gruppo di studiosi, tecnici, artisti ed esperti nelle più svariate branche del sapere umano – dalla medicina all'agronomia, dall'arte al diritto – che furono regolarmente impiegati in qualità di consulenti all'interno delle strutture governative Meiji. Alcuni stranieri avevano già prestato servizio presso lo shogunato e in alcuni *han* alla fine del periodo Tokugawa. L'assunzione degli *oyatoi gaikokujin* divenne tuttavia parte integrante della politica di modernizzazione intrapresa dallo Stato giapponese nel primo decennio del periodo Meiji. Già a partire dagli anni novanta, infatti, la maggior parte dei consulenti era stata esonerata dai propri compiti e aveva fatto ritorno in patria.³⁹ Nel loro limitato periodo di soggiorno in Giappone, a ogni modo, i consulenti stranieri costituirono un interlocutore privilegiato con cui gli «uomini di governo» poterono confrontarsi per dare al paese un nuovo volto.

Spazi d'interazione e «ambiti di gioco»

Nella metafora proposta da Elias, si è visto, l'approccio figurazionale alla descrizione dei gruppi e degli aggregati sociali si avvicina sul piano epistemologico alla visione di una partita di calcio, percepita nella coraltà di strategie, azioni, tattiche che configurano la reciproca interazione dei giocatori in campo. È del resto l'attività relazionale che converte semplici aggregati umani in entità realmente sociali e socialmente reali. Come ricorda Simmel, solo

quando ha luogo un'azione di un elemento sull'altro – immediatamente o mediata da un terzo elemento – la pura e semplice contemporaneità spaziale o anche la successione temporale degli uomini si traduce in una società.⁴⁰

Condizione necessaria affinché l'attività di gioco figurazionale possa esplicarsi è pertanto l'esistenza di un «*locus ludico*», inteso sia come spazio reale o virtuale in cui si svolge un determinato «incontro», sia

39. T. MURAMATSU, *Nihon no kindai to oyatoi gaikokujin*, Tōkyō, Hitachi seisakusho, 1995, pp. 232-233.

40. SIMMEL, *Sociologia*, p. 10.

come «ambito di gioco», che determina e codifica la tipologia dell'«incontro», le modalità in cui esso avviene e i fini cui esso tende.

Gli spazi sociali che consentirono alla figurazione degli «uomini di governo» Meiji e alla propria rete relazionale di costituirsi furono tra i più diversi. Come si è avuto modo di osservare, la medesima provenienza geografica, l'estrazione sociale e la frequentazione di ambienti comuni furono determinanti affinché i diversi individui o gruppi samuraici potessero intrecciare nuovi legami associativi e ampliarli a comprendere gli aristocratici e i *daimyō*. Con la conclusione della guerra Boshin e il trasferimento della capitale a Edo – ora ribattezzata Tōkyō – gli «uomini di governo» Meiji ebbero a disposizione un'unica e specifica area geografico-relazionale per organizzare e condurre il «gioco politico» nel nuovo Stato nazionale. Le fonti documentarie e diaristiche offrono un vivido affresco dell'«attività di gioco» degli «uomini di governo» Meiji. Oltre a snodarsi attraverso i vertici, le riunioni, le udienze ufficiali, essa fu condotta con incontri di natura semi-formale o informale nei ristoranti e nelle abitazioni private oppure, nell'impossibilità di un incontro diretto, attraverso lettere e missive.

Agli spazi istituzionali e privati venne ad aggiungersi la vita mondana, il complesso delle cerimonie, celebrazioni, eventi, ricevimenti di natura non espressamente istituzionale cui gli «uomini di governo» garantirono la propria partecipazione. In uno scenario come quello del Giappone Meiji, in cui assieme all'ordinamento istituzionale era mutata la classe al potere e di conseguenza gli ambiti e i fini dell'azione politica, anche la vita di società subì di necessità alcune variazioni relative agli spazi destinati ad ospitarla, alla tipologia degli incontri organizzati, ai protagonisti che la animarono.

Un primo e inedito spazio sociale fu costituito dalla corte imperiale. Come si è visto, gli «uomini di governo Meiji» avevano inserito tra le proprie incombenze la gestione delle figure sovrane come emblemi dello Stato nazionale. A tal fine, essi non solo liberarono l'imperatore e l'imperatrice dalla claustralità degli ambienti di palazzo, ma fecero sì che la corte stessa si aprisse ad ammettere i diplomatici, i consulenti stranieri e gli stessi «uomini di governo» di estrazione samuraica. Uno dei primi esempi di riconfigurazione mondana della corte nel periodo Meiji avvenne durante le celebrazioni per il nuovo anno del 1873:

Alle quattro del mattino, venne celebrato l'omaggio alle quattro direzioni nel giardino anteriore al Gakumonjo; seguirono il saluto ai santuari di Kashikodokoro, Kōreiden, Shinden, l'offerta dei cibi, l'omaggio all'imperatore e diversi altri riti, come previsto dal cerimoniale. Alle due del pomeriggio l'imperatore si presentò nella Grande Sala e ricevette gli ossequi di Alexander Siebold dell'ufficio fiere e

dei consulenti stranieri impiegati in ogni ministero. Fu questa la prima volta in cui i consulenti stranieri furono invitati a presentare i propri omaggi all'imperatore durante le celebrazioni di inizio anno. Inoltre, l'imperatrice ricevette alle nove del mattino i ministri, i consiglieri, i funzionari di nomina imperiale, alle undici il principe imperiale e i *jakōnomashikō*: fu questa la prima volta in cui essa accolse gli ossequi di inizio anno.⁴¹

Anche l'imperatrice stava dunque ampliando i confini della propria partecipazione alla vita pubblica, che nel corso degli anni venne ad assumere caratteri di rilevanza crescente: durante la festa dei crisantemi (*kangikukai*) del 1885 la sovrana giapponese fece persino gli «onori di casa» raccogliendo le veci dell'imperatore, impossibilitato a intervenire per motivi di salute.⁴²

Laddove alcune cerimonie ampliarono il numero dei partecipanti ammessi, nuovi rituali di matrice occidentale vennero ad arricchire il già fitto calendario delle cerimonie di corte. Tra queste vi furono le ricorrenze: il genetliaco dell'imperatore (*tenchōsetsu*), divenuto festa nazionale dal 1873, e gli anniversari di matrimonio della coppia imperiale. La baronessa Albert d'Anethan (1860-1935), moglie del funzionario diplomatico del Belgio in Giappone, appuntò nel proprio diario che in occasione delle nozze d'argento scadute il 9 marzo 1894 l'imperatore e l'imperatrice organizzarono un *gala* con seicento invitati, incluse le massime autorità straniere.⁴³

A differenza della corte imperiale, che fu riattata alle nuove esigenze sociali, il Rokumeikan fu un ambiente creato materialmente e concettualmente *ex novo*. La costruzione del Rokumeikan e le feste danzanti in stile occidentale che accompagnarono la stagione mondana giapponese negli anni ottanta erano state infatti fortemente volute da Hirobumi Itō e Kaoru Inoue al fine di consolidare i rapporti tra giapponesi e occiden-

41. KUNAICHŌ (a cura di), *Meiji tennōki* (vol. 2), Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1969, p. 1. Alexander von Siebold (1846-1911) era il figlio dello studioso tedesco Philipp von Siebold (1796-1866). Dopo alcuni incarichi in qualità di interprete e traduttore svolti presso l'ambasciata inglese, egli venne incaricato dal governo Meiji di occuparsi dell'organizzazione dei viaggi-studio all'estero per gli studenti giapponesi e per l'assunzione dei consulenti stranieri. Con il termine *shikō* si designa il servizio svolto presso l'imperatore o i nobili; *jakōnoma* indica invece il complesso di stanze riservate allo *shōgun* durante le sue visite alla corte di Kyōto. La carica *jakōnomashikō* veniva assegnata a coloro che erano incaricati di occuparsi delle necessità quotidiane dell'imperatore

42. L'episodio è riportato in E.R. SCIDMORE, *Jinrikisha Days in Japan*, New York - London, Harper & Brothers, 1902, pp. 116-119.

43. A. D'ANETHAN, *Fourteen Years of Diplomatic Life in Japan. Leaves from the Diary of Baroness Albert d'Anethan*, London, Stanley Paul & Co., 1912, pp. 58-61.

tali e favorire così la revisione dei «trattati ineguali». Furono a ogni modo le donne ad animare la vita dell'alta società giapponese. Oltre ad accompagnare i mariti alle feste danzanti e ad altri eventi pubblici come stabilito dalle convenzioni sociali occidentali, le consorti degli «uomini di governo» Meiji configurarono anche ambiti specifici di interazione sociale.⁴⁴ Sulla pratica dei salotti privati di recente diffusione in Giappone, D'Anethan così commentava nel 1894:

Trovo che i giorni di visita siano delle consuetudini rilevanti nella società di Tokyo. Non solo le mogli dei diplomatici stranieri, ma tutte le consorti dei ministri giapponesi hanno il proprio giorno «a casa», e questi eventi si dimostrano il modo più piacevole per riunire insieme giapponesi e stranieri.⁴⁵

Sulla falsariga delle associazioni caritatevoli occidentali, anche le dame giapponesi si occuparono di attività benefiche organizzando al secondo piano del Rokumeikan *bazar* di beneficenza con articoli da loro confezionati. Del comitato organizzativo fecero parte le mogli di Hirobumi Itō, Kaoru Inoue, Aritomo Yamagata, Arinori Mori, Takayuki Sasaki. Occorre peraltro ricordare che la composizione sociale eterogenea degli «uomini di governo» Meiji si rifletteva anche in quella delle loro dame: molte tra le mogli degli esponenti politici più in vista o di qualche consulente straniero avevano prestato servizio in case di piacere, mentre altre appartenevano a famiglie samuraiche di alto rango ormai decadute e costrette dalle circostanze a stringere legami di parentela con i leader della Restaurazione. Negli spazi sociali creati e ricreati della vita mondana Meiji si trovarono dunque a «giocare d'interazione» non solamente gli «uomini di governo», ma anche quegli elementi ad essi legati da rapporti di natura professionale (le autorità politiche, le rappresentanze diplomatiche, gli *oyatoi gaikokujin*) e personale (consorti o familiari). Gli «uomini di governo» Meiji poterono così rendere più sociale la pratica politica e politicizzare quella sociale.

Il legame con gli «uomini di governo» Meiji fu determinante anche per alcuni stranieri che non appartenevano all'aristocrazia occidentale e neppure alla categoria degli *oyatoi gaikokujin*. Invitato in Giappone nel 1873 da Arinori Mori per dirigere un istituto commerciale, William Whitney (1825-1882) era stato costretto ad affrontare una volta giunto a Tōkyō una serie di difficoltà economiche. In virtù dei legami stabiliti con Mori, Fukuzawa e il viceministro della Marina imperiale Kaishū Katsu

44. T. KONDŌ, *Rokumeikan kifujin kō*, Tōkyō, Kōdansha, 1980.

45. D'ANETHAN, *Fourteen Years of Diplomatic Life in Japan*, p. 49.

(1823-1899), la casa dei Whitney fu tuttavia attivamente frequentata da molti membri dell'*intelligencija* del periodo e da alcuni uomini di governo. La famiglia Whitney ebbe persino l'onore di essere ricevuta dall'imperatore e di partecipare alle feste da ballo del Rokumeikan.⁴⁶ L'estensione figurazionale creatasi attorno agli «uomini di governo» Meiji riuniva dunque in un *ensemble* inedito occidentali e giapponesi, uomini e donne, aristocrazia occidentale di schiatta con ex *samurai* solo recentemente «nobilitati», valicando così quei confini geografici e sociali che la condizione storica del precedente periodo Tokugawa aveva eretto.

Se questi furono i «campi da gioco» in cui gli «uomini di governo» Meiji poterono incontrarsi, interagire e, attraverso l'incontro e l'interazione, scambiarsi significati traducendoli in «flusso culturale», ciò avvenne tuttavia in determinati «ambiti di gioco». Il contesto relazionale in cui i funzionari e i membri dell'*entourage* imperiale in questione si incontrarono e interagirono con un ruolo specifico sviluppando legami di mutua dipendenza è la «cornice dello Stato», «la forma organizzativa di controllo delle attività all'interno di un territorio sulla base di un potere concentrato e pubblicamente riconosciuto», che viene gestito da un gruppo attraverso gli apparati di governo.⁴⁷ Nell'ottica hannerziana l'*élite* politica agisce secondo una doppia linea operativa: da una parte, essa mira a far sì che la popolazione sviluppi – o anche solo creda di avvertire – una certa omogeneità culturale; dall'altra, essa genera tra i soggetti governati cospicue differenze in termini di conoscenze e abilità, affinché tali diversità possano essere profittevolmente impiegate nelle varie attività produttive all'interno del territorio nazionale, favorendone così la complessità e lo sviluppo.

Considerata in termini figurazionali, nella «cornice dello Stato» compare un legame fondamentale, quello tra l'aggregato di coloro che detengono il potere e i governati, cui è diretta e si applica l'azione di governo. Per esistere in quanto tale, infatti, ogni *élite* politica necessita di un territorio su cui estendere il proprio dominio e, ancor più, di una popolazione che riconosca l'esercizio di tale potere. Tenendo conto della specificità storica del caso in oggetto, oltre al legame governo-soggetti governati, è possibile individuare per lo meno altre due coordinate figurazionali che nella «cornice dello Stato» Meiji improntarono la gestione del gioco politico da parte dei suoi «uomini di governo».

46. C.A. WHITNEY, *Clara's Diary. An American Girl in Meiji Japan*, Tōkyō - San Francisco - New York, Kōdansha International, 1979.

47. HANNERZ, *La complessità culturale*, p. 65.

La prima coordinata riguarda il riconoscimento da parte occidentale del Giappone come Stato nazionale indipendente e, di conseguenza, della piena autorità politica degli «uomini di governo». Se internamente tale autorità non fu mai posta seriamente in discussione dalla popolazione giapponese – a esclusione delle rivolte samuraiche verso la metà degli anni settanta – diversa era la situazione sul versante internazionale. I «trattati ineguali» difatti sembravano disconoscere il paese come entità alla pari rispetto alle potenze occidentali. Coloro che quindi si trovarono a configurare attraverso l'azione di governo il moderno Stato nazionale dovettero farlo adottando una prospettiva più ampia. Dovettero, in altre parole, considerare il Giappone come entità politica inserita in un aggregato figurazionale di altre entità politiche, curandosi in particolar modo della relazione che legava il Giappone e gli Stati occidentali.

La seconda coordinata, su cui è stata posta reiterata attenzione nel corso del presente capitolo, concerne invece la figurazione stessa degli «uomini di governo» Meiji. Proprio per le rapide trasformazioni che intervennero a caratterizzare la classe politico-burocratica nel passaggio dal periodo Tokugawa al periodo Meiji e la sua iniziale eterogeneità, gli «uomini di governo» dovettero essi stessi collocarsi mentalmente all'interno del nuovo Stato nazionale. Oltre a strutturare gli apparati politici e amministrativi del paese e a produrre simboli culturali di affiliazione nazionale, essi dovettero infatti sviluppare una certa consonanza culturale per poter organizzare una pratica politica il più possibile coerente, creandosi così a livello corale come «uomini di governo» Meiji.

Nel muovere all'analisi interpretativa del fenomeno *yōsōka*, il presente capitolo è stato dedicato a una prima riflessione sul soggetto che nel Giappone del periodo Meiji sollecitò l'introduzione di forme stilistiche e pratiche vestimentarie all'occidentale e se ne servì per imbastire enunciati d'identità nell'ambito di determinati contesti relazionali. Il soggetto programmatore è, nel caso di *yōsōka*, un'entità collettiva qui definita attraverso l'espressione «uomini di governo», la cui descrizione è stata impostata in termini figurazionali come compromesso epistemologico tra l'unicità dei singoli individui e la coralità impersonale dell'aggregato sociale. Come si avrà modo di constatare oltre, sarà talvolta possibile individuare nello specifico chi tra gli «uomini di governo» Meiji ebbe parte rilevante e attiva nel promuovere *yōsōka*, rispetto ad altri che rimasero a tal proposito in secondo piano o perfino vi si opposero. In altre circostanze, invece, risulterà opportuno privilegiare la collegialità degli «uomini di governo».

È dunque lo scenario figurazionale degli «uomini di governo» Meiji, delineato nell'estensione della sua rete relazionale, nella dinamica delle

transazioni sociali tra i suoi componenti, nei contenuti culturali delle transazioni stesse, a valere per l'antropologia interpretativa di *yōsōka*. È, in altre parole, quel particolare tessuto di uomini tra loro interagenti e di «idee e modi di pensiero» circolanti attraverso tali interazioni a costituire l'humus socio-culturale da cui trasse origine, sostanza e unicità storica il fenomeno *yōsōka*.

In linea con il modello teorico-metodologico sviluppato, una volta individuato il soggetto programmatore di *yōsōka* occorrerà chiarire i termini in cui la proposizione d'identità da esso formulata si sostanzia, ovvero quale collocazione/qualificazione gli «uomini di governo» Meiji intendessero proporre tramite l'abbigliamento occidentale. Se gli elementi e le pratiche dell'apparire possono essere considerate le «forme significanti» con cui un soggetto estrinseca «idee e modi di pensiero» sulla propria collocazione/qualificazione sociale sottoponendo il proprio enunciato all'altrui verifica, il contenuto o significato di tale proposizione sarà necessariamente determinato in base agli elementi concettuali e interpretativi cui egli ricorre al momento della configurazione del proprio aspetto esteriore, comprensivo dei criteri di valutazione che egli ascrive con diverso grado di approssimazione ai propri «interlocutori» in un dato contesto relazionale.

I capitoli successivi mirano a ricostruire la fenomenologia di *yōsōka* all'interno dell'attività di programmazione d'identità condotta dagli «uomini di governo Meiji» operando su due distinti ma integrati livelli analitici, secondo i contesti relazionali in cui essi si trovarono ad agire concretamente e la prospettiva assunta all'interno di ogni contesto. A un primo livello, l'indagine prenderà in considerazione l'adozione di supporti sartoriali in stile occidentale per la collocazione dello Stato giapponese in qualità di entità geopolitica e culturale di fronte ai paesi euroamericani. Il fenomeno *yōsōka* verrà dunque analizzato come formula stilistica che gli «uomini di governo» Meiji confezionarono «su misura» sulle categorie sociali o sui soggetti in rappresentanza dello Stato giapponese nell'ambito delle relazioni internazionali. Verrà inoltre proposta una lettura su *yōsōka* come pratica di collocazione/qualificazione del Giappone nella dimensione del passato e il suo apporto all'invenzione della tradizione vestimentaria nipponica.

Il secondo livello prenderà in esame il programma *yōsōka* sull'asse relazionale «interno» regime-popolazione governata. In quest'ultimo caso, la recente costituzione e la conseguente disomogeneità dell'aggregato degli «uomini di governo» nei primi anni del periodo Meiji richiese a questi ultimi di provvedere alla configurazione di un'identità di Stato che potesse essere riconosciuta dalla comunità giapponese, e di riuscire a pensarsi e identificarsi come gruppo di regime alla guida

dello Stato stesso. Tale programma verrà quindi ricostruito attraverso la duplice analisi dell'uniforme militare occidentale indossata dall'imperatore come estrinsecazione d'identità nazionale verso la totalità dei sudditi giapponesi, e dell'ideazione di un sistema di uniformi per gli alti funzionari che fungesse da dispositivo autoidentificatorio.

Presupposto imprescindibile per lo svolgimento dell'indagine proposta è, naturalmente, lo studio del prontuario culturale degli «uomini di governo» Meiji, alla ricerca dei significati con cui essi connotarono a ogni livello tale programma d'identità. In considerazione della natura eterogenea del soggetto programmatore e la specificità del tema trattato, si è scelto di isolare i significati comuni e condivisi riportando, ove necessario, «idee e modi di pensiero» discordanti o alternative rispetto al «programma *yōsōka*». La configurazione di tale prontuario culturale viene comunque a iscriversi all'interno dei mutamenti che interessarono le transazioni sociali in cui il Paese del Sol Levante e i suoi «uomini di governo» vennero coinvolti a partire dal *bakumatsu*.

Ka e bunmei: da civiltà a civiltà

Dalla seconda metà del XIX ai primi anni del XX secolo le relazioni tra il Giappone e i paesi occidentali si svilupparono sotto l'influsso dei «trattati ineguali», stipulati a palese detrimento della sovranità nipponica sul piano giuridico e su quello economico. Se l'averne passivamente accettato l'imposizione era stato uno dei fattori scatenanti per la rovina dello shogunato Tokugawa, gli uomini al governo nel successivo periodo Meiji non poterono esimersi dal prendere in carico la greve eredità, adoperandosi per realizzare in tempi brevi i presupposti necessari alla loro revisione.

Lungi dall'aver semplicemente infranto l'involucro geopolitico sviluppatosi in secoli di misure *sakoku*, la penetrazione degli occidentali in Giappone produsse un effetto di ben più vaste proporzioni. Provenienti da una medesima area geoculturale, essi avevano imposto al Giappone un rapporto di tipo «asimmetrico» in termini di scala (numerosi paesi occidentali da una parte e il solo Giappone dall'altra), di collegamento con il potere (a favore dei paesi occidentali) e input (preminenza dei paesi occidentali nel modellare i contenuti della relazione con il Giappone, che veniva viceversa a rivestirvi un ruolo decisamente passivo). Il Giappone fu pertanto costretto a prendere coscienza e a confrontarsi con il «mondo sociale» occidentale e le relative «norme di condotta, valori, scala di prestigio e visione sulla vita». ¹ A sua volta, ciò determinò una crisi nell'apparato di «idee e modi di pensiero» che a livello collettivo aveva guidato fino ad allora i giapponesi nel delineare la propria percezione del mondo e nel collocarvi se stessi e i propri «altri».

1. SHIBUTANI, *Reference Groups and Social Control*, pp. 136-137.

Un «mondo» in implosione

Fin dall'antichità il Giappone era appartenuto per naturale ascrizione al «mondo sociale» dell'Asia orientale, un contesto ricco e vivace costituito da numerosi gruppi etnici, popolazioni, Stati, che avevano nei secoli stabilito relazioni tributarie con il potente Impero cinese. Pur nella propria tipicità giuridica e sociale, grazie ai rapporti ufficiali con l'Impero di mezzo essi avevano altresì sviluppato alcuni tratti culturali comuni, rintracciabili nell'assunzione del pensiero confuciano e del sistema di scrittura in caratteri – le due cifre stilistiche della civiltà cinese.

Il contesto dell'Asia orientale così organizzato costituiva un vero e proprio «mondo sociale»: secondo il modello interpretativo di matrice sinocentrica individuato da alcuni studiosi, era il «mondo *ka*», in cui gli aggregati e gli ordinamenti umani venivano ordinati e qualificati secondo l'asse concettuale «civiltà-barbarie» (*ka-i*).² Il fulcro del «mondo *ka*» gravitava attorno all'Impero cinese quale fonte di civilizzazione (*ka*), mentre le altre popolazioni trovavano affiliazione come «satelliti» che vivevano di civiltà riflessa, i «barbari» (*i*). La qualifica di barbarie che li definiva veniva in ogni caso ad articolarsi lungo una scala di gradazione, a seconda della misura in cui essi erano stati lambiti dall'afflato civilizzatore cinese: alla categoria di barbari completamente incivili risultavano ascritte ad esempio le popolazioni occidentali, slegate da vincoli tributari con l'Impero cinese e prive di elementi distintivi sinizzanti.

Geograficamente situato nell'«immediata periferia» cinese, il Giappone era entrato all'inizio del proprio sviluppo storico nell'orbita del «mondo *ka*», e vi aveva attinto a piene mani per quanto concerneva le strutture politiche, i modelli giuridici, le dottrine filosofiche, le espressioni artistiche. Si erano poi succedute diverse e prolungate fasi di quiescenza, in cui «idee e modi di pensiero» sinizzanti erano stati posti in secondo piano a favore dello sviluppo di modelli autoctoni, creando così un sostrato culturale intrinsecamente giapponese con qualche richiamo a quello asiatico. Durante il periodo Tokugawa, la logica sinocentrica *ka-i* era stata tuttavia impiegata per definire i rapporti all'interno della sfera di influenza giapponese: il Giappone veniva a occuparvi la posizione centrale, mentre Ezochi e l'arcipelago delle Ryūkyū – le propaggini alle estremità nord-occidentali e sud-orientali dell'arcipelago nipponico

2. T. MORRIS-SUZUKI, *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation*, Armonk, M.E. Sharpe, 1998, pp. 15-20; I. KIKUCHI, *Uchi to soto, soshite kyōkai*, in H. HAYASHI, M. AOKI (a cura di), *Shiraberu Edo jidai*, Tōkyō, Kashiwa Shobō, 2001, pp. 573-596; CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, pp. xv-xx.

– vi comparivano come entità straniera con cui il Giappone intratteneva relazioni ufficiali secondo la prassi cinese.³

Un altro elemento culturale «asiatico» presente nel Giappone pre-moderno era il neoconfucianesimo. Già noto negli ambienti buddhisti giapponesi del periodo Muromachi (1338-1573), a partire dal XVII secolo il sistema di pensiero neoconfuciano assunse sotto la protezione del regime Tokugawa uno specifico profilo. Alla ricerca di una stabilità politico-sociale dopo le campagne di unificazione, il *bakufu* ne accolse infatti i precetti etici e l'ortodossia morale, facendone il cardine ideologico per la propria azione di governo e per l'ordinamento della realtà sociale in senso più ampio. Il neoconfucianesimo affermatosi in Giappone si fondava principalmente sull'opera intellettuale del pensatore cinese Zhu Xi (1130-1200), integrata mediante altri apporti speculativi. Del pensiero tradizionale confuciano il neoconfucianesimo recuperava e poneva in rilievo l'interdipendenza tra individuo, società e universo attraverso il Principio universale (*ri*), che conferiva a tale interdipendenza caratteri di ordine e armonia. Refrattaria al confino nei territori della mera speculazione metafisica, la filosofia neoconfuciana sollecitava l'essere umano a sviluppare una piena comprensione del *ri* rintracciandone l'esistenza anche nella realtà circostante. L'ambito deputato alla pratica di investigazione e conservazione del *ri* era difatti la società, in cui il Principio universale si manifestava attraverso cinque relazioni di base (*gorin*): genitore-figlio, sovrano-suddito, marito-moglie, fratello maggiore - fratello minore, amico-amico. La consapevolezza della reciprocità che legava gli individui attraverso i *gorin* e l'osservanza delle norme appropriate alla Via (*dō*) che il singolo era chiamato a percorrere nel corso della propria

3. I pensatori giapponesi si trovarono certamente in imbarazzo al momento di qualificare la Cina rispetto al «centro giapponese»: l'elezione del Giappone a fulcro di civiltà avrebbe infatti relegato in una posizione marginale la Cina – il cui apporto allo sviluppo giapponese era invece irrefutabile – minando così le fondamenta stesse dell'assetto culturale nipponico. KIKUCHI, *Uchi to soto, soshite kyōkai*, p. 576. I rapporti tra i giapponesi e gli Ainu di Ezochi furono di natura prettamente commerciale: la loro gestione fu demandata fin dal 1604 dal *bakufu* Tokugawa al signore dello *han* di Matsumae, che divenne la sola autorità preposta al rilascio di permessi per l'attività mercantile nella zona di Ezochi. Pur non essendo ufficialmente una popolazione tributaria, gli anziani Ainu si recavano periodicamente a rendere omaggio al signore di Matsumae, prassi che sembrava costituire un indiretto riconoscimento dell'autorità shogunale. Come precisato da Tessa Morris-Suzuki, gli Ainu non effettuarono mai visite ufficiali alla residenza shogunale di Edo. Più complesso era lo stato dei rapporti con le isole Ryūkyū. L'arcipelago era da secoli regno tributario della Cina, e solo nel 1609 lo *han* di Satsuma ne aveva invaso i territori, stabilendovi una propria rappresentanza per le operazioni di esazione fiscale e il controllo dei traffici commerciali. A differenza di quanto avveniva con le popolazioni Ainu, il *bakufu* aveva preteso dalle autorità ryūkyūane l'invio periodico di una delegazione a Edo, sebbene le isole Ryūkyū rimanessero ancora vincolate all'Impero di mezzo. MORRIS-SUZUKI, *Re-Inventing Japan*, pp. 18-19.

esistenza avrebbero consentito al genere umano di agire secondo il *ri* sintonizzandosi così con l'ordine cosmico.⁴ La responsabile accettazione della posizione occupata dall'individuo all'interno della propria rete relazionale si estendeva naturalmente anche alla sua appartenenza sociale. Il sistema *mibun*, la gerarchia delle classi affermatasi nel Giappone del periodo Tokugawa, era stato difatti concepito come espressione concreta dell'armonia celeste, e qualsiasi tentativo di alterarne la struttura veniva pertanto a costituire un sovvertimento del *ri*. Il *fil rouge* morale teso da Zhu Xi tra teoretica e pratica, tra universo, società e individuo venne ripreso dal pensatore giapponese Ansai Yamazaki (1618-1682) a fondamento della propria pratica filosofica ed educativa:

Al cospetto dell'imperatore, occorre presentarsi in abiti e con copricapi appropriati, uno sguardo compito e contegno [...] In società, ci si comporti come se si fosse ospiti in casa altrui. Quando ci viene affidato un incarico, si agisca come se ci fosse stato assegnato un ufficio sacro. [...] Si sigillino le labbra come si farebbe con la bocca di una giara, e si controllino le proprie inclinazioni come si presidierebbe un castello. [...] Se si allenta la guardia anche solo per un momento, la brama egoistica esploderà senza causa apparente, come il calore senza il fuoco e il gelo senza il ghiaccio. Una piccola negligenza all'inizio condurrà alla fine a grandi omissioni, turbando cielo e terra.⁵

Nel doveroso riferimento alla tradizione confuciana e neoconfuciana, la classe intellettuale Tokugawa non mantenne tuttavia un atteggiamento passivo. Diversi pensatori giapponesi lavorarono all'elaborazione di ipotesi interpretative inedite o di applicazioni concettuali in accordo alla specificità del contesto sociopolitico nipponico. Altri invece scelsero di esplorare le «nuove frontiere» del sapere, e si dedicarono alla rivalutazione del patrimonio culturale autoctono rivolgendosi agli «studi nazionali» *kokugaku*, oppure all'indagine sull'alterità attraverso gli «studi occidentali» (*rangaku/yōgaku*) e le spedizioni geografiche ai confini dell'arcipelago giapponese. Malgrado la fervida attività intellettuale del periodo Tokugawa avesse messo in circolazione un flusso variegato di «idee e modi di pensiero», per lungo tempo il neoconfucianesimo – e più in generale, gli «studi cinesi» (*kangaku*) – conservarono la propria

4. Nell'ambito dei *gorin*, tali norme prevedevano: per i figli, rispetto verso i genitori; per i genitori, amorevolezza verso i figli; per il sovrano, benevolenza nei confronti dei sudditi; per i sudditi, ossequio alla persona del sovrano; per il marito, gestione della vita pubblica familiare; per la moglie, cura della casa e devozione al consorte; per il fratello maggiore, offrire al fratello minore il buon esempio; per quest'ultimo, deferenza verso il fratello maggiore; per gli amici, lealtà reciproca.

5. Cit. in MARUYAMA, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, p. 38.

legittimità, per lo meno negli ambiti di governo. Il sistema di pensiero neoconfuciano si era infatti profondamente radicato nella società Tokugawa grazie alla costante e meticolosa opera di «ingegneria culturale» realizzata dal regime shogunale. Eleggendo gli studi cinesi a fondamento del percorso curriculare samuraico, il *bakufu* riuscì a plasmare la *forma mentis* della propria burocrazia. Inoltre, attraverso la conformazione gerarchica dell'ordine sociale e la promulgazione di normative atte a proteggerne l'integrità, riuscì a estendere la portata del confucianesimo e a farne il «modo di pensiero» etico, educativo e comportamentale per tutte le altre classi sociali.

La solida preparazione nelle discipline cinesi assunse un ruolo di primaria importanza anche per i cultori delle scienze occidentali: in difficoltà nell'accedere ai testi originali per via delle restrizioni *sakoku*, grazie alla conoscenza della lingua cinese essi poterono fare riferimento alla produzione *yōgaku* dell'Impero di mezzo. Yukichi Fukuzawa, uno dei massimi conoscitori della civiltà occidentale e presunto autore di un intervento per la «deasianizzazione» del Giappone nel 1885, imparò l'inglese su un vocabolario bilingue dal cinese.⁶

Per i giapponesi della classe dominante del periodo Tokugawa la filosofia neoconfuciana non rappresentava dunque una semplice alternativa speculativa, ma si era costituita come un «universo simbolico», un quadro di riferimento concettuale organico e integrato in cui poter ordinare idee, fatti ed eventi appartenenti alla dimensione umana e sovra-umana, alla realtà soggettiva e collettiva. Attraverso il Principio e la Via, in altri termini, essi potevano abbracciare concettualmente «l'intera società storica e l'intera biografia dell'individuo», attribuendo loro un senso.⁷ Ciò che pose sotto scacco l'assetto del «mondo *ka*» e, con esso, anche la legittimità dell'universo simbolico confuciano condiviso dal Giappone fu l'avvento delle potenze occidentali, latrici di diversità culturale e dunque di un «universo simbolico altro». Se già la comparsa di un «universo simbolico altro» confutava sul piano teoretico la supposta universalità di quello asiatico, il fatto che le potenze occidentali si fossero imposte in termini di superiorità politica, militare

6. K. SEN, *Nihon to Chūgoku ni okeru «Seiyō» no hakken. Jūkū seiki Nicchū chishikijin no sekaizō no keisei*, Tōkyō, Yamakawa Shuppansha, 2004, p. 153. Il testo offre un vivace e realistico affresco dello sviluppo delle discipline *yōgaku* all'interno dell'evoluzione dei rapporti tra Cina, Giappone e Occidente nel XIX secolo.

7. «L'universo simbolico è pensato come la matrice di tutti i significati socialmente oggettivati e soggettivamente reali; l'intera società storica e l'intera biografia dell'individuo sono viste come avvenimenti che si svolgono all'interno di questo universo». P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1969 (1966), p. 126.

ed economica finì di riflesso per affermare la loro visione del mondo su quella *ka*, invalidandola.⁸

Il Giappone assistette dapprima alla firma del trattato di Nanchino tra Cina e Gran Bretagna (1842). Una decina d'anni più tardi, si è visto, toccò al Giappone riallacciare dopo secoli di *sakoku* il rapporto con gli occidentali, per di più in termini «inequali». A quel punto risultava evidente che il «mondo *ka*» era impleso e che, con esso, perfino quell'«universo simbolico» di gerarchica armonia su cui erano stati fondati l'ordine sociale Tokugawa e l'interazione tra Stati e popolazioni nel mondo asiatico si rivelava totalmente inadeguato. Non potendo più fornire delle coordinate per poter attribuire un senso a ciò che era avvenuto e indirizzare ciò che doveva ancora avvenire, quel repertorio concettuale era divenuto, in altri termini, un'obsolescenza culturale.

La civiltà *bunmei*

Coloro che, all'indomani di tale «rivoluzione copernicana», si trovarono investiti del delicato compito di riformulare l'identità culturale e politica del Giappone, sembrarono ben comprendere come tale operazione dovesse avvenire in un nuovo ambito, sotto lo sguardo degli occidentali. Occorreva quindi dotarsi di una strumentazione concettuale diversa, di «idee e modi di pensiero» che consentissero al paese di collocarsi nel «mondo occidentale» con una propria fisionomia. La risposta a tale imperativo giunse con l'elaborazione di un concetto di civiltà di ispirazione occidentale: *bunmei*.

Il termine *bunmei* cominciò a comparire in diversi trattati giapponesi tra la fine del periodo Tokugawa e l'inizio dell'epoca Meiji come traduzione del termine inglese *civilization*. Assieme alle varianti espressive «progresso» (*kaika*) e «civiltà e progresso» (*bunmei kaika*), *bunmei* venne a indicare la realtà euroamericana nella sua concreta varietà di estrinsecazioni concettuali e materiali nonché, in termini più astratti, la qualità stessa dell'«essere civilizzato» secondo i canoni occidentali. L'indagine su *bunmei* costituì il *Leitmotiv* dell'attività intellettuale Meiji. Con l'obiettivo di soddisfare i propri interessi speculativi o in virtù della rilevanza che tale indagine assumeva per l'avvenire del paese, i

8. «La comparsa di un universo simbolico alternativo costituisce una minaccia perché la sua stessa esistenza dimostra empiricamente che il nostro universo non è inevitabile [...] Il confronto tra universi simbolici alternativi implica un problema di potenza: si tratta di vedere quale delle due definizioni contrastanti della realtà si riuscirà a far restare in piedi nella società». BERGER, LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, pp. 140-141.

pensatori giapponesi si dedicarono agli studi occidentali ampliando lo spettro delle branche disciplinari investigate e, al loro interno, dei temi singolarmente approfonditi. Nell'epoca post-*sakoku* essi erano riusciti a garantirsi l'accesso, in originale o in traduzione, ai testi occidentali di diritto, filosofia e teologia. Se fino ad allora gli studiosi di materie occidentali erano stati costretti a ricorrere alla mediazione cinese, già nel 1870 il Giappone aveva conquistato il primato asiatico nel settore degli studi occidentali per il numero, la qualità e il volume di commentari e traduzioni prodotte. Il sapere occidentale veniva così messo a disposizione di un più vasto pubblico per l'interpretazione e la discussione. Nel polifonico dibattito intellettuale su *bunmei* originatosi nel periodo Meiji, si è scelto qui di privilegiare le voci dell'associazione culturale Meiroku, che riunì al suo interno alcuni esponenti dell'*intelligencija* dell'epoca con forti legami in ambito governativo.

Furono le opere di impianto teorico sulla natura e le forme dell'umana aggregazione – *Principles of Sociology* di Herbert Spencer (1820-1903) – e le ricostruzioni storiografiche del processo di sviluppo sociale occorso in particolari contesti storici – *Histoire de la civilisation en Europe* di François Guizot (1787-1874) e *History of Civilization in England* di Henry Buckle (1821-1862) – ad aprire interessanti scenari interpretativi per chi, immergendosi nel «flusso» a tratti confuso di elementi culturali provenienti dall'estero, intendesse giungere alla sostanza dell'«essere civiltà» à l'occidentale. Attraverso tali scritti veniva infatti a delinearsi un'immagine piuttosto precisa a riguardo. Civiltà rappresentava la tappa più avanzata del cammino verso sorti «magnifiche e progressive» che le società umane si trovavano a percorrere nel corso della propria esistenza storica. Il divenire civiltà, o civilizzazione, era dunque un attributo in potenza degli aggregati umani, e si manifestava concretamente nel loro processo di evoluzione graduale da forme associative elementari verso strutture e modelli organizzativi sempre più articolati. Del resto, sosteneva Shigeki Nishimura in un articolo dedicato alla descrizione del significato di *bunmei*, la radice etimologica del termine originario *civilization*, *civis*, definiva da sé l'intero concetto.⁹ *Civis* è l'abitante della città che, in virtù dei contatti intrattenuti con numerosi individui nel vivace contesto urbano, riesce a sviluppare e ad esprimere al loro sommo grado le qualità dell'«essere sociale»: «vasta conoscenza, buone maniere e

9. Il testo, intitolato *Spiegazione di dodici termini occidentali (Seigo jūnikai)*, era originariamente un intervento orale e venne pubblicato sul n. 36 del «Meiroku zasshi» (1875). S. YAMAMURO, T. NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 2009, pp. 214-221.

modi distinti».¹⁰ La civilizzazione andava dunque intesa come lo sviluppo della socialità insita nella natura umana, ed era empiricamente rilevabile, puntualizzava Nishimura, non soltanto nella condotta che il singolo individuo adottava in società ma anche nelle dinamiche interattive che interessavano aggregati e gruppi su ampia scala.

Fu proprio la dimensione collettiva che Arinori Mori colse e privilegiò nel descrivere il concetto occidentale di civiltà. In un suo breve intervento del 1874, Mori aveva ripercorso le fasi principali attraverso cui si compiva il percorso di civilizzazione di una società.¹¹ I «primi passi della civilizzazione» (*kaika shoho*) erano caratterizzati da forme elementari di collaborazione e di azione sull'ambiente attraverso l'agricoltura e l'allevamento, con cui l'essere umano si affrancava dalla condizione di barbarie. Seguiva poi una fase intermedia di «semi-civilizzazione» (*hanka*), in cui le comunità arrivavano a determinare la proprietà privata dei frutti del lavoro umano, riconoscevano l'utilità della suddivisione dei compiti, acquisivano consapevolezza dei benefici derivanti dalle relazioni sociali. Infine, all'apice dello sviluppo o civilizzazione, gli uomini comprendevano i «principi delle cose e le meraviglie dell'universo» (*bunmei no shinri*).¹² In questa fase, le società raggiungevano lo stadio più avanzato di complessificazione organica nella forma dello Stato: suddividendo e coordinando l'ingegno e la forza dei singoli soggetti, gli Stati civilizzati erano in grado di dominare l'ambiente circostante, produrre opere e infrastrutture di notevoli dimensioni, aprire nuove vie di comunicazione utili all'incremento delle attività industriali e commerciali. Veniva in questo modo a prodursi quella sinergia virtuosa tra il perfezionamento tecnico-materiale e l'espansione delle reti di collegamento sociale che costituiva per Mori «l'essenza della civilizzazione».¹³

Nella sua logicità formale il concetto di civiltà occidentale nascondeva tuttavia delle spiacevoli implicazioni. Se sulla base di tale criterio gli Stati occidentali apparivano senz'altro avanzati, il Giappone poteva trovare collocazione nel «mondo *bunmei*» solamente come paese semi-civilizzato, per via del rimarchevole ritardo che presentava in termini di sviluppo economico e tecnologico, nonché per la limitata estensione

10. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, p. 215.

11. *Primo discorso sulla civiltà (Kaika daiichiwa)*, pubblicato sul n. 3 del «Meiroku zasshi» (1874). S. YAMAMURO, T. NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1999, pp. 99-101.

12. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, p. 100.

13. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, p. 100.

della propria rete relazionale dovuta alla plurisecolare politica *sakoku*. Congiuntamente a tale constatazione, venivano a porsi questioni di decisiva rilevanza: erano tali carenze sostanziali o accidentali? Era cioè il Giappone destinato a vivere la semi-civiltà come condizione intrinseca, così come del resto era nel «mondo *ka*», o poteva sperare di affiliarsi al «mondo *bunmei*» in qualità di paese civilizzato? In effetti, sebbene le teorie occidentali sulla civilizzazione si presentassero come principi normativi di carattere universale, esse erano state formulate a partire dall'analisi di particolari contesti socio-storici, come la Francia o l'Inghilterra negli studi di Guizot e Buckle.¹⁴ Sottolineando spesso con forza l'apporto determinante dell'ambiente naturale nel favorire il processo di avanzamento conosciuto da queste società, tali teorie sembravano aprioristicamente escludere dall'esperienza civilizzatrice tutte le popolazioni con una diversa morfologia geoclimatica: ad esempio quelle orientali, che in speculare opposizione al dinamismo delle società *bunmei* venivano infatti descritte come realtà immobili, servili, indolenti.

Gli intellettuali Meiji non si rassegnarono ad accettare la qualifica di innata e inevitabile barbarie assegnata ai paesi asiatici dai filosofi della civilizzazione occidentale, e si adoperarono al fine di elaborare una visione di civiltà che consentisse al Giappone di incamminarsi sulla via percorsa dai paesi *bunmei*. Pur dovendo concordare sulla concezione occidentale dell'Asia come un continente popolato da genti servili e amministrato da governi autoritari, Amane Nishi introdusse un interessante distinguo tra il «carattere geografico» di una società, che era determinato dall'ambiente naturale in cui essa si trovava, e il suo «carattere politico-filosofico», ovvero le qualità che aveva sviluppato nel corso della propria evoluzione storica. Per Nishi la popolazione giapponese era dotata di un'indole semplice e leale, che solo i regimi dispotici succedutisi nel tempo avevano trasformato in accondiscendente passività.¹⁵ Il servilismo apparteneva dunque solo al «carattere politico-filosofico» nipponico, e avrebbe potuto essere corretto nel tempo. Sul versante storiografico l'operazione di affiliazione al «mondo *bunmei*» fu invece condotta stemperando il determinismo geografico con altri parametri di civilizzazione (l'omogeneità razziale o l'ininterrotta successione imperiale), oppure separando l'idea di *civilization* dalla matrice eurocentrica

14. H. MATSUZAWA, *Varieties of «Bunmei Ron» (Theories of Civilization)*, in H. CONROY ET AL. (a cura di), *Japan in Transition. Thought and Action in the Meiji era, 1868-1912*, Rutherford - New Jersey - Fairleigh, Dickinson University Press, 1984, p. 210.

15. *Il carattere nazionale (Kokumin kifūron)*, comparso sul n. 32 del «Mei roku zasshi» (1875), YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Mei roku zasshi (ka)*, pp. 101-108.

e rintracciando nella storia giapponese un'equivalenza ontologica con quella europea.¹⁶

Se la civiltà rappresentava lo stadio più avanzato raggiunto dai gruppi umani nel loro processo di sviluppo, lo studio dell'evoluzione storica delle società nel mondo evidenziava chiaramente come tale cammino verso la civiltà non avesse seguito un percorso lineare né tantomeno un ritmo costante. Shigeki Nishimura notava a tal proposito:

Leggendo la storia del genere umano dalla più lontana antichità al presente, appare evidente che la civilizzazione è avanzata in maniera graduale. Il suo progresso, a ogni modo, non avviene sempre con la medesima rapidità: alcune volte si arresta senza riprendere corso, altre volte regredisce, altre ancora conosce un arresto temporaneo per poi avanzare di gran carriera.¹⁷

Dal momento che sul piano diacronico la civilizzazione di ogni aggregato umano poteva attraversare fasi di accelerazione vertiginosa, arresto e persino regresso, era ragionevole supporre che in una prospettiva sincronica, considerando cioè diversi gruppi o società nel medesimo momento storico, essi si trovassero ciascuno a un diverso stadio del proprio personale percorso di civilizzazione. Non era pensabile di conseguenza localizzare un centro permanente di emanazione di civiltà come avveniva nel «mondo *ka*». Tantomeno era possibile fare della civilizzazione una prerogativa congenita di particolari aggregati sociali, come teorizzato dagli studiosi occidentali. Si poteva tutt'al più constatare quale area del mondo rappresentasse l'apogeo della civilizzazione possibile in quella determinata fase storica. *Bunmei* era dunque un concetto contestuale e relativo:

Ripercorrendo le tracce di ascesa o declino in tutto il mondo, le aree che in un dato momento giunsero a una condizione di prosperità e fecero avanzare la civilizzazione mondiale furono l'Africa nei tempi antichi e successivamente l'Asia [...]. Proprio adesso è l'Europa e, pensando al futuro, la prossima potrebbe essere l'America e poi l'Australia.¹⁸

Perfino tra le popolazioni all'interno del cosiddetto «mondo civilizzato», notava Tsuda Mamichi, era possibile riscontrare delle differenze di

16. S. TANAKA, *Japan's Orient. Rendering Pasts into History*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1995, p. 46.

17. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, pp. 219-220.

18. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, p. 220.

grado: «la civiltà euroamericana è una sola, non due. Eppure, il sapere europeo è estremamente raffinato e profondo, mentre la cultura americana è ancora rozza e superficiale». ¹⁹ In tale prospettiva, per Yukichi Fukuzawa non era del tutto inverosimile che la stessa civiltà occidentale potesse essere in un prossimo futuro archiviata come «barbara». ²⁰

Così come fu recepito e rielaborato dagli intellettuali del periodo Meiji, *bunmei* divenne una solida coordinata culturale di cui i giapponesi si servirono per riordinare il mutato contesto relazionale in cui il paese era inserito, attribuendo un senso alla diversità esistente tra il Giappone e i paesi occidentali e all'asimmetria che ne configurava il rapporto, oltre a delineare interessanti scenari per la collocazione/qualificazione del Giappone nel «mondo occidentale».

Innanzitutto, dal punto di vista *bunmei* il Giappone appariva in condizioni di semicivilizzazione, come del resto in una «prospettiva *ka*» poteva essere considerato un «paese di civiltà riflessa»: rimaneva dunque invariata la qualificazione del Giappone in termini di subordinata derivazione da un'entità geoculturale di riferimento «altra» (Cina/Occidente). Mutavano, a ogni modo, le connotazioni che tale collocazione «periferica» assumeva in ambito *bunmei*. Mentre nel «mondo *ka*» l'inciviltà era stato ontologico e destino ineluttabile poiché veniva definita rispetto a un centro geografico di emanazione di civiltà e legittimata come estrinsecazione di un ordine cosmico prestabilito, nel «mondo *bunmei*» la subalternità si riduceva a una condizione contingente, a una tappa nel cammino verso l'avanzamento e il progresso. Nell'interstizio tra l'assolutismo senza appello dell'essere incivile e il relativismo possibilista del trovarsi in una situazione di arretratezza, veniva così a profilarsi per il Giappone l'allettante prospettiva di riscatto dalla propria condizione, l'opportunità di poter essere riconosciuto come paese *bunmei* sullo stesso piano delle potenze occidentali.

Gli intellettuali giapponesi adottarono posizioni diverse per determinare la via da imboccare affinché il Giappone potesse tradurre la propria «civilizzazione in potenza» in tangibile progresso. Shigeki Nishimura invocava la necessità di provvedere allo sviluppo delle facoltà intellettive, dell'apparato nozionistico e delle competenze comportamentali dei singoli individui. ²¹ Amane Nishi chiamava gli studiosi giap-

19. *Il movimento a ponente della civiltà occidentale (Seiyō no kaika seikōsuru setsu)*, comparso sul n. 18 del «Meiroku zasshi» (1874). S. YAMAMURO, T. NAKANOME (a cura di), *Meiroku Zasshi (chū)*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 2008, p. 133.

20. MATSUZAWA, *Varieties of «Bunmei Ron» (Theories of Civilization)*, p. 213.

21. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, pp. 217-218.

ponesi a conformarsi al metodo di indagine scientifica occidentale.²² Shiroshi Sakatani (1822-1881) consigliava di riconsiderare lo slogan *sonnō jōi* in chiave *bunmei*: per onorare l'imperatore, e quindi il paese, i barbari da respingere non erano tanto gli occidentali quanto alcuni atteggiamenti arretrati giapponesi, ad esempio il servilismo.²³ Non trascurabile nel dibattito sulla realizzazione di un progresso *bunmei* era il ruolo dell'Occidente. Poiché al momento erano i paesi euroamericani a rappresentare lo stadio più avanzato di civiltà raggiunto dalle società umane a livello mondiale, per molti era inevitabile, anzi, era opinabile che il Giappone ne mutuasse le forme e modelli culturali. D'altro canto, sostenevano altri, dal momento che ogni paese o società era avviato su un proprio personale percorso di civilizzazione, poteva risultare irragionevole e persino dannoso seguire le orme altrui. Mamiichi Tsuda fece leva sulla rimarchevole distanza culturale esistente tra l'Occidente e il Giappone per evidenziare il rischio insito nell'adozione indiscriminata di elementi stranieri: come i siamesi con il ghiaccio o gli abitanti dell'Africa interiore con gli uomini bianchi, i giapponesi potevano ricavare solamente una visione approssimativa dei prodotti culturali occidentali, del tutto avulsa dal contesto d'origine e dal significato con cui essi erano stati inizialmente concepiti.²⁴ Per quanto non rinnegasse in linea di principio la necessità di fare riferimento ai paesi occidentali, Hiroyuki Katō riteneva necessario lasciarne decantare criticamente gli influssi eliminando gli eventuali sedimenti di inciviltà in essi contenuti. Era questo il caso della cavalleria nei confronti delle donne, penetrata in Giappone sulla scia delle idee circa l'uguaglianza tra i due sessi. Katō riconosceva la bontà di tali posizioni e il primato dei paesi occidentali nel garantirle e difenderle, ma invitava i giapponesi a rigettare la pratica della cavalleria poiché essa era palese sottomissione degli uomini alle donne, e dunque insensata negazione del principio stesso di uguaglianza.²⁵

22. *La conoscenza (Chisetsu)*, pubblicato sul n. 17 del «Meiroku zasshi» (1874). YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (chū)*, pp. 124-125.

23. *Il Sonnō jōi (Sonnō jōi setsu)* pubblicato sul n. 43 del «Meiroku zasshi» (1875). YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, pp. 409-420. Come Amane Nishi, Shiroshi Sakatani concordava dunque con le valutazioni occidentali circa l'immobilismo giapponese, pur rigettando il giudizio inappellabile che esse implicavano.

24. *L'immaginazione (Sōzōron)*, testo pubblicato sul n. 13 del «Meiroku zasshi» (1874). YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, pp. 416-420, 420.

25. *Abusi sull'uguaglianza dei diritti tra uomini e donne (Fūfu dōken ryūhei ron)*, apparso sul n. 31 del «Meiroku zasshi» (1875). YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, pp. 73-76.

La questione della civilizzazione giapponese si pose nella sua urgente concretezza anche per gli «uomini di governo», i quali dovettero occuparsi di configurare l'identità dello Stato Meiji e più in generale del Giappone come entità politica «civilizzata». La «forma significativa» attraverso cui il concetto *bunmei* veniva a esprimersi in ambito istituzionale era quella dello Stato nazionale, formula geopolitica nata in Occidente e all'epoca ancora in fase di sviluppo. Laddove la «civiltà» era la socialità umana sviluppata in forme organizzative sempre più articolate, lo Stato nazionale rappresentava l'espressione più compiuta dell'opera di coordinamento, attraverso estese reti di comunicazione e di scambio, di un numero cospicuo di individui nello svolgimento di attività differenziate. Ciò consentiva a sua volta di spingere la forza sociale generata dall'aggregazione umana oltre i limiti imposti dall'ambiente, favorendone la perpetua implementazione in termini di prosperità economica e forza politico-militare.

Tralasciando la questione della «civilizzazione istituzionale» del Giappone Meiji, il capitolo successivo si occuperà di delineare i contorni di quella vestimentaria, analizzando le ripercussioni che l'ingresso del Giappone nel «mondo *bunmei*» ebbe sulla programmazione delle apparenze giapponesi di fronte all'interlocutore occidentale.

Capitolo 6

Un paese in abiti «civilizzati»

La diplomazia del guardaroba

I primi «uomini di governo» a confrontarsi con il mutamento di «orizzonti» determinato dalla comparsa di un nuovo interlocutore e a doversi adattare il proprio guardaroba furono i membri delle missioni diplomatiche inviate in Occidente a cavallo tra il periodo Tokugawa e il periodo Meiji. In verità, durante quell'arco di tempo diversi furono i soggiorni-studio finanziati dalle istituzioni governative – dal *bakufu* o dagli *han*, e in seguito dallo Stato Meiji – e i viaggi di iniziativa privata i cui partecipanti si trovarono a riflettere circa l'aspetto da presentare all'estero, decidendo a tal proposito di mantenere il proprio stile usuale, di elaborare preventivamente un'immagine all'occidentale o di provvedervi una volta giunti a destinazione.¹

A differenza degli studenti o dei viaggiatori, il ruolo che i membri delle ambascerie furono chiamati a ricoprire durante le missioni richiedeva l'adozione di una particolare «prospettiva» attraverso cui concepirsi e concepire il senso delle proprie esternazioni – dalla scelta dell'abito alla gestualità, dal linguaggio alla condotta. In veste di rappresentanti delle istituzioni nipponiche, infatti, qualsiasi significato o «forma significante»

1. Le spedizioni diplomatiche organizzate dal *bakufu* furono quattro: 1) negli Stati Uniti (1860) per la ratifica del Trattato di amicizia e di commercio del 1858; 2) in Europa (1862) per rinviare l'apertura delle città di Edo e Ōsaka e dei porti di Hyōgo e Niigata; 3) in Francia (1864) per negoziare la chiusura del porto di Yokohama in seguito a contestazioni xenofobe; 4) in Russia (1866) per definire i confini tra i due paesi. Altre missioni ebbero carattere semiufficiale o «tecnico»: 1) assunzione di consulenti necessari alla costruzione di un impianto siderurgico a Yokosuka (Francia, 1865); 2) partecipazione all'Esposizione universale (Parigi, 1867); 3) acquisto di una nave da guerra (Stati Uniti, 1867). Lo shogunato organizzò inoltre viaggi-studio in Olanda (1862), Russia (1865) e Gran Bretagna (1866); inviarono per proprio conto delegazioni di studenti anche gli *han* di Chōshū (1865) e Satsuma (1863). Nel periodo Meiji occorre invece ricordare la missione Iwakura (1871-1873), di cui si tratterà diffusamente oltre.

da essi generato all'interno delle transazioni sociali con le rappresentanze dei paesi stranieri non avrebbe determinato solo la propria personale collocazione/qualificazione, ma si sarebbe proteso oltre i confini della fisicità individuale a configurare quella del governo giapponese e, in senso lato, quella del Giappone come entità geoculturale. La persona dei delegati assurgeva dunque ad ambito corporeo ove «il Giappone» veniva ad assumere aspetto e voce. Così affermava Norimasa Muragaki (1813-1880), viceambasciatore durante la missione shogunale del 1860 negli Stati Uniti, descrivendo l'abito indossato durante la sua visita alla Casa Bianca:

Avevo indossato il *kariginu*, e dal momento che all'estero è un abito di foggia inconsueta, la folla mi guardava con curiosità. Procedevo fiero, con la sensazione di essere giunto in questo paese barbaro a fare risplendere la luce dell'Impero [giapponese], dimenticando così anche il mio insignificante me.²

In considerazione della valenza plurima che la figura del delegato diplomatico rivestiva nello spazio sociale, il *bakufu* aveva proceduto a un'attenta e scrupolosa pianificazione dell'aspetto delle proprie ambascerie. Secondo le disposizioni normative in merito, la tipologia degli indumenti che i membri delle spedizioni erano chiamati a indossare avrebbe dovuto conformarsi al rango del singolo *bushi*, al ruolo ricoperto nell'ambito della missione nonché, chiaramente, alla natura delle circostanze. Durante gli incontri ufficiali previsti nella spedizione del 1860, ad esempio, l'ambasciatore, il viceambasciatore e gli ispettori avrebbero dovuto presentarsi in *kariginu* ed *eboshi*, i responsabili dei revisori dei conti e dei magistrati per l'estero in *hoi*, gli inquirenti e gli agenti in *suō*, l'interprete e altri *bushi* con incarichi minori in *kosode* con motivo *noshime* e *kamishimo* di canapa, mentre per il resto del seguito la tenuta ufficiale era composta da *haori* e *fungomibakama*, il tutto in ordine decrescente di ricercatezza stilistico-sartoriale.³ Severamente proibito era a ogni modo l'impiego di abiti ed accessori di foggia straniera: Yoshikoto Fukushima (1841-1918), membro al seguito nella missione del 1860, riporta nel proprio resoconto di viaggio il rifiuto opposto da un giapponese alla giacca di lana che gli era stata offerta da un viaggiatore americano per scaldarsi durante la traversata transoceanica, in quanto «vietato dalle leggi nazionali».⁴

2. T. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, «Fukushoku bigaku», 32, 2001, p. 2.

3. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, p. 4; S. JEON, *Bakumatsu ni okeru kaigai tokōsha to «danpatsu»*. *Bakufu haken no gaikō shisetsu to kaigai ryūgakusei no baai*, p. 108.

4. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, p. 2.

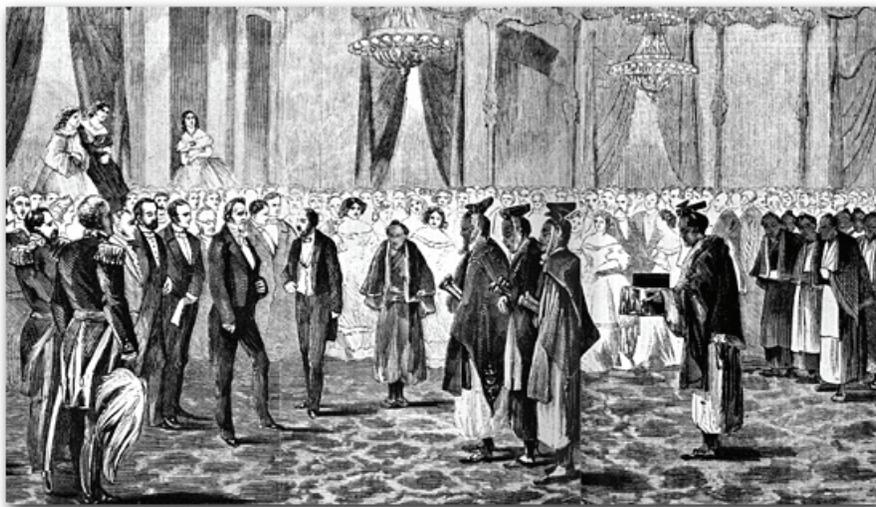


Figura 3. L'incontro con il presidente Buchanan, «Harper's Weekly», 26 maggio 1860.

Così come era stato concepito, l'assetto stilistico della rappresentanza diplomatica giapponese avrebbe dovuto riprodurre in termini tangibili i criteri confuciani di distinzione gerarchica e decoro su cui la società Tokugawa fondava la propria attività di «significazione» della realtà circostante. Gli stessi criteri trovarono pertanto applicazione anche al momento di programmare il proprio aspetto e valutare quello altrui. Il profilo del presidente degli Stati Uniti James Buchanan (1791-1868) tratteggiato da Muragaki offre un interessante spunto per esaminare nel suo svolgersi l'operazione di collocazione/qualificazione dell'interlocutore occidentale secondo i canoni *ka*. Riferendo sulla visita ufficiale compiuta dalla delegazione a Washington il 17 maggio 1860 (fig. 3), Muragaki annotò:

Il presidente è un uomo di circa settant'anni, ha i capelli bianchi, è una persona misurata e autorevole. Si veste tuttavia esattamente come un mercante, in abiti di lana nera con maniche strette e pantaloni aderenti; non porta nessuna decorazione, neppure la spada.⁵

L'utilizzo del termine «tuttavia» lascia trapelare l'intimo disappunto provato da Muragaki alla vista del Presidente, soprattutto in consi-

5. JEON, *Bakumatsu ni okeru kaigai tokōsha to «danpatsu»*, p. 108.

derazione della rilevanza che l'evento assumeva per la delegazione giapponese. In occasione dell'incontro del 17 maggio, infatti, i membri dell'ambasceria di rango superiore – tra cui figurava lo stesso Muragaki – avevano indossato *kariginu* ed *eboshi*, in accordo alle disposizioni vestimentarie previste per la classe *bushi* e alle norme di decoro che prevedevano la scelta di un abbigliamento consono alle circostanze. Come stabilito dall'etica comportamentale confuciana, di fronte a un sovrano occorreva infatti «presentarsi in abiti e con copricapi appropriati» (vedi cap. 5). Malgrado il presidente americano non potesse essere considerato un monarca, Muragaki notava che in qualità di rappresentante ufficiale degli Stati Uniti egli rivestiva un ruolo degno del massimo riguardo. *Kariginu* ed *eboshi* venivano pertanto a costituire nelle intenzioni giapponesi un chiaro enunciato di decoro confuciano, che avrebbe al contempo «fatto risplendere la luce dell'Impero in un paese barbaro».

L'aspetto del presidente Buchanan si rivelò viceversa un vero e proprio enigma. La massima autorità del paese che solo due anni prima aveva forzato l'apertura del Giappone con la sua imponente flotta di «navi nere» non portava alcuna spada – attributo di valore militare nel lessico vestimentario *bushi* – e neppure insegne o decorazioni di sorta, laddove gli alti gradi dell'esercito americano sfoggiavano abiti con contropalline e ricami dorati sulle maniche, e la spada allacciata al fianco. Di più, il sobrio completo scuro con giacca e pantaloni aderenti indossato dal Presidente ricordava a Muragaki l'abito da lavoro dei mercanti giapponesi, che per via delle attività manuali svolte solevano portare calzoni stretti alle estremità al posto degli usuali ampi *hakama*. Confrontando l'aspetto di Buchanan così come venne descritto da Muragaki con le immagini fotografiche di Kaishū Katsu, comandante della nave Kanrin Maru di scorta alla missione, in abiti da lavoro (fig. 4) e in *haorihakama* (fig. 5), si riesce a comprendere il significato del giudizio espresso da Muragaki.

Alla vistosa discrepanza tra la figura istituzionale di Buchanan e la sua persona abbigliata venivano ad aggiungersi altre «stonature stilistiche»: la presenza all'incontro delle donne – peraltro «abbigliate in maniera vistosa» –, contro ogni principio di separatezza degli spazi sociali tra i due sessi, e la tenuta dei pubblici ufficiali, che «anche quando ricoprono un alto grado [...] vestono tutti allo stesso modo». ⁶ Sommati, tali elementi venivano a comporre per Muragaki il congruo quadro d'insieme di una realtà sociale moralmente incongrua, in cui il sovvertimento di

6. JEON, *Bakumatsu ni okeru kaigai tokōsha to «danpatsu»*, p. 108.



Figura 4. Katsu Kaishū in casacca con maniche strette (haori sogisode) e calzoni aderenti (hosobakama), 1860 circa.

Figura 5. Katsu Kaishū in haorihakama, 1860 circa.

ordine e decenza nei rapporti umani - con le rappresentanze straniere, all'interno delle gerarchie, tra uomini e donne - sembrava disconoscere il Principio universale. L'aspetto improprio della rappresentanza americana costituiva pertanto l'epitome visiva della conformazione culturale di un intero paese, la cui palese «inciviltà» andava a vanificare persino l'accurato programma vestimentario dei legati giapponesi: «non vi è distinzione gerarchica, né tantomeno decoro. Non è stato di alcuna utilità aver indossato il *kariginu*». ⁷ Ciò valeva, in sintesi, a sancire l'effettiva e incolmabile distanza che separava Stati Uniti e Giappone.

Il rispetto dell'ortodossia vestimentaria osservato dai delegati giapponesi negli Stati Uniti fu imposto anche alle successive ambascierie. Gen'ichirō Fukuchi (1841-1906), esperto di studi occidentali e interprete al seguito della missione in Europa nel 1862, descrisse l'atteggiamento fiero di molti delegati che, nella loro tenuta *haorihakama* completa delle due spade, infradito *zōri* e cappello samuraico (*jingasa*), avanzavano per le strade di Parigi baldanzosi, quasi a rimarcare: «Noi siamo *bushi*

7. JEON, *Bakumatsu ni okeru kaigai tokōsha to «danpatsu»*, p. 108.

giapponesi!».⁸ Probabilmente intenti a ribadire la propria fierezza, essi non prestavano attenzione alcuna a ciò che della civiltà occidentale veniva loro illustrato.⁹ Del resto, un membro della stessa missione che aveva acquistato un paio di scarpe durante un breve scalo iniziale a Hong Kong era stato aspramente ripreso dal viceambasciatore per aver «infranto i costumi nazionali».¹⁰

Le maglie dell'intransigenza sull'impiego di capi o accessori di foggia straniera da parte dei membri delle delegazioni diplomatiche sembrarono allentarsi laddove furono piuttosto le necessità climatiche o le circostanze a imporsi. Alla legazione inviata in Europa nel 1864 fu consentito di indossare durante le lunghe traversate in nave calzature chiuse, più durevoli e confortevoli rispetto agli *zōri*. Per la visita ufficiale in Russia del 1866, invece, il rigido e implacabile clima invernale fece sì che la rappresentanza giapponese cedesse a cappelli di pelliccia, cappotti, pantaloni e scarpe.¹¹

Nel corso delle loro trasferte all'estero i legati giapponesi cominciarono a realizzare come l'enunciato di dignitoso e «civilizzato» contegno che il loro aspetto avrebbe dovuto veicolare non venisse tuttavia recepito dalle popolazioni locali in termini analoghi. Gli occidentali sembravano al contrario cogliere nelle tenute giapponesi la stravagante unicità del diverso, e al passaggio dei delegati nipponici si riversavano per le strade incuriositi, quasi stessero per assistere a numeri bizzarri di esotici saltimbanchi. Probabilmente per via dell'ampiezza dei pantaloni indossati, un giornalista del «New Castle Daily Journal» arrivò a paragonarli a donne cinesi.¹² Gen'ichirō Fukuchi lamentò il disagio avvertito durante la missione in Francia del 1865: davvero invidiabile gli sembrava la condizione degli studenti giapponesi inviati dagli *han* di Chōshū e Satsuma. Godendo di maggiore libertà rispetto ai componenti delle missioni ufficiali, essi avevano potuto cambiarsi d'abito, e grazie alla «nitida eleganza» dei loro completi occidentali si erano perfettamente armonizzati nel contesto delle apparenze locali.¹³ L'osservazione

8. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, pp. 3-4.

9. L'edizione del «Times» del 16 aprile 1862 dipinge un ritratto antitetico dei membri della stessa ambasceria, sottolineandone lo spirito curioso e la meticolosità con cui essi investigavano ogni aspetto della civiltà occidentale. T. SUZUKI ET AL., *Yōroppajin no mita Bunkū shisetsudan. Igirisu, Doitsu, Roshia, Tōkyō*, Waseda Daigaku Shuppanbu, 2005, p. 7.

10. JEON, *Bakumatsu ni okeru kaigai tokōsha to «danpatsu»*, p. 107.

11. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, pp. 4, 7.

12. SUZUKI ET AL., *Yōroppajin no mita Bunkū shisetsudan*, pp. 35-36.

13. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, p. 6.

di Fukuchi trova conferma nella realtà storica. Già nel 1865, gli studenti giapponesi all'estero per conto dello shogunato avevano cominciato a indossare indumenti di foggia occidentale e a tagliarsi i capelli, mentre i rappresentanti e i membri al seguito delle spedizioni diplomatiche dovevano ancora attenersi allo stile convenzionale e al taglio di capelli *chonmage*.¹⁴ Per sfuggire agli sguardi incuriositi degli occidentali senza violare le direttive del *bakufu*, Hiizu Miyake (1848-1938), al seguito del responsabile dei magistrati per l'estero durante la missione del 1864, ricorse a un compromesso stilistico. Miyake si fece confezionare pantaloni occidentali molto ampi, in maniera da poterli presentare come una variante di *hakama* con il cavallo più alto rispetto ai modelli usuali. Ovviando al divieto di indossare casacche dalle maniche strette, egli decise inoltre di portare le due spade lungo i fianchi (*otoshisashi*), premendo sullo *haori* affinché le spade venissero nascoste e le ampie maniche dello *haori* risultassero più aderenti.¹⁵

Già nel guardaroba della delegazione inviata dal *bakufu* in Francia nel 1867, accanto all'usuale abbigliamento di rappresentanza cominciò a figurare qualche capo occidentale. Eiichi Shibusawa, addetto alla contabilità e al segretariato della missione, riferisce di essersi procurato prima della partenza una marsina (*enbifuku*) di seconda mano. Molti altri avrebbero ordinato completi maschili e accessori alla moda in diversi *ateliers* di Marsiglia e Parigi, presentandosi in abiti giapponesi solamente durante alcune occasioni di natura ufficiale. Per tutti gli altri impegni mondani, essi mostrarono invece di prediligere indumenti occidentali. Presumibilmente in ossequio alle tradizioni difese dal proprio *han*, solamente i membri della spedizione provenienti da Mito continuano a portare, persino nella mondana Parigi, *hakama*, *haori* da viaggio (*bussaki baori*), *zōri* e la doppia spada.¹⁶

Nonostante i significativi mutamenti introdotti, la critica esita a considerare l'ultima spedizione shogunale in Francia come uno spartiacque nell'evoluzione delle apparenze diplomatiche. Quella del 1867 era difatti una missione che si collocava tra la visita ufficiale e la spedizione informale, poiché era stata concepita con l'obiettivo di assicurare la presenza di una rappresentanza giapponese all'Esposizione universale e, al contempo, di scortare il giovane Akitake Tokugawa (1853-1910) e altri coetanei in Francia. È dunque possibile che in questa occasione il *bakufu* avesse deciso di abdicare al consueto rigore stilistico.

14. JEON, *Bakumatsu ni okeru kaigai tokōsha to «danpatsu»*, p. 104.

15. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, p. 4.

16. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, p. 8.

Una svolta decisiva a tal proposito fu invece impressa dalla missione Iwakura, la prima spedizione ufficiale del nuovo governo Meiji che avrebbe toccato tra il 1871 e il 1873 America, Europa e Asia. La spedizione fu organizzata secondo un triplice obiettivo: presentare gli omaggi del governo giapponese alle rappresentanze straniere; stabilire i presupposti per la revisione dei «trattati ineguali»; acquisire nozioni, dati, impressioni di prima mano sulla realtà occidentale e la situazione internazionale generale. Oltre alle considerevoli distanze coperte, al numero dei paesi visitati e alla durata complessiva, è la composizione della missione Iwakura a costituirne il tratto più significativo. In considerazione della rilevanza assunta per il paese sul piano politico e diplomatico, a capo dell'ambascieria furono difatti poste le eminenze grigie del governo Meiji: ambasciatore plenipotenziario era Tomomi Iwakura, che ricopriva all'epoca la carica di ministro della Destra (*udaijin*); come viceambasciatori lo affiancarono Tadayoshi Kido, Hirobumi Itō, Toshimichi Ōkubo, Masuka Yamaguchi (1839-1894), rispettivamente consigliere del governo, viceministro *senior* al ministero dello Sviluppo e dei Trasporti, ministro delle Finanze, viceministro *junior* al ministero degli Esteri. Nella missione Iwakura, lo storico Akira Tanaka rintraccia una linea di continuità con l'attività diplomatica promossa dal regime Tokugawa: il personale amministrativo e con funzioni di interprete era infatti composto per la maggior parte da esperti che avevano già prestato servizio durante le precedenti missioni shogunali, ad esempio Gen'ichirō Fukuchi.¹⁷ L'asimmetria fra il grado di competenza maturata da questi ultimi durante le precedenti missioni e la quasi totale inesperienza di molti «uomini di governo» nell'affrontare un viaggio all'estero non mancò di creare tensioni: gli «uomini di governo» erano difatti infastiditi dal dover riconoscere tale disparità, a maggior ragione per la provenienza di buona parte del personale in questione dalle file della burocrazia Tokugawa.¹⁸ A differenza delle passate spedizioni, tuttavia, per via delle cariche assunte e del prestigio politico acquisito, i delegati della missione Iwakura non erano solamente elementi *in rappresentanza* del governo giapponese, ma venivano a costituire *il* governo Meiji «in viaggio».¹⁹

Benché durante la traversata tutti i membri dell'ambascieria avessero

17. A. TANAKA, *Iwakura shisetsudan to «Beiō kairan jikki»*, in K. KUME, *Beiō kairan jikki* (vol. 1), Tōkyō, Iwanami Shoten, 2009 (1977), p. 395.

18. TANAKA, *Iwakura shisetsudan to «Beiō kairan jikki»*, pp. 396-397.

19. L'espressione «governo in viaggio» è stata qui coniata in speculare riferimento al termine «governo lasciato a casa» (*rusu seifu*), con cui la storiografia giapponese è solita indicare il gruppo di governo che durante la missione Iwakura rimase a Tōkyō a occuparsi della gestione dello Stato.



Figura 6. La missione Iwakura, 1872. Da sin.: Takayoshi Kido, Masuka Yamaguchi, Tomomi Iwakura, Hirobumi Itō, Toshimichi Ōkubo.

indossato indumenti occidentali – ad esclusione di Iwakura, i viceambasciatori e i segretari –, una volta scesi a terra il loro corredo ufficiale avrebbe previsto l'impiego esclusivo di capi giapponesi da declinare secondo il rango individuale, la stagione, le occasioni.²⁰ Già alla vigilia della partenza, tuttavia, molti avevano provveduto ad adottare un taglio di capelli all'occidentale. Diverse voci si erano inoltre levate a proporre l'adozione della marsina, il completo maschile dalla caratteristica giacca a falde solitamente impiegato in Occidente come abito da sera. Tomomi Iwakura e il consigliere della missione Takayuki Sasaki si mostrarono piuttosto riluttanti ad accontentare la richiesta, per via del fatto che non erano ancora state stabilite chiaramente le norme per l'abbigliamento dei nuovi funzionari Meiji. Un cambio d'abito repentino, secondo Sasaki, avrebbe inoltre potuto essere interpretato dagli occidentali come atto di piaggeria, suscitandone lo scherno. Takayoshi Kido era di avviso contrario, e rilevava piuttosto come nel contesto occidentale fossero gli

20. Y. OSAKABE, *Iwakura ken'ō shisetsu to bunkan taireifuku ni tsuite*, «Fūzokushigaku», 19, 2002, p. 42.

abiti giapponesi a risultare del tutto fuori luogo. Fu alla fine l'opinione di Kido, sostenuta dall'improvviso «ravvedimento» da parte di Iwakura, a prevalere sulle ritrosie e le perplessità dei membri più conservatori. Già all'indomani dello sbarco della missione negli Stati Uniti, la delegazione giapponese acquistò marsine e scarpe (fig. 6). La marsina non avrebbe potuto in ogni caso essere impiegata come tenuta per gli eventi di rappresentanza, per cui all'incontro con il Presidente americano Grant tenutosi il 3 febbraio 1872 i delegati giapponesi ricorsero al loro corredo originario: Iwakura e i viceambasciatori si presentarono in *ikan taiken*, e i cinque segretari in *hitatare taiken*.²¹

La disponibilità mostrata da Tomomi Iwakura nella vicenda delle marsine aprì la via per affrontare una seconda questione di stile: l'adozione di un'uniforme da gran cerimonia (*taireifuku*) di foggia occidentale. Non fu a ogni modo Takayoshi Kido a sostenere quell'ulteriore cambio d'abito. In seguito all'acquisto delle marsine, Kido aveva infatti constatato suo malgrado le oggettive difficoltà che gli indumenti e le calzature occidentali presentavano in termini di vestibilità, e aveva pertanto assunto una posizione più cauta in merito. Secondo la ricostruzione operata dallo storico del costume Yoshinori Osakabe, tra gli «uomini del governo in viaggio» l'iniziativa andrebbe piuttosto ascritta a Toshimichi Ōkubo, che di fatto poteva contare sull'appoggio di alleati dall'anima politica progressista: Arinori Mori e Hirobumi Itō, quest'ultimo in rotta con Kido per il suo atteggiamento moderato. Ōkubo godette altresì dell'occasione propizia per sottoporre la questione all'attenzione del «governo a casa». L'occasione si presentò nel momento in cui i membri della missione Iwakura decisero di convertire i colloqui preliminari per la revisione dei «trattati ineguali» in negoziati di fatto, un cambiamento di programma che avrebbe dovuto essere sancito sul piano formale da una procura del governo centrale. Nella missiva inviata a Tōkyō da Iwakura nel marzo 1872 e della cui consegna si incaricarono personalmente Ōkubo e Itō, unitamente all'istanza di procura si fece presente l'inidoneità degli abiti giapponesi per gli incontri ufficiali con i sovrani europei che avrebbero atteso di lì a poco i delegati.

Ricomposte alcune divergenze sulla questione delle trattative diplomatiche, il «governo a casa» si mostrò propenso ad accogliere entrambe le richieste, e già nel luglio 1872 Ōkubo e Itō poterono ricongiungersi agli altri delegati recando la procura e il primo bozzetto di un *taireifuku* all'occidentale. Una settimana più tardi, il secondo segretario Tadasu Hayashi (1850-1913) precedette con alcuni compagni la missione in In-

21. OSAKABE, *Iwakura ken'ō shisetsu to bunkan taireifuku ni tsuite*, p. 44. Il termine *taiken* indica l'aggiunta della spada lunga (*daitō*), con cui venivano completate le due tenute *ikan* e *hitatare*.

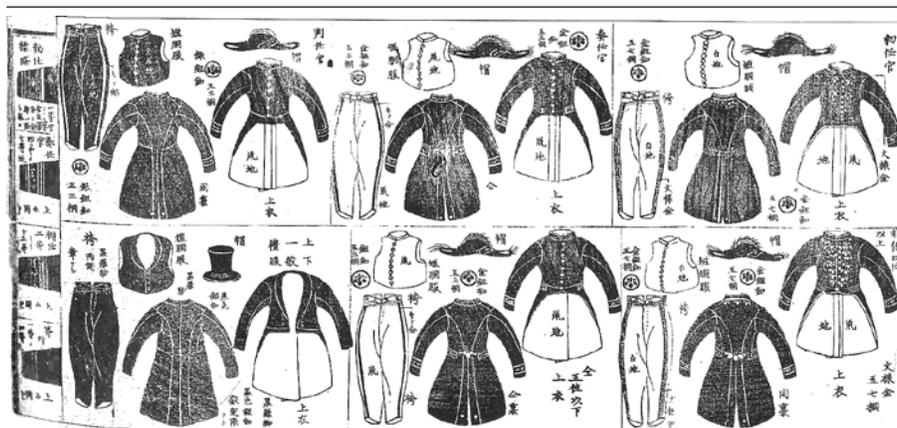


Figura 7. I *taireifuku* dei funzionari Meiji, «Tōkyō nichichi shinbun», 13 gennaio 1973.

ghilterra, dove si avvalese della consulenza di artigiani locali per la realizzazione del bozzetto. Secondo Osakabe, Hayashi avrebbe introdotto alcune modifiche rispetto al modello originario: i ricami arabescati sulla parte anteriore della giacca previsti dal bozzetto vennero ingranditi per ottenere una resa tridimensionale maggiore, e lo scollo della giacca fu tagliato «a v». Più che introdurre delle variazioni sul bozzetto fornito dal governo come sostenuto da Osakabe, per lo studioso Rin'ichirō Ōta la consulenza richiesta da Hayashi ai sarti inglesi avrebbe piuttosto prodotto un adattamento del *taireifuku* inglese al gusto giapponese, con la sostituzione della corona raffigurata sul pomolo della spada con la fenice, e del motivo a foglie di alloro e quercia con i motivi vegetali e floreali ispirati ai più familiari lycopodio e paulonia.²² A ogni modo, i delegati della missione Iwakura poterono disporre di uniformi da gran cerimonia in stile occidentale, che essi indossarono in occasione dell'incontro con la regina Vittoria il 5 dicembre 1872.

Non tenendo quasi conto degli emendamenti apportati da Hayashi e prontamente segnalati dalla missione a Tōkyō, il «governo a casa» procedette invece alla revisione dell'idea originaria sulla base di ulteriori direttive stilistiche che una Commissione dell'Ufficio legislativo del Consiglio di Stato (Sain shisatsudan), in Europa per un'indagine sui sistemi parlamentari francese e inglese, stava raccogliendo. Dalla singolare attività di elaborazione sartoriale parallela vennero dunque a originarsi due modelli di *taireifuku*: un primo per gli «uomini di governo

22. R. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, «Fukusō bunka», 164, 1979, p. 74.

in viaggio», con il collo «a V» e ricami dorati di grandi dimensioni; un secondo dal collo allacciato e ricami minuti, ideato dagli «uomini di governo a casa» (fig. 7). Fu quest'ultima versione ad essere ufficialmente riconosciuta mediante decreto governativo, circa una settimana dopo l'incontro della missione Iwakura con la regina Vittoria. Il *taireifuku* indossato dai delegati Iwakura venne invece accantonato.

Secondo la ricostruzione proposta da Osakabe, il primo bozzetto consegnato dal governo centrale a Itō e Ōkubo doveva presumibilmente essere stato elaborato con l'apporto di Albert Charles Du Busquet (1837-1882), all'epoca consulente del governo Meiji in materia di diritto. Osakabe ritiene tuttavia che le indicazioni per la realizzazione del *taireifuku* fossero state di proposito mantenute vaghe o, persino, mancassero. Il governo stava probabilmente attendendo indicazioni più precise da parte della Commissione inviata in gennaio in Europa, che avrebbe avuto occasione di documentarsi sul posto circa i modelli di alta uniforme effettivamente in uso. Ultimata la stesura di una bozza di *taireifuku* completo di istruzioni sartoriali precise, la Commissione si sarebbe premurata di farlo recapitare anche alla missione Iwakura, giunta nel frattempo in Inghilterra. Gli uomini della missione Iwakura ricevettero anche la variante di Hayashi e, indecisi sul modello da seguire, avrebbero scelto di uniformarsi temporaneamente a quest'ultimo comunicando a Tōkyō che i motivi arabescati sarebbero stati realizzati più grandi rispetto a quanto indicato. In una missiva successiva, essi fecero inoltre sapere che, al posto del collo a fascetta del bozzetto originario, lo scollo della giacca sarebbe stato confezionato «a V». Il governo centrale autorizzò le modifiche proposte, tenuta in considerazione la premura mostrata dalla missione Iwakura in vista dell'incontro con la regina Vittoria. Fu a ogni modo richiesto l'invio di un campione da parte della missione. In coerenza con il rinnovo del guardaroba dei diplomatici, nel settembre 1872 il governo comunicò che avrebbe provveduto ad adottare gli abiti da cerimonia occidentale anche «a casa». A quel punto l'Ufficio legislativo del Consiglio di Stato realizzò il modello ufficiale definitivo del *tairefuku*, che tuttavia giunse nelle mani di Tomomi Iwakura quando già erano state ultimate le uniformi da gran cerimonia per l'incontro con la regina. Il campione inviato dalla missione Iwakura, invece, sarebbe pervenuto in Giappone solamente all'inizio del 1873.

Certamente, sottolinea Osakabe, sulla scelta del governo di privilegiare un'altra foggia rispetto a quella del *taireifuku* indossato dagli uomini della missione Iwakura ebbe un peso notevole il grado di perizia tecnico-artigianale richiesta, che avrebbe costretto il governo a rivolgersi all'estero con un sensibile impiego di risorse economiche. D'altro

canto, il confuso intrico di comunicazioni, proposte e missive sotteso all'elaborazione di un *taireifuku* ufficiale rappresenterebbe per lo studioso la prova evidente di quella mancanza di sintonia tra i due gruppi di governo che si sarebbe palesata al ritorno della spedizione in questioni di più grave pregnanza politica, come il dibattito sull'invasione della Corea e la questione dell'istituzione di un'assemblea elettiva.²³

Nel ricostruire la successione e la portata degli eventi che condussero all'assunzione del *taireifuku* occidentale la critica sembra seguire una duplice linea interpretativa, secondo l'elemento cui viene assegnata una maggior rilevanza causale. Diversi storici del costume attribuiscono il fatto a una contingenza esterna, ovvero la reazione divertita del popolo americano alla vista della delegazione nipponica e l'imbarazzato disagio che di converso tale atteggiamento avrebbe suscitato in Iwakura e tra i membri del suo seguito, spingendoli a premere sul «governo rimasto a casa» per un cambio d'abito. Forte dei documenti storici prodotti a supporto della propria tesi, Osakabe tende viceversa a ridimensionare l'incidenza dello «sguardo degli stranieri» sulle decisioni di governo, sottolineando come alcune proposte sull'adozione di un *taireifuku* occidentale fossero già state avanzate prima della partenza della missione Iwakura. A prescindere dalla questione della distribuzione di pesi e misure tra i fatti, che è naturale e legittima preoccupazione del lavoro storiografico, in una prospettiva d'indagine interpretativa entrambe le letture sembrano fare riferimento a un unico fenomeno: la definitiva conferma dell'Occidente come «altro di riferimento» per l'opera di significazione e produzione culturale del Giappone Meiji.

Di fatto, quello dell'adozione del *taireifuku* occidentale non fu un episodio isolato o estemporaneo. L'introduzione ufficializzata di forme e contenuti culturali stranieri aveva difatti avuto inizio ancora negli ultimi decenni del periodo Tokugawa, su iniziativa di *daimyō* interessati al potenziamento militare dei propri *han* attraverso l'avanzata tecnologia occidentale. La medesima politica era stata seguita anche dal *bakufu* che, oltre ad aver fondato il Bansho shirabesho per lo studio delle discipline occidentali e ad aver ammodernato i propri apparati bellici, in un ultimo tentativo di preservare gli equilibri politici dello Stato Tokugawa era arrivato ad accogliere le proposte di riforma presentate dal console generale francese Léon Roches (1809-1900). Dopo gli eventi della Restaurazione, tuttavia, gli uomini alla guida dello Stato Meiji si erano trovati a fronteggiare il vuoto istituzionale lasciato dal regime precedente,

23. OSAKABE, *Iwakura ken'ō shisetsu to bunkan taireifuku ni tsuite*, p. 44; Y. OSAKABE, *Yōfuku, sanpatsu, dattō. Fukusei no Meiji ishin*, Tōkyō, Kōdansha, 2010, pp. 57-61.

con l'incombenza di dover collocare il paese in un «ordine mondiale» diverso, con diversi «altri di riferimento».

La validazione dell'Occidente come «altro di riferimento» fu dunque pienamente concettualizzata nel periodo Meiji attraverso l'ideale di civiltà *bunmei*, concepito come «stadio generale della storia mondiale [...] rappresentato dai modelli "euro-americani" contemporanei». ²⁴ Attraverso la distinzione tra il concetto occidentale di «civilizzazione» e l'«Occidente» *per se*, essi vollero tuttavia riservarsi la facoltà di selezionare, all'interno della realtà variegata e proteiforme che la categoria «Occidente» andava a sussumere, gli elementi *bunmei* da acquisire o la misura in cui l'acquisizione stessa sarebbe avvenuta, adeguando così il «modello euro-americano occidentale» alle proprie esigenze specifiche. Come si avrà modo di evidenziare oltre, l'adozione dell'uniforme occidentale negli ambienti politici e di corte rispose certamente a esigenze interne, configurandosi come espediente sartoriale per favorire il superamento degli ormai obsoleti principi di classificazione sociale *mibun*. Il fatto tuttavia che tale mutamento stilistico avvenisse secondo i dettami occidentali testimonia che nell'universo concettuale giapponese l'Occidente era divenuto l'ago della bussola, posto a indicare la direzione che il Giappone avrebbe dovuto seguire nell'affrontare concretamente la criticità della propria situazione.

In quanto somma manifestazione di *bunmei*, peraltro, i paesi occidentali non costituivano soltanto gli esempi di una civiltà futuribile, ma erano anche «arbitri di civiltà», coloro cui spettava riconoscere l'affiliazione del Giappone al «mondo *bunmei*» come paese civilizzato, togliendo il pesante giogo di inferiorità imposto dai «trattati ineguali». Risulta dunque del tutto lecito interpretare l'adozione del *tairefuku* occidentale alla luce della centralità assunta dalla presenza euro-americana nell'orizzonte culturale nipponico, ma occorre sottolineare come essa fosse stata percepita e interiorizzata dagli «uomini di governo» giapponesi ben prima dello «sguardo occidentale» concreto e reale che i componenti dell'ambasceria Iwakura si trovarono ad affrontare una volta giunti negli Stati Uniti.

Va d'altro canto riconosciuta la rilevanza della missione Iwakura e della richiesta inoltrata d'urgenza al governo di Tōkyō nel documentare l'evoluzione del ruolo dell'interlocutore occidentale all'interno della programmazione dell'aspetto giapponese. Nei commenti di Norimasa Muragaki le reazioni/valutazioni degli occidentali sembravano essere

24. C. GLUCK, *Meiji and Modernity. From History to Theory*, in R. CAROLI (a cura di), *1868. Italia e Giappone: intrecci culturali*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2008, p. 46.

fattori del tutto trascurabili, poiché gli occidentali figuravano come «barbari». Al contrario, erano state le forme stilistiche dell'apparire americano a divenire oggetto di impietosa valutazione. Già nel corso delle spedizioni successive, di fronte al presunto fraintendimento occidentale dei propri enunciati visivi di proprietà e fierezza, alcuni legati shogunali sembrarono prendere coscienza della valutazione della controparte straniera, interrogandosi circa i contenuti di tale valutazione e i loro effetti sul corso delle interazioni sociali. Il desiderio di affiliarsi all'ambiente relazionale occidentale in qualità di soggetti sociali *tout court* rifuggendo così dall'imbarazzante qualificazione di «attrazione di richiamo» (*misemono*), portò diversi componenti delle missioni shogunali a desiderare di rivedere il proprio aspetto in aderenza ai modelli stilistici occidentali. L'operazione riguardò tuttavia singoli casi in ambiti informali o semiufficiali.

La spedizione Iwakura costituisce un'ulteriore fase nel passaggio da una formulazione d'identità come estrinsecazione autoreferenziale *ka* a una estrinsecazione di tipo contestuale, interessata a tenere in conto le possibili reazioni di un interlocutore appartenente a un «mondo» diverso. Attraverso tale missiva, difatti, i membri della missione Iwakura dimostrarono non solamente di riconoscere negli occidentali gli interlocutori deputati alla valutazione delle proprie enunciazioni d'identità, ma di volerne anticipare i contenuti per far sì che nel proprio aspetto esteriore essi potessero qualificare lo Stato giapponese come «paese civilizzato». Posti continuamente di fronte all'evidente diversità stilistica con le autorità dei paesi occidentali, per i componenti della missione Iwakura si riproponeva, in termini ancor più intensi e tangibili rispetto agli «uomini di governo a casa», il nesso tra il programma di affiliazione del Giappone al mondo *bunmei* e il corretto svolgimento delle transazioni sociali tra le due rappresentanze diplomatiche. Per riuscire a portare a buon fine le trattative, occorreva che tali transazioni fossero liberate da qualsiasi fraintendimento di sorta, anche sul piano delle apparenze. Il *taireifuku* occidentale assurgeva dunque a «forma significativa» dell'affiliazione giapponese al «mondo *bunmei*», con cui la delegazione Iwakura poteva auspicare che il proprio enunciato d'identità potesse essere riconosciuto e validato dagli occidentali. Per lo stesso motivo ma in termini opposti, Takayuki Sasaki aveva consigliato di mantenere lo stile vestimentario originario, sostenendo che l'adozione degli abiti occidentali avrebbe potuto indurre la controparte a qualificare il Giappone come un paese servile e compiacente.

Il rinnovo del guardaroba giapponese doveva comunque essere collocato nella giusta prospettiva, sottolineò nel proprio resoconto il segretario particolare di Iwakura Kunitake Kume (1839-1931). Kume aveva

salutato come un «progresso dei tempi» la sostituzione dell'*eboshi* con il cappello occidentale, che i membri dell'ambasceria avevano giustificato con il desiderio di compiacere le dame straniere.²⁵ Qualcuno tuttavia doveva essere arbitrariamente giunto alla conclusione che la rigidità dell'*eboshi* fosse segno di inciviltà, perché Kume fu costretto a precisare:

Se il rigido *eboshi* è incivile, il guardaroba occidentale contempla cappelli e colletti estremamente rigidi. Non sarà perché anche questo piace alle signore?²⁶

Kume fece seguire tale affermazione da un episodio occorso a Tsugumichi Saigō (1843-1902), fratello di Takamori, durante il suo soggiorno a New York. Alticcio e infastidito dalla scomodità degli abiti occidentali, Saigō era stato costretto a togliersi colletto, camicia e pantaloni: era dunque il vestiario occidentale a essere improntato alla rigidità, in palese antitesi con la sofficietà nei volumi di quello orientale.²⁷

Strette in corsetto e *tournure*:
le dame dell'alta società

Oltre a realizzarsi all'estero, negli spazi d'interazione tra i diplomatici giapponesi in missione e le autorità straniere, il piano di collocazione/qualificazione del Giappone Meiji come paese *bunmei* ebbe a disposizione anche «palcoscenici domestici» per poter essere posto in atto. Su tale fronte interno, il «validatore occidentale» fu costituito dalle delegazioni e dalle rappresentanze consolari, nonché dalle *élites* intellettuali e professionali straniere a servizio del governo. Come si è detto, gli occidentali vennero ammessi alla vita ufficiale e mondana locale, e fu proprio prendendo parte a cerimonie di corte, eventi pubblici, feste da ballo e ricevimenti che essi ebbero modo di entrare in contatto con l'«altro giapponese», situandolo come oggetto «significato» all'interno della propria realtà esperienziale. L'«altro giapponese» che viceversa si offriva allo sguardo e alle interpretazioni occidentali era un aggregato sociale del tutto inedito rispetto alla rappresentanza istituzionale del periodo Tokugawa. Accanto agli «uomini di governo» del regime Meiji,

25. K. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, Tōkyō, Waseda Daigaku Shuppanbu, 1934, p. 183.

26. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, p. 184.

27. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, p. 184.

infatti, fecero la loro comparsa - in tempi e modi differenti a seconda del ruolo ricoperto e della natura delle occasioni - l'imperatore, l'imperatrice e le dame dell'alta società giapponese.

Nel caso dell'imperatore, gli «uomini di governo» Meiji riuscirono piuttosto agevolmente a plasmarne la figura secondo i canoni della regalità europea. Tale operazione difatti non faceva che tradurre in altri termini gli ancestrali attributi di preminenza politica e pregnanza simbolica del sovrano giapponese già riportati in luce dalla Restaurazione. Ben più ardua risultò piuttosto la collocazione delle figure femminili nei rinnovati spazi sociali. La necessità si era presentata nel momento in cui furono introdotte in Giappone alcune pratiche sociali tipicamente occidentali, che contemplavano la presenza di determinati soggetti e l'osservanza di un preciso rituale d'interazione. Unità modulare della vita di società nei paesi euroamericani era la coppia. Uomini e donne comparivano fianco a fianco nei momenti conviviali e durante gli eventi pubblici, intrattenevano libere conversazioni nei salotti, condividevano la fruizione di spettacoli teatrali, concerti e serate danzanti. Erano a ogni modo le donne a svolgere la funzione di «sacerdotesse» nella celebrazione della «liturgia mondana». Arrivando quasi a mettere in ombra gli illustri compagni, in qualità di padrone di casa o madrine le signore erano responsabili dell'organizzazione e della conduzione di diversi eventi; se ospiti, la loro presenza ne garantiva la buona riuscita. Inoltre, in seguito alla Grande Rinuncia maschile con cui gli uomini avevano accantonato i sontuosi abiti aristocratici per adottare il sobrio rigore del completo scuro, l'abbigliamento delle dame era assurto a specchio dell'agiatazza economica di una casata, mentre la loro condotta morale veniva a rifletterne la rispettabilità.²⁸

28. L'espressione è stata coniata da John Flügel per designare il mutamento introdotto nello stile vestimentario maschile dall'affermarsi degli ideali borghesi nell'Europa post-rivoluzionaria. Secondo Flügel, a partire dalla fine del XVIII secolo gli uomini avrebbero per l'appunto rinunciato a esprimere attraverso un abbigliamento sfarzoso il proprio valore sociale, delegando tale funzione alla toeletta delle donne di famiglia. Diversi storici del costume tendono tuttavia a ridimensionare l'entità della presunta «rinuncia» evidenziando come il gusto maschile avrebbe trovato nei tessuti, nei dettagli e nelle foggie del completo giacca-gilet-pantalone un proprio spazio di sottile e raffinata espressione. J.C. FLÜGEL, *Psicologia dell'abbigliamento*, trad. it, Milano, FrancoAngeli, 2003 (1930), pp. 123-126. Nel celebre saggio analitico sui costumi e lo stile di vita della società americana di fine Ottocento, l'economista statunitense Thorstein Veblen descrisse nei seguenti termini la valenza socioantropologica della sontuosità che caratterizzava invece la *mise* delle signore: «quanto più costose e più patentemente disoccupate sono le donne della casa, tanto più utile ed efficace sarà la loro vita ai fini della rispettabilità della casa o del suo capo. Al punto che le donne non soltanto sono state richieste di testimoniare una vita agiata, ma persino di rendersi inette a ogni attività lucrosa. È qui che l'abbigliamento degli uomini riesce inferiore a quello delle donne, e c'è il suo motivo. Lo sciupio e il consumo vistosi sono stimabili

Per via dell'antitetico contrasto con la separazione di genere in vigore nelle società asiatiche, la presenza di rilievo della figura femminile nella vita pubblica dei paesi occidentali non mancò di attirare i commenti negativi dei giapponesi. Già nel 1860, Norimasa Muragaki aveva rintracciato nell'ammissione delle donne ai ricevimenti di gala l'indizio più eloquente dell'anarchia morale – e dunque dell'inciviltà – che caratterizzava gli Stati Uniti. Permettere infatti al sesso femminile, la cui esistenza era stata confinata dal pensiero confuciano nell'area più remota della casa, di prendere parte a un evento ufficiale che secondo i medesimi criteri costituiva un ambito di frequentazione unicamente maschile equivaleva difatti a sovvertire l'ordine cosmico del *ri*. Constatte tuttavia che la condivisione del medesimo spazio poteva spingersi persino al contatto fisico attraverso la pratica del ballo, e che proprio il ballo costituiva il momento culminante di molte serate occidentali, fu per i giapponesi ancor più sconcertante. Muragaki sdegnò le coppie danzanti che egli ebbe modo di osservare durante il suo periodo di missione negli Stati Uniti paragonandole a «topi ballerini».²⁹ Yukichi Fukuzawa, interprete nella stessa missione e generalmente meno intransigente di Muragaki nei giudizi sui costumi occidentali, ammise il malcelato imbarazzo dei giapponesi di fronte a tali forme di intrattenimento sociale:

In Occidente è prassi comune che dame e cavalieri si riuniscano e si esibiscano in una danza chiamata *danshingu* [*dancing*]. Quando tuttavia ci trovammo ad assistervi, non riuscimmo ad afferrarne il senso. Uomini e donne saltellavano per la stanza in maniera strana. Era uno spettacolo terribilmente buffo ma, pensando che sarebbe stato irrispettoso ridere, rimanemmo a guardare cercando di trattenerci. All'inizio fu comunque piuttosto difficile.³⁰

Anche per quanto riguarda il galateo occidentale, i giapponesi faticarono non poco a comprenderne i principi. All'arrivo della missione Iwakura nella città di San Francisco, Kunitake Kume notò con disappunto

perché segno di potenza finanziaria; la potenza finanziaria è stimabile e onorifica perché, in ultima analisi, denota successo e forza superiore [...] La semplicissima ragione di tutta questa vistosa agiatezza e questa toeletta da parte delle donne sta nel fatto che esse sono serve alle quali, nella differenziazione delle funzioni economiche, è stato affidato l'incarico di mettere in evidenza la capacità di spendere del loro padrone». T. VEBLEN, *La teoria della classe agiata*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 140-141.

29. D. KEENE, *Modern Japanese Diaries. The Japanese at Home and Abroad as Revealed Through Their Diaries*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 24.

30. Y. FUKUZAWA ET AL., *Nihonjin no jiden 1. Fukuōjiden, Amayogatari, Kōsōkon, Tōkyō, Heibonsha*, 1981, p. 77.

come gli uomini ospiti nel medesimo albergo sostenessero le proprie dame nel camminare, fare le scale, salire in carrozza e accomodarsi sulle sedie, svolgendo in altri termini i compiti che in Giappone erano solitamente assegnati alle dame di compagnia. Nel corso del loro soggiorno a San Francisco, i componenti della missione Iwakura furono invitati dai notabili della città a diverse riunioni conviviali in piedi, e Kume ebbe così la possibilità di vedere confermate le prime impressioni ricevute in albergo. Anche in quelle occasioni, erano gli invitati uomini a premurarsi di trovare un posto a sedere per le loro signore. Mentre queste ultime si accomodavano e si intrattenevano con gli altri convenuti, essi si ritiravano di buon grado a occupare i posti meno prestigiosi. In toni analoghi a quelli impiegati un decennio prima da Muragaki, Kume sentenziava avvilito: «[è] un mondo dominato dalle donne, in cui cielo e terra si sono capovolti».³¹

A differenza di Muragaki, Kume volle tuttavia sperare che tali «costumi volgari» fossero caratteristici della sola popolazione di San Francisco, principalmente composta da cercatori, faccendieri e avventurieri accorsi in California pochi decenni prima per sfruttarne i giacimenti minerari. Giunto a Washington, promettente città di funzionari, ufficiali e mercanti, Kume dovette riscontrare con amarezza come le dinamiche tra i sessi fossero rimaste pressoché invariate: durante i ricevimenti, gli uomini si incaricavano dei posti a sedere e dell'approvvigionamento di cibi e bevande; le signore, da parte loro, si accomodavano e mangiavano «con appetito, come se nulla fosse»,³² salvo poi unirsi ai propri cavalieri all'apertura delle danze. Invariato rimase di conseguenza anche il commento di Kume: «[tutto ciò] risultava ai nostri occhi una consuetudine oltremodo disdicevole, e indulgente nei confronti delle donne».³³ Poco propenso ad accettare la spiegazione fornita dagli occidentali per cui la cavalleria, nata sotto gli influssi della religione cristiana, avrebbe segnato un momento di evoluzione rispetto alla legge primitiva della forza brutta, Kume attribuiva invece l'atteggiamento di deferente cortesia maschile nei confronti dell'altro sesso all'indole della razza bianca, come del resto anche gli antichi testi cinesi avevano sostenuto.³⁴

31. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, p. 253.

32. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, p. 254.

33. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, p. 254.

34. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, p. 254. Si confronti l'opinione di Kume con quella già illustrata di Hiroyuki Katō, che considerava la galanteria occidentale nei confronti delle donne un residuo di inciviltà nel civilissimo Occidente, poiché finiva per sconfessare nei fatti il principio di uguaglianza tra i sessi.

Alcuni giapponesi arrivarono a comprendere le forme dello «stare assieme» occidentale, rilevandone gli apporti positivi allo sviluppo delle relazioni sociali. Un ricevimento privato svoltosi nella residenza dell'ex ministro agli Esteri Édouard Droyun de Lhuys (1805-1881) fornì a Eiichi Shibusawa l'opportunità di riflettere sul significato sotteso agli eventi mondani in Francia:

Amici e parenti, uomini e donne, si radunano dopo cena e trascorrono la serata conversando piacevolmente mentre gustano del tè o del vino [...] Sembra che gli alti funzionari preposti alle sezioni e agli uffici ministeriali offrano di tanto in tanto dei ricevimenti per riunire i propri subalterni e appurarne da vicino il talento, e che grazie a queste serate i rapporti si rinsaldino, e ingenti siano i benefici pubblici e privati. In Francia, le chiamano *soirées*.³⁵

Pochi giorni dopo, Shibusawa riuscì a chiarire anche lo scopo dei balli: oltre a costituire un momento di svago, le feste danzanti fornivano ai giovani e alle giovani in età da matrimonio un'occasione propizia per esaminare le doti di un potenziale partner.³⁶ Lunghi dall'essere semplici momenti di gratuita promiscuità, cene, ricevimenti, feste danzanti si collocavano dunque al crocevia tra gli ambiti di genere, il formale e l'informale, la dimensione pubblica e quella privata. Come Shibusawa ben afferrò, la vita salottiera poteva così essere frequentata e fruita opportunamente, a seconda dei casi e degli obiettivi dei singoli partecipanti.

Malgrado i «benefici pubblici e privati» della vita sociale non fossero sconosciuti ai giapponesi, essi si dimostrarono recalcitranti a legittimarvi la coppia, nonché a far proprio il principio della cavalleria. Ancora negli anni ottanta Morse aveva notato: «È solo negli ultimi anni che si sono cominciati a vedere marito e moglie camminare in pubblico fianco a fianco, e comunque solo in rari casi, da parte di [giapponesi] progressisti che approvano le usanze straniere».³⁷ La partecipazione femminile alla vita pubblica era pertanto uno degli aspetti degni di nota che i giornali non mancavano di registrare negli spazi dedicati alla cronacamondana. Descrivendo il ricevimento organizzato il 3 novembre 1880 in occasione del genetliaco imperiale, il giornale «Tōkyō nichī nichī shinbun» aveva rilevato il numero cospicuo di coppie giapponesi rispetto alla festa

35. Passo del 25 aprile 1867. E. SHIBUSAWA, SHIBUSAWA SEIEN KINEN ZAIDAN RYŪMONSHA (a cura di), *Shibusawa Eiichi denki shiryō (dai 1maki)*, Tōkyō, Shibusawa Eiichi Denki Shiryō Kankōkai, 1955, p. 477.

36. Passo del 4 maggio 1867. SHIBUSAWA, SHIBUSAWA SEIEN KINEN ZAIDAN RYŪMONSHA (a cura di), *Shibusawa Eiichi denki shiryō (dai 1maki)*, p. 490.

37. MORSE, *Japan Day By Day*, p. 314.

tenutasi per la medesima ricorrenza l'anno precedente, cui solamente gli alti funzionari avevano preso parte accompagnati dalla propria moglie.³⁸ Per quanto innaturale potesse apparire, se nella società occidentale la figura femminile compariva come estensione sociale dell'uomo, in uno scenario mondano a forte impronta internazionale come quello ricreatosi in Giappone nel periodo Meiji anche le mogli e le figlie delle personalità giapponesi si trovarono inevitabilmente rivestite della medesima valenza. La partecipazione delle donne giapponesi alla vita pubblica dell'epoca veniva dunque a costituire un'ulteriore risorsa per l'affiliazione del Giappone al «mondo *bunmei*», facendo delle loro persone ulteriori supporti corporei e sociali di cui gli «uomini di governo» Meiji poterono avvalersi per il programma *yōsōka*. Come si ricorderà, il principale ideatore di *yōsōka* al femminile fu Hirobumi Itō, che riuscì ad assicurarsene la realizzazione verso la metà degli anni ottanta grazie al credito di cui era arrivato a godere negli ambienti politici e a corte. Naturalmente, il radicale rinnovo del guardaroba femminile che Itō decise di patrocinare gli attirò non poche critiche da parte dell'*entourage* imperiale, di numerosi «uomini di governo», degli esperti occidentali, dell'opinione pubblica. Affrontando accuse e detrazioni Itō ebbe a ogni modo l'opportunità di chiarire i significati che andavano a orientare la propria personale prospettiva sul programma *yōsōka* e gli scopi che ne guidavano la realizzazione.

Significativa premessa al progetto di Itō fu la politica di occidentalizzazione mondana inaugurata nei primi anni ottanta da Kaoru Inoue, suo compagno di Restaurazione e spalla politica. A differenza dei diplomatici e dei membri al loro seguito, che si erano limitati a osservare i rapporti tra i sessi in Occidente, Inoue Kaoru ne aveva toccato *cum manu* le discrepanze rispetto al galateo di genere giapponese. Quando il governo lo inviò a Londra nel 1876, egli volle portare con sé moglie e figlia, scontrandosi già nel corso della traversata con le inderogabili norme della cavalleria occidentale. Sotto pressione per via dello sguardo censorio delle donne straniere presenti sulla nave, si era visto costretto a sorreggere la moglie Takeko (1850-1920) offrendole il braccio. Inoltre, come lamentò in una missiva inviata a Itō il 17 luglio 1876, il proprio ascendente sulla moglie andava gradualmente affievolendosi: quelle dame straniere avevano infatti preso Takeko sotto la propria ala protettrice, e si preoccupavano di impartirle i primi rudimenti del vivere all'occidentale. Inoue accolse tuttavia con favore il fatto che Takeko accettasse di assimilarne gli usi, a partire dal vestiario. Già

38. TOMITA, *Rokumeikan*, p. 138.



Figura 8. Inoue Takeko.

durante la traversata, egli aveva incoraggiato Takeko ad abbandonare la complessa acconciatura *marumage* a favore dello *chignon*; una volta scesi a terra, le impose di indossare indumenti occidentali, aiutandola talvolta persino a stringere il corsetto; quando, vinta l'iniziale avversione, Takeko sviluppò un vero e proprio interesse per la moda europea, egli ne accontentò gli onerosi capricci e le permise di acquistare abiti, cappelli e accessori *à la page* (fig. 8). Di ritorno in Giappone nel luglio del 1878, Takeko avrebbe infine portato con sé come ricordo di viaggio una macchina da cucire.³⁹

39. KONDŌ, *Rokumeikan kifujin kō*, pp. 10-37, p. 81.

Oltre alla «grammatica delle apparenze», nel corso del suo soggiorno londinese Inoue doveva aver attentamente studiato anche le consuetudini sociali locali, perché il 4 ottobre 1879 egli fu posto a capo dell'ufficio incaricato di promuovere le regole dell'etichetta straniera tra i dignitari e gli ufficiali della corte imperiale.⁴⁰ Dal mese precedente, peraltro, egli ricopriva la carica di ministro degli Esteri, posizione che gli consentì di eleggere l'osservanza del protocollo sociale occidentale a pilastro fondante della propria politica estera, facendone un primo passo concreto affinché il Giappone potesse assicurarsi la revisione dei «trattati ineguali». Il disegno di Inoue non si concretizzò tuttavia nei palazzi di governo o nelle sedi diplomatiche, bensì al Rokumeikan, l'edificio da lui voluto come luogo deputato a ospitare le ambascerie in visita nonché ricevimenti, balli, concerti e *bazar* di beneficenza. Nell'organizzazione degli eventi venne naturalmente seguito e riprodotto con meticolosa cura il complesso apparato ritualistico che ne sanciva lo svolgimento in Occidente: dalla stesura degli inviti all'orario, dalle portate dei cibi serviti al genere di musica suonata. Nel dicembre 1880 era stato inoltre pubblicato un testo su *L'etichetta dei ricevimenti nelle relazioni nazionali e internazionali (Naigai kōsai enkai reishikian)*, della cui stesura si era occupato lo stesso Inoue. L'opera offriva una panoramica della vita di società nei paesi europei e americani attraverso l'analisi descrittiva della tipologia e del calendario degli eventi, delle diverse fasi che ne regolavano lo svolgimento, dell'abbigliamento richiesto, del galateo. In termini analoghi a quelli utilizzati da Eiichi Shibusawa, ne venivano altresì illustrati i «profitti sociali». Prendendo parte a feste e riunioni conviviali, gli invitati avrebbero potuto consolidare le proprie relazioni e allacciarne di nuove. Era dunque con questo obiettivo che molti ricevimenti venivano organizzati in piedi, in quanto tale formula consentiva interazioni fluide tra un maggior numero di invitati.⁴¹

La rapida e pedissequa adozione delle forme d'interazione occidentali presentò tuttavia alcuni inconvenienti. È il caso della totale imperizia mostrata dai giapponesi nel ballo, che avrebbe potuto pregiudicare le relazioni con gli ospiti stranieri. Durante il ricevimento per il genetliaco imperiale del 1880, gli unici ad avere ballato erano state difatti le coppie occidentali. Al *gala* di inaugurazione del Rokumeikan tre anni dopo, il numero di giapponesi in grado di animare la serata danzante era rimasto

40. TOMITA, *Rokumeikan*, p. 59.

41. TOMITA, *Rokumeikan*, pp. 138-140.

piuttosto esiguo.⁴² Inoue e Itō provvidero allora a organizzare nell'estate del 1884 un corso di ballo con un insegnante «d'eccezione»: Johannes Ludwig Janson (1849-1914), docente di veterinaria all'università dell'Agricoltura a Tōkyō. A integrazione del corso, nell'autunno seguente fu fondata l'Associazione del ballo di Tōkyō (Tōkyō butōkai), che prese a riunirsi ogni lunedì al Rokumeikan. Aprirono nel frattempo altre scuole, e per un certo periodo il ballo fu inserito nei programmi scolastici degli istituti femminili *d'élite*. Nel curriculum delle abilità sociali dei giapponesi dell'epoca, il ballo divenne così una voce fondamentale: «Chi non sa ballare non sa socializzare», decretava il giornale «Jiji shinpō» in un articolo pubblicato il 28 ottobre 1884.⁴³

Nel ricreare artificialmente un habitat mondano occidentale, Inoue e Itō non si mostrarono del tutto intransigenti in fatto di abbigliamento. Secondo le indicazioni riportate sugli inviti alla festa del genetliaco imperiale, gli uomini avrebbero dovuto indossare la marsina (*enbifuku*), mentre alle signore era concessa la scelta tra la *robe décolletée*, l'abito da sera di foggia occidentale, e lo *shiroeri monpuku*, la veste a *kimono* damascata. Come si desume da diversi resoconti pubblicati sui quotidiani e dalle testimonianze degli invitati ai ricevimenti del Rokumeikan, il guardaroba di gala delle dame giapponesi includeva anche la tenuta *keiko*, composta da una lunga casacca variopinta (*uchikake*) indossata su ampi pantaloni femminili *hakama* in genere di color rosso vivo.⁴⁴

L'impulso decisivo alla diffusione dell'abbigliamento occidentale tra le donne dell'alta società giapponese si deve in realtà a un evento parallelo. Si tratta della notifica del 23 giugno 1886 con cui Hirobumi Itō, all'epoca primo ministro e ministro della Casa Imperiale, invitava l'imperatrice Haruko, le altre componenti della famiglia imperiale, le nobildonne e le mogli dei ministri, dei funzionari di nomina imperiale (*chokunin*) e degli *jakōnomashikō* a indossare «in determinate occasioni» indumenti di foggia occidentale. La notifica sarebbe apparsa il 29 giugno 1886 sulla Gazzetta ufficiale (Kanpō) n. 897. Secondo la ricostruzione effettuata dalla storica del costume Toshiko Ueki su un documento successivo, il corredo occidentale di corte previsto da Itō si componeva di quattro tipologie vestimentarie, il cui impiego veniva minuziosamente determinato

42. TOMITA, *Rokumeikan*, p. 138; KONDŌ, *Rokumeikan kifujin kō*, p. 113.

43. M. MEHL, *Dancing at the Rokumeikan. A New Role For Women?*, in H. TOMIDA, G. DANIELS (a cura di), *Japanese Women. Emerging from Subservience, 1868-1945*, Folkestone, Global Oriental, 2005, pp. 163-164.

44. TOMITA, *Rokumeikan*, pp. 144-148.

in base agli eventi cerimoniali e al rango della dama: *Manteau de cour*, l'abito da gran cerimonia dal lungo strascico; *Robe décolletée*, l'abito da sera scollato con maniche corte o senza maniche; *Robe mi-décolletée*, variazione stilistica della *Robe décolletée*; *Robe montante*, abito accollato a maniche lunghe.⁴⁵ La disposizione del 23 giugno non rappresentava un provvedimento accessorio di tenore frivolo, ma veniva piuttosto a costituirsi come il faticoso risultato di un processo avviato già nel 1880. In quell'anno, una notifica del ministero della Casa Imperiale sul codice d'abbigliamento femminile richiesto in occasione delle celebrazioni per il nuovo anno aveva consentito alle mogli delle massime cariche del ministero degli Affari esteri l'impiego dell'abito occidentale in deroga alla tenuta *keiko*, che risultava invece obbligatoria per le consorti dei funzionari *chokunin* e *jakōnomashikō*. Se la deroga veniva legittimata e quasi resa necessaria dal ruolo di rappresentanza di cui venivano a essere investite le consorti dei diplomatici e dei funzionari al ministero degli Affari esteri, per l'imperatrice, le componenti della famiglia imperiale e le dame di corte la possibilità di un cambio d'abito costituì ancora per qualche tempo un tabù inviolabile.

Pur avendo accettato l'ingente opera di trasformazione che gli «uomini di governo» avevano realizzato sulla sua figura e il suo spazio sociale, l'imperatore aveva infatti avversato con risoluta caparbietà qualsiasi tentativo di riforma che potesse risultare oltremodo invasivo delle consuetudini di vita a corte. Egli aveva respinto, ad esempio, la proposta avanzata nel 1879 da Inoue sulla possibilità di edificare il palazzo imperiale di Tōkyō in stile occidentale, facendo allestire «alla straniera» solamente le sale di rappresentanza.⁴⁶ In occasione delle solennità per il nuovo anno nel 1881, Inoue aveva inoltre richiesto che potessero essere gli occidentali i primi a presentare i propri omaggi all'imperatore. Il sovrano si era opposto ricordando che la cerimonia celebrava il legame tra l'istituzione imperiale e i sudditi, e occorreva pertanto preservarne il significato originario.⁴⁷ Egli aveva acconsentito al fatto che l'imperatrice Haruko sviluppasse un proprio profilo come «sovrana consorte»; purtuttavia, mal tollerava le relative norme di etichetta che gli imponevano di fare il suo ingresso a braccetto con Haruko nelle pubbliche occasioni.

45. T. UEKI, *Meiji, Taishō, Shōwa senzenki ni okeru kyūteifuku. Joshi no yōfuku ni tuite*, «Nihon fukushoku gakkaiishi», 15, 1996, p. 58; K. KAGEHIRA ET AL., *Nihon ni okeru joshi yōshiki reisō no henshen*, «Kyōritsu joshi daigaku (kaseigakubu) kiyō», 26, 1980, pp. 87-110.

46. Y. OSAKABE, *Rokumeikan jidai to joshi no yōsōka. Kyūchū ni okeru joshi yōsōka wo chūshin toshite*, «Fūzokushigaku», 23, 2003, p. 35.

47. KEENE, *Emperor of Japan*, p. 344.

La scrittrice e geografa Eliza Scidmore (1856-1928) colse tutta la complessità e la pregnanza di quest'ultima operazione:

Ai ciambellani di corte occorsero mesi di impegno per combinare l'apparizione congiunta dell'imperatore e dell'imperatrice, per conciliare le richieste dei rispettivi seguiti in termini di rango e precedenza, e armonizzare i principi cavallereschi occidentali di deferenza verso le donne con la scarsa considerazione orientale. Quando, nel giorno della proclamazione della nuova costituzione (11 febbraio 1890), l'imperatore e l'imperatrice viaggiarono fianco a fianco nella stessa carrozza per le strade di Tokio, e quando, quella sera stessa, egli le offrì il braccio per condurla alla poltrona nel salone da pranzo, si aprì una nuova era nella storia del Giappone.⁴⁸

Nel momento in cui si pose, infine, la questione della nomina di Hirobumi Itō a ministro della Casa Imperiale in sostituzione dell'uscente Sanetsune Tokudaiji (1840-1919), fu per l'appunto la nota esterofilia di Itō a destare qualche perplessità negli ambienti imperiali.⁴⁹ Sanetomi Sanjō, Gran ministro del Consiglio di Stato (*dajōdaijin*) e il principe Taruhito Arisugawa (1835-1895), ministro della Sinistra (*sadaijin*), decisero di soprassedere sul «neo politico» di Itō di fronte alla constatazione che, al momento, egli fosse l'unica personalità di governo idonea a ricoprire la carica. L'imperatore invece nutriva ancora qualche riserva, come confidò a Nagazane Motoda:

Noi guardiamo con favore al fatto che Itō diventi ministro della Casa Imperiale. Tuttavia, egli mostra una certa propensione all'Occidente, per cui di certo egli introdurrà delle riforme a corte che potrebbero venire a interessare anche l'abbigliamento di Sua Altezza [l'imperatrice] e delle dame. Occorre dunque che ci preoccupiamo anzitempo dell'imbarazzo che ciò potrebbe causare.

Motoda cercò di tranquillizzarlo:

Nelle sue intenzioni, Itō pone sopra ogni altra cosa il rispetto della casata imperiale. Qualora la riforma dovesse interessare Sua Altezza l'imperatrice e le dame, Sua Altezza potrà esprimere il proprio dissenso in merito.⁵⁰

48. SCIDMORE, *Jinrikisha Days in Japan*, p. 114.

49. Il ministero della Casa Imperiale era uno degli otto dicasteri del sistema governativo ideato nel periodo Nara, che fu reintrodotta con il sistema Dajōkan nel 1869. Tra i compiti precipui del ministero della Casa Imperiale vi era la gestione della vita di corte, dagli aspetti strutturali (retribuzione per i dignitari, assunzione dei servitori, promozioni) a quelli più concreti (approvvigionamento di viveri, abbigliamento, manutenzione del palazzo).

50. MOTODA ET AL. (a cura di), *Motoda Nagazane monjo (dai 1 kan)*, pp. 209-210.

Quasi a voler confermare i timori del sovrano giapponese, una volta assunta la carica di ministro alla Casa Imperiale nel 1884, Hirobumi Itō prese a negoziare con Nagazane Motoda il rinnovo del guardaroba dell'imperatrice, pur tuttavia senza raggiungere l'ambito risultato. Egli dovette pertanto correggere il tiro: confermò il *keiko* - nelle rispettive varianti di rango e stagione - come tenuta ufficiale per le dame ammesse a corte, ma riuscì comunque nel settembre 1884 a introdurre l'abito occidentale come tenuta opzionale per le consorti dei funzionari di nomina imperiale (*chokunin*), estendendo tale possibilità a quelle dei funzionari di approvazione imperiale (*sōnin*) nel novembre dello stesso anno. L'anno successivo, Itō venne a ricoprire anche la carica di primo ministro nel primo governo di gabinetto giapponese: la sua rapida e progressiva ascesa politica costituiva un segnale inequivocabile di apertura da parte della corte. Itō proseguì dunque con rinnovata lena a conquistare la stima del sovrano e di Motoda, mostrando ai due deferenza e considerazione sul piano personale più che imporre loro la propria autorità politica.

Pur riconoscendogli un certo spessore come uomo di governo, Nagazane Motoda rimaneva uno dei più fieri oppositori di Itō in quanto, si ricorderà, quest'ultimo aveva abolito pochi anni prima il gruppo dei consiglieri *jiho* cui anche Motoda apparteneva. Itō si mostrò a ogni modo indulgente nelle occasioni in cui Motoda, contravvenendo alle disposizioni vestimentarie in vigore negli ambiti di governo, si presentava in abiti giapponesi, e accolse senza opporre obiezione alcuna le giustificazioni - principalmente l'età avanzata - addotte da quest'ultimo.⁵¹ Con l'imperatore Itō puntò a instaurare un rapporto di fiducia esclusiva, obiettivo che richiese un significativo cambio di prospettiva: se all'inizio della propria carriera Itō era intervenuto a ricomporre le frizioni tra l'imperatore e la classe politica facendosi portavoce delle ragioni degli «uomini di governo», dopo la costituzione del primo governo di gabinetto nel 1885 egli iniziò a prendere le parti del sovrano.⁵² A tal riguardo, lo studioso di storia politica Kazuto Sakamoto ricorda due episodi particolarmente rappresentativi. Nel primo, avvenuto agli inizi del marzo 1886, Itō sarebbe intervenuto duramente contro Inoue sulle ripetute modifiche apportate dal ministero degli Affari esteri al calendario degli incontri fra l'imperatore e gli ambasciatori di Germania e Francia. Mentre Inoue sottostava alle volubili richieste dei diplomatici stranieri in vista della riunione per la

51. OSAKABE, *Rokumeikan jidai to joshi no yōsōka*, pp. 36-37.

52. SAKAMOTO, *Itō Hirobumi to Meiji kokka keisei*, p. 166.

revisione dei «trattati ineguali» che si sarebbe tenuta il successivo primo maggio, Itō sottolineò con decisione la necessità di tenere in debito conto la persona dell'imperatore. Una decina di giorni più tardi fu richiesto all'imperatore di presenziare alla cerimonia per il varo della corvetta Musashi, invito che il sovrano declinò adducendo motivi di salute. Il ministro della Marina Tsugumichi Saigō interpellò a tal proposito Kaoru Inoue, che a sua volta si rivolse a Itō affinché convincesse il sovrano ad assicurare la sua presenza alla cerimonia: quest'ultimo accolse invece le ragioni dell'imperatore.⁵³

I risultati della politica diplomatica di Itō non si fecero attendere: pur mantenendo in uso la tenuta *keiko* per alcune cerimonie, con la notifica del 23 giugno 1886 Itō Hirobumi poté infine coinvolgere anche l'imperatrice nel programma *yōsōka* (fig. 9).⁵⁴ Come si desume dalla fitta corrispondenza intrattenuta con il Sommo dignitario dell'imperatrice (*kōgōgū taifu*) Keizō Kagawa (1841-1915) e l'allora sottosegretario agli Esteri e compagno di Chōshū Shūzō Aoki (1844-1914), Itō si incaricò

personalmente anche dell'effettiva realizzazione di tale programma, seguendone con grande cura gli aspetti e le fasi: dalla scelta degli *ateliers* alle pratiche di ordinazione, dalla tipologia dei capi alla somma da destinare per la loro confezione.⁵⁵ A tal proposito, Itō volle essere estremamente prodigo: in una missiva inviata a Kagawa il 25 luglio 1886, Itō preventivava per l'intero guardaroba imperiale una spesa di 1.230.000 yen, di poco inferiore al costo di edificazione del Rokumeikan (1.800.000 yen).⁵⁶



Figura 9. L'imperatrice Haruko, 1888.

53. SAKAMOTO, *Itō Hirobumi to Meiji kokka keisei*, pp. 166-169.

54. OSAKABE, *Rokumeikan jidai to joshi no yōsōka*, p. 38.

55. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, pp. 120-121; UEKI, *Meiji, Taishō, Shōwa senzenki ni okeru kyūteifuku*, p. 56.

56. UEKI, *Meiji, Taishō, Shōwa senzenki ni okeru kyūteifuku*, p. 56.

Per quanto riguarda la realizzazione del corredo, Itō si affidò prevalentemente a sartorie tedesche, una scelta giustificata dal ruolo di primo piano che la Germania prussiana aveva assunto come modello per la politica di modernizzazione intrapresa dagli «uomini di governo» Meiji.⁵⁷ Per via della sacralità che ammantava le persone dei membri della famiglia imperiale, i *couturiers* tedeschi furono tuttavia costretti a impiegare i tessuti prodotti da alcuni laboratori tessili di Nishijin a Kyōto, specializzati da secoli nella tessitura di stoffe d'uso regale. Trovando i motivi importanti e i colori vivaci delle stoffe giapponesi poco indicati alla realizzazione degli abiti richiesti, essi provvidero a inviare a Kyōto dei campioni di tessuto, affinché gli artigiani giapponesi potessero riprodurli.⁵⁸ Sulla scelta di tale procedura influì probabilmente anche il volere dell'imperatrice, che aveva sottolineato la necessità di impiegare i tessuti di produzione nazionale per far sì che l'attività sartoriale potesse contribuire allo sviluppo economico del paese. Come nota Ueki, la situazione venne curiosamente a invertirsi verso la fine del periodo Meiji, quando la confezione degli indumenti imperiali prese ad essere realizzata *in loco* con tessuti d'importazione.⁵⁹ A impreziosire la toeletta imperiale vennero acquistati anche gioielli e monili di inestimabile valore: stando alla testimonianza di Mary Fraser, i diamanti taglio riviera al collo della sovrana giapponese superavano in purezza quelli posseduti dall'imperatrice Elisabetta d'Austria.⁶⁰

L'imperatrice Haruko non si limitò a fare sfoggio del nuovo guardaroba. Mostrando di riconoscere negli intenti di Itō quella devozione alla causa nazionale che già Motoda gli aveva riconosciuto,⁶¹ l'imperatrice decise di appoggiarne pubblicamente il progetto stilistico mediante la stesura dell'Opinione sul sistema degli abiti femminili (Oboshimeshisho), che il 17 gennaio 1887 venne inviata dal ministero della Casa imperiale ai ministri, ai funzionari *chokunin* e ai nobili, e che fu ripresa nei giorni

57. A ogni modo, sembra che alcuni capi di vestiario fossero stati ordinati in Francia. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, p. 120.

58. SCIDMORE, *Jinrikisha days in Japan*, pp. 257-258; O. MOHL von, *Doitsu kizoku no Meiji kyūteiki*, Nihongo yaku, Tōkyō, Shjūjinbutsu ōraisha, 1988 (1904), p. 113.

59. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, pp. 124-125.

60. FRASER, CORTAZZI, *A Diplomat's Wife in Japan*, p. 125.

61. L'imperatrice aveva dedicato a Itō il seguente componimento poetico: «Le divinità celesti | conoscono | di servire il sovrano | sinceramente | il tuo animo». WAKAKUWA, *Kōgō no shōzō*, p. 77.

successivi dalle maggiori testate giornalistiche.⁶² In apertura al documento, l'imperatrice cercava di attenuare la straordinarietà con cui veniva a connotarsi *yōsōka* definendo il fenomeno uno dei numerosi mutamenti che avevano costellato e scandito l'evoluzione dell'abbigliamento giapponese fin dai tempi più antichi, ma che in ogni caso non sconfessava le forme stilistiche giapponesi. Al contrario, essendo composti da corpetto e gonna, gli abiti occidentali femminili si ponevano in termini di continuità sartoriale con lo stile casacca-gonna in uso in Giappone ancor prima che si diffondesse la veste unica *kosode*. Come si è appena menzionato, l'imperatrice non mancò di sottolineare anche i vantaggi sul fronte economico e tecnico che sarebbero potuti derivare nel caso in cui la confezione di abiti occidentali avesse impiegato tessuti di produzione giapponese:

Se si farà buon uso dei prodotti nazionali, le tecniche manifatturiere miglioreranno e si faranno progredire le arti. Molti saranno inoltre i profitti per l'industria e il commercio: in questo modo, gli effetti non si limiteranno alla sola produzione di abiti, ma si estenderanno anche ad altri ambiti.⁶³

Fu soprattutto tramite la propria figura abbigliata che la sovrana giapponese provvide a offrire un contributo determinante al programma di Itō. Mentre la stampa celebrava la *mise* all'occidentale con cui essa intervenne alla cerimonia per il nuovo anno del gennaio 1887 definendola un contributo al progresso del Giappone, l'imperatrice si preparava a diffondere tale innovazione stilistica sul territorio nazionale con la visita ufficiale che l'avrebbe di lì a poco condotta nell'area occidentale del paese. Già negli ultimi mesi del 1886, in ogni caso, l'abbigliamento occidentale femminile aveva fatto il suo ingresso nel circuito commerciale nipponico.⁶⁴ «In concomitanza con l'avanzamento della società»,⁶⁵ il 1 ottobre 1886 lo storico emporio Shirokiya aveva annunciato l'inaugurazione di un reparto di confezioni sartoriali con manodopera specializzata. L'emporio aveva inoltre stretto un accordo commerciale con una *trading company* inglese per l'importazione di cappelli francesi, scarpe

62. All'epoca si ipotizzò tuttavia che il testo fosse stato redatto su espressa richiesta di Itō per ottenere la revisione dei trattati. SCIDMORE, *Jinrikisha Days in Japan*, p. 120.

63. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, p. 119.

64. Secondo un articolo riportato sul n. 35 della rivista «Jogaku zasshi» il 15 settembre 1886. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, p. 117.

65. L'espressione virgolettata è tratta dal testo pubblicitario di Shirokiya. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, pp. 117-118; TOMITA, *Rokumeikan*, p. 151.

tedesche, corsetti italiani, nastri inglesi e pizzi spagnoli. Al ballo per il genetliaco imperiale svoltosi un mese più tardi, si registrò il primato delle *silhouettes* in corsetto e *tournure*, accompagnato dall'improvviso calo delle *mises* giapponesi.⁶⁶

Secondo le ricostruzioni e le testimonianze dell'epoca, le dame giapponesi vissero con ambivalenza il cambio di ruolo e di guardaroba che le coinvolse. In particolare per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, sembra che esse soffrissero la costrizione del bustino e delle scarpe chiuse, oltre a provare un certo imbarazzo nel presentarsi in abiti percepiti come estranei. Alcuni mariti sembravano peraltro non perdere occasione di rimarcare la scarsa avvenenza delle loro dame abbigliate all'occidentale.⁶⁷ Eppure, la diffusione della moda d'oltreoceano documentata dalla stampa nella seconda metà degli anni ottanta e il raffinato gusto sviluppato da alcune dame giapponesi – riconosciuto dagli stessi stranieri – sembra indicare che vestirsi all'occidentale, oltre a essere un obbligo sociale, poteva divenire anche una piacevole esperienza estetica.

Il successo ottenuto da Itō e Inoue con *yōsōka* era tuttavia parziale: numerose, caustiche e incalzanti, le critiche all'occidentalizzazione della vita sociale giapponese e delle apparenze femminili si erano nel frattempo rafforzate, trovando via via nuovi spunti per alimentarsi. In primo luogo, la vita mondana di stampo occidentale riprodotta da Inoue pungolava la mai sopita avversione giapponese alla libera interazione di genere come espressione di anarchia morale. Oltre a riportare la cronaca dei fastosi ricevimenti tenutisi al Rokumeikan o nelle dimore private delle personalità dell'epoca, numerosi giornali e riviste non mancarono infatti di rilevare gli influssi perniciosi che tali situazioni di promiscuità avrebbero potuto esercitare sulla verecondia delle fanciulle giapponesi.⁶⁸ Un articolo comparso sul giornale «Hōchi shinbun» suggeriva di effettuare una selezione «secondo decoro» della tipologia di eventi da proporre e di favorire per il momento solamente riunioni di natura conviviale procrastinando l'introduzione di feste danzanti. Per la rivista «Kokumin no tomo», rivestire «di nuovo» le donne giapponesi o far loro acquisire determinate competenze, come la conversazione con l'altro sesso o la perizia nel ballo, avrebbe contribuito a «gettare fuoco sul fuoco» sulla loro inesperienza relazionale, accentuandola.⁶⁹

66. TOMITA, *Rokumeikan*, p. 151.

67. FRASER, CORTAZZI, *A Diplomat's Wife in Japan*, p. 21; p. 244.

68. MEHL, *Dancing at the Rokumeikan*, p. 166.

69. KONDŌ, *Rokumeikan kifujin kō*, p. 198.



Figura 10. Toda Kiwako.

Quasi a voler trovare conferma alla lascivia morale solleticata dalle *soirées* all'occidentale, presero a circolare alcune indiscrezioni in merito a un episodio occorso il 20 aprile 1887 durante un ballo in maschera nella residenza di Itō, secondo cui il primo ministro avrebbe tentato di insidiare Kiwako Toda (1857-1936), seconda figlia di Tomomi Iwakura e moglie di Ujitaka Toda (1854-1936), ex signore dello *han* di Ōgaki. Il fatto non venne mai accertato o verificato. Fu tuttavia riportata la notizia di un'avvenente fanciulla in abiti occidentali che, scalza e con i capelli scompigliati, avrebbe preso in tutta fretta un risciò dirigendosi verso Surugadai, un quartiere altolocalo della capitale. Ciò fu sufficiente a ricondurre a Kiwako Toda (fig. 10), una delle protago-

niste più eleganti delle serate al Rokumeikan di cui già si mormorava una *liaison* amorosa con Itō.⁷⁰

I detrattori delle misure di Itō e Inoue puntualizzavano altresì come il turpe intreccio tra la vita mondana all'occidentale, il mutamento del ruolo sociale femminile e la diffusione contagiosa di pratiche immorali era stato favorito dai sospetti trascorsi di alcune delle rappresentanti dell'alta società giapponese – a partire dalla moglie dello stesso Itō –, che molti dicevano essere state a servizio presso case da tè o squallidi postriboli. Secondo i benpensanti, la disdicevole maestria nel gestire i rapporti di genere che esse avrebbero sviluppato «per mestiere» le aveva agevolate nell'assimilare prestamente i significati e le prospettive della «dama salottiera» occidentale, laddove le nobili di antica schiatta o le donne di origine samuraica avevano incontrato legittime difficoltà nel piegare il decoro confuciano alle necessità imposte dalle nuove pratiche sociali. Commentando la partecipazione delle mogli degli alti funzionari di governo alle solennità per il nuovo anno, Sasaki Takayuki puntualizzava che, sebbene la partecipazione femminile alla vita pubblica fosse pratica comune nella civiltà occidentale, in Occidente non sarebbe mai stato consentito ad ex prostitute di mescolarsi con individui appartenenti a classi sociali elevate. Nel periodo Meiji, invece, non solo donne di facili costumi potevano divenire spose legittime delle massime cariche dello Stato ma, grazie allo *status* conquistato, venivano persino ricevute dall'imperatore.⁷¹

Gli stessi «uomini di governo» faticavano a ricondurre le esuberanti misure di occidentalizzazione poste in atto da Itō e Inoue all'urgente gravità della revisione dei «trattati ineguali». Nel corso del 1887, l'ex consigliere Kaishū Katsu e il ministro dell'Agricoltura Takeki Tani (1837-1911) avevano presentato in due documenti distinti le medesime rimostranze verso il coinvolgimento attivo del governo nell'organizzazione di eventi mondani, che non potevano certo essere considerati come misure dotate di un'effettiva efficacia diplomatica o destinate a ricevere un serio riscontro politico.⁷² La stravaganza della politica di occidentalizzazione nutrì viceversa la fantasia della satira: in una vignetta di Kiyochika Kobayashi (1847-1915) intitolata *Indaffarati con gli spettacoli di scimmie* (*Saru gekikai no hangeki*), Itō e Inoue comparivano nelle vesti di amma-

70. NIHON FŪZOKUSHI GAKKAI (a cura di), *Shiryō ga kataru Meiji no Tōkyō hyaku banashi*, p. 90.

71. KEENE, *Emperor of Japan*, pp. 343-344.

72. KUNAICHŌ (a cura di), *Meiji tennōki* (vol. 6), Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1971, pp. 733-734.



Figura 11. Kiyochika Kobayashi, *Indaffarati con gli spettacoli di scimmie (Saru gekikai no hangeki)*, 29 gennaio 1887.

Figura 12. George Bigot, *Dama e gentiluomo che frequentano la mondanità (Shakōkai ni deiri suru shinshi shukujo)*, «Tobae», 6, 10 maggio 1887.

estratori di un gruppetto di scimmiette danzanti abbigliate all'occidentale (fig. 11). Un'analogia metafora visiva venne utilizzata anche dall'illustratore francese Bigot, che ricorse all'immagine delle scimmie in abiti occidentali (fig. 12) per rappresentare il carattere grottesco della pedissequa imitazione giapponese dei modelli stranieri, definita per l'appunto «scimmiottamento» (*sarumane*).⁷³ Del resto, negli anni in cui infuriava – nei paesi occidentali come in Giappone – la polemica contro la forzata e artificiosa costruzione della *silhouette* femminile attraverso l'utilizzo di corsetto e crinolina, abiti ampi e scarpe strette, la vorace adozione delle forme stilistiche occidentali da parte giapponese appariva un atto ancor più insensato.⁷⁴



73. ISHII, *Gaikokujin no manako, Nihonjin no yōsō*, pp. 1-14.

74. Trent'anni dopo gli scandalosi pantaloni con cui Amelia Bloomer (1818-1894) aveva cercato di ovviare alla scomodità della crinolina nel 1851, numerose società e movimenti erano nati in Europa (The Rational Dress Society e National Health Society in Inghilterra, Reformkleidung in Germania) con l'obiettivo di «promuovere l'adozione, nel rispetto del

Tra i detrattori della politica di *yōsōka* al femminile figurarono anche alcuni illustri consulenti stranieri i quali, in virtù del ruolo rivestito all'interno delle strutture istituzionali dello Stato Meiji, ebbero occasione di rivolgersi direttamente a Itō muovendogli le proprie obiezioni in merito. Avvicinava la questione da un punto di vista igienico-sanitario il tedesco Erwin Bälz (1849-1913), futuro archiatra della famiglia imperiale e docente presso l'Università di medicina a Tōkyō. Bälz stesso si era premurato di far conoscere in Giappone i possibili danni fisici – malformazioni e sterilità – provocati dal bustino, oltre a sottolineare l'estraneità del vestiario occidentale al contesto giapponese. Alle osservazioni di Bälz, Itō oppose:

Signor Bälz, Voi non intendete le istanze della politica ad alti livelli. Ciò che dite potrà anche corrispondere al vero; pur tuttavia, quando le nostre donne si mostrano nei loro abiti giapponesi, non vengono trattate come esseri umani bensì come ninnoli o bamboline.⁷⁵

Il barone Ottmar von Mohl (1846-1922), consulente del ministero della Casa Imperiale tra il 1887 e il 1889, fu invece uno strenuo difensore della bellezza degli antichi abiti di corte, bellezza che egli vedeva ingiustamente barattata con la banalità dello stile occidentale. Nel 1887, anno in cui prese servizio, il provvedimento che imponeva all'imperatrice e alle nobildonne il cambio di guardaroba era in vigore da circa un anno, e von Mohl non aveva potuto che constatare con amarezza:

I costumi di corte [giapponesi] costituiscono a palazzo una parte di storia, e hanno rappresentato per le donne la domestichezza dei movimenti, un'amabile consuetudine. Belli come dipinti, quei costumi sono stati eliminati da un proclama imperiale che li ha voluti sostituire con l'invero ordinario abbigliamento occidentale.⁷⁶

L'opinione era condivisa anche da Eliza Scidmore, che ricordava come la presenza dell'imperatrice e delle dame al seguito avvolte nei loro costumi rendesse le cerimonie di palazzo «meravigliosamente pittoresche e così tipicamente giapponesi».⁷⁷

gusto e della convenienza individuale, di uno stile di abbigliamento basato sulla considerazione di salute, *comfort* e bellezza, e deprecare i continui cambiamenti di moda, che non possono essere raccomandabili in nessuno di questi campi». Dalla dichiarazione programmatica della Rational Dress Society, cit. in E. MORINI, *Storia della moda. XVIII-XX secolo*, Milano, Skira, 2000, p. 142.

75. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, p. 125.

76. MOHL, *Doitsu kizoku no Meiji kyūteiki*, p. 35.

77. SCIDMORE, *Jinrikisha Days in Japan*, p. 116.

Malgrado Itō avesse pazientemente conquistato il beneplacito imperiale in merito, rimanevano nutrite le file degli scettici, *in primis* Keizō Kagawa e, negli ambienti diplomatici stranieri, il console tedesco. Il barone von Mohl decise di farsi portavoce di tali perplessità e di confrontarsi direttamente con Itō. Mohl doveva probabilmente intuire le motivazioni politiche sottese al programma *yōsōka*, ma tentò di contrapporvi il caso delle corti europee che ancora impiegavano i costumi tradizionali (San Pietroburgo, Budapest, Bucarest), ad implicare che l'aderenza a modelli sartoriali autoctoni non costituiva certo una dimostrazione di arretratezza rispetto ai paesi euroamericani. Anche in questo caso, Itō fu irremovibile. Secondo il racconto di Mohl,

egli [Itō] disse che in quei paesi il medioevo era stato superato da più tempo rispetto al Giappone, e che più in là negli anni si sarebbe potuti tornare ai costumi tradizionali. Al momento tuttavia egli aveva stabilito che gli abiti di rappresentanza delle dame a corte fossero rigorosamente in stile occidentale.⁷⁸

In linea con quanto già riscontrato nel caso dell'adozione del *taireifuku* occidentale sollecitata dalla missione Iwakura, i chiarimenti forniti da Itō a Bälz e von Mohl offrono un'ulteriore conferma della lucida consapevolezza mostrata da alcuni «uomini di governo» Meiji sulla natura contestuale e relazionale del programma di enunciazione d'identità tramite *yōsōka*. Come alcuni membri della missione Iwakura, difatti, anche Itō progettava l'affiliazione giapponese al mondo *bunmei* non tanto sul terreno impersonale e astratto della politica bensì in uno scenario relazionale vivido, composto dall'intrecciarsi e dal sovrapporsi di numerose microinterazioni – pratiche di transazione culturale attraverso apparenze, parole, atti. In tale prospettiva, si è visto, del tutto appropriata era apparsa la richiesta da parte della missione Iwakura di una tenuta adatta a stabilire un contatto con l'interlocutore occidentale. Dieci anni più tardi e in un contesto sociale domestico, in cui le transazioni tra le due parti si estendevano a includere le mogli e le figlie della rappresentanza locale, soggetti «risignificati» nello spazio sociale giapponese secondo i criteri occidentali, l'adozione di corsetto e *tournure* veniva a legittimarsi come una questione politica «ad alti livelli».

Il fatto che le donne giapponesi vestite nei loro abiti usuali venissero viste come «ninnoli» graziosi non era dunque agli occhi di Itō un dettaglio marginale, meno ancora una problematica irrilevante rispetto alle questioni di politica estera. Il trattamento riservato alle donne giappone-

78. MOHL, *Doitsu kizoku no Meiji kyūteiki*, p. 112.

si dagli stranieri si costituiva piuttosto come un'ulteriore «forma significativa» che, analogamente ai «trattati ineguali» in ambito diplomatico, traduceva la collocazione/qualificazione del Giappone come paese inferiore. Laddove molti «uomini di governo» si erano dedicati alla ricerca di modi e strategie per adeguare lo Stato giapponese ai parametri dei paesi euroamericani, Itō e Inoue sembravano considerare l'azione politico-diplomatica condizione necessaria ma non sufficiente per poter essere ascritti al «mondo *bunmei*». Al tavolo delle trattative il paese sarebbe stato ammesso soprattutto attraverso la padronanza, da parte dei suoi rappresentanti, delle forme d'interazione visive e comportamentali del repertorio occidentale. Lungi dal poter essere considerata una parodia «scimmiesca» di una pratica straniera, *yōsōka* veniva a costituire il lasciapassare visivo che avrebbe consentito al Giappone di incamminarsi sulla via del progresso *bunmei*. Come è stato più volte ricordato, erano i paesi occidentali a illuminare il percorso, e certamente dalla loro luce il Giappone non poteva prescindere nel suo personale viaggio verso la civiltà. Ciò non significava tuttavia camminare sempre «all'ombra delle grandi potenze»: nella sua risposta a Mohl, lo stesso Itō mostrava di non rinnegare le precedenti fogge vestimentarie e di non escludere che, una volta raggiunta la meta *bunmei*, il Giappone potesse rispolverare il proprio guardaroba.

L'ortopedia delle apparenze comuni

Sebbene con modalità differenti rispetto a quanto illustrato finora, un altro elemento inserito all'interno del programma di riconfigurazione delle apparenze in termini *bunmei* fu la popolazione giapponese. Come si è già avuto modo di precisare, data la matrice squisitamente governativa del fenomeno *yōsōka*, i giapponesi esclusi dall'esercizio di funzioni pubbliche rimasero per buona parte esclusi anche dal cambio d'abito imposto «dall'alto». Nell'ambito della formulazione di enunciati intesi a presentare alle potenze occidentali la civilizzazione giapponese, del resto, le persone comuni non erano rivestite di quella rilevanza che in qualità di rappresentanti del regime Meiji ammantava invece la coppia imperiale, i delegati diplomatici, i funzionari e le dame dell'alta società. Considerati dalla prospettiva degli «uomini di governo», i giapponesi costituivano comunque il corpo collettivo che sostanzialmente sul piano della realtà tangibile quel «Giappone» di cui essi erano responsabili, e venivano di conseguenza ad assumere una duplice cospicua valenza. Oltre a essere la spia che al di là delle curate e preordinate rappresentazioni governative di *bunmei* avrebbe potuto segnalare agli occidentali il grado

di civiltà effettivamente raggiunto dal Giappone, il popolo nipponico rappresentava il soggetto su cui si esercitava il potere del regime Meiji e che ne garantiva al contempo l'esistenza e la legittimità. Del tutto fisiologica era dunque l'esigenza avvertita dagli «uomini di governo» di plasmare quel corpo collettivo secondo la propria concezione di soggetto governato. L'operazione venne condotta a partire dagli anni settanta attraverso una serie di norme rivolte alla popolazione comune e primariamente dirette a regolarne la vita quotidiana, le usanze, l'*habitus* corporeo.

Tali provvedimenti si inseriscono in un filone legislativo inaugurato già nel 1869 al fine di garantire la coesione sociale nella delicata fase di transizione dal sistema amministrativo feudale Tokugawa a quello centralizzato dello Stato Meiji. Si tratta delle normative denominate *Seihō*, promulgate tra il 1869 e il 1873 in concomitanza con le febbrili operazioni per la configurazione del nuovo Stato Meiji: la restituzione all'imperatore dei registri fondiari (1869), l'abolizione dei feudi *han* e la suddivisione del territorio in province (1871), la riforma del sistema educativo (1872), la coscrizione obbligatoria (1873). Nella situazione di instabilità che gli «uomini di governo» Meiji avevano deliberatamente indotto smantellando l'armatura politico-amministrativa dello shogunato, occorreva mantenere stabile l'architettura relazionale regime di governo - soggetti governati.⁷⁹ Per questo motivo, le leggi promulgate all'alba del periodo Meiji riproposero i principi etico-normativi già presenti nella letteratura giuridica Tokugawa e nel sistema valoriale dei giapponesi comuni: la preservazione dello spirito di collaborazione e di mutua sorveglianza attraverso il sistema dei «gruppi di villaggio» (*goningumi*);⁸⁰ lo svolgimento di attività lavorative rispettabili senza ricorso a pratiche illecite o lucrose;⁸¹ il mantenimento di uno stile di vita sobrio e frugale, adeguato alla propria condizione; la cura, la preservazione e l'incremento delle risorse naturali ed economiche del territorio. Si era tuttavia

79. K. HARUTA, *Ishiki kai-i jōrei no kenkyū. Bunmei kaika to shomin seikatsu no sōkoku*, «Beppu daigaku tanki daigakubu kiyō», 13, 1994, pp. 35-36.

80. Il sistema *goningumi* era stato originariamente concepito da Hideyoshi Toyotomi verso la fine del XVI secolo, ma venne ripreso durante il successivo periodo Tokugawa come misura atta a garantire la stabilità sociale evitando di ricorrere al massivo impiego delle forze di polizia. Il sistema *goningumi* prevedeva infatti la suddivisione delle popolazioni dei villaggi rurali – non infrequenti erano a ogni modo i casi di *goningumi* samuraiche o urbane – in aggregati di cinque famiglie collettivamente responsabili per la condotta dei loro membri.

81. Nel caso dei contadini le attività illegittime comprendevano anche il commercio: era questo il retaggio del pensiero confuciano secondo cui il contadino che vi si fosse dedicato non solo avrebbe deviato dal proprio percorso destinico, ma avrebbe introdotto all'interno della propria comunità un elemento disfunzionale.

pienamente consapevoli che la legislazione della nuova epoca Meiji non avrebbe potuto limitarsi a contenere le potenziali pulsioni disgreganti o le istanze contrarie alla strutturazione dello Stato nazionale, ma avrebbe dovuto trasferire nel repertorio interpretativo in dotazione ai giapponesi i valori stessi cui era improntata tale strutturazione: i parametri *bunmei* di concezione governativa.

Le Normative di proibizione (Kinrei) che vennero emanate a partire dal 1872 a integrazione del sistema normativo in vigore, non ne condivisero infatti l'orientamento conservatore. Articolate lungo le due coordinate dell'interdizione di divertimenti immorali (tra cui figuravano la danza e il teatro, anche nelle forme performative di natura religiosa) e la correzione di alcune pratiche comportamentali nello spazio pubblico (divieto di urinare, defecare e mostrarsi nudi), esse reinterpretarono e significarono in ottica *bunmei* le consuetudini esistenti al fine di promuovere la diffusione di buoni costumi e la creazione di una «popolazione civilizzata» (*kaika no minkan*). Così, dissipare il proprio tempo nelle danze *obon* divenne «una pratica riprovevole e incivile» (*fukaika no rōshū*);⁸² i festival popolari, si redarguiva, fornivano a scommettitori e donne di malaffare l'occasione propizia per riunirsi nelle cittadine e nei villaggi attendando con la loro sola presenza all'integrità economica e morale degli aggregati familiari;⁸³ la nudità e l'espletazione di bisogni corporei in pubblico venivano definitivamente squalificate come «abitudini da selvaggi» (*yaban no fūshū*).⁸⁴

In concomitanza con le Normative di proibizione, l'8 novembre 1872 fu emanata dal governatore provinciale di Tōkyō Ichiō Ōkubo (1817-1888) l'Ordinanza sulle infrazioni e le mancanze (Ishiki kai-i jōrei), seguita il 19 luglio dell'anno successivo dall'Ordinanza nazionale sulle infrazioni e le mancanze (Kakuchihō ishiki kai-i jōrei), sua propaggine normativa che sarebbe dovuta servire da paradigma per analoghi provvedimenti su tutto il territorio nazionale.⁸⁵ In termini simili alle coeve leggi Kinrei, le due ordinanze intervenivano a regolare con minuzioso rigore i diversi ambiti della vita civile giapponese: dalla sicurezza stradale alle

82. Notifica a tutte le municipalità e le città sulle danze *obon* (Bon odori no gi ni tsuki chōka shijū he tasshi) del 12 luglio 1872. HARUTA, *Ishiki kai-i jōrei no kenkyū*, p. 39.

83. Notifica sulla festività del raccolto al santuario Yusuhara (Yusuhara jinja chūshūsai ni tsuki shika shika tasshi) del 17 luglio 1872. HARUTA, *Ishiki kai-i jōrei no kenkyū*, p. 39.

84. Notifica alle vecchie province e alle città castello sui pitali aperti (Mugai no kuso-oke shika shika kyūkengen jōka he tasshi) del 15 agosto 1873. HARUTA, *Ishiki kai-i jōrei no kenkyū*, p. 40.

85. Il termine *ishiki* indica l'aperta violazione di norme stabilite; *kai-i* definisce, più blandamente, atti di negligenza o incidentali da cui derivano danni a persone e cose.

pratiche igieniche, dai costumi morali alla tutela della proprietà privata. A differenza tuttavia dalle prime, che non prevedevano sanzioni per i casi di inosservanza ma si appellavano al buon senso dei cittadini, con le ordinanze *Ishiki kai-i* si introduceva la comminazione di ammende pecuniarie e pene corporali o detentive secondo la gravità dell'atto commesso. Tra i crimini *ishiki* punibili con una sanzione tra i 75 e i 150 *sen* o con 10-20 frustate figuravano principalmente i reati contro: l'igiene, la decenza (la gestione di bagni pubblici misti, la vendita di immagini pornografiche, i tatuaggi), la sicurezza pubblica (la convivenza con uno straniero senza notifica alle autorità competenti). L'intralcio alla circolazione stradale, l'oltraggio al patrimonio pubblico e la violazione delle norme di convivenza civile venivano per la maggior parte ascritti invece alla categoria delle mancanze *kai-i*, per cui era previsto il pagamento di una contravvenzione tra i 6 e i 12 *sen* oppure la custodia da uno a due giorni. Nell'arco di tempo compreso tra il 1873 e il 1876 le normative sulle infrazioni e le mancanze subirono diversi emendamenti, sia sul versante delle pene comminate, sia per la tipologia di reati ascrivibili alle categorie *ishiki* e *kai-i*. In particolare, laddove diversi crimini *ishiki* (principalmente gli atti contro la proprietà privata e la convivenza con gli stranieri) e alcune mancanze *kai-i* (passare attraverso i campi coltivati con bestiame o cavalli) furono aboliti, la categoria *kai-i* venne ad arricchirsi di nuovi reati relativi alla violazione della morale e dei costumi, la nudità totale o della parte superiore del corpo, l'espletazione di bisogni fisiologici in pubblico.⁸⁶ Come si ricorderà, nel 1871 era stata promulgata l'Ordinanza per il taglio dei capelli, che imponeva agli uomini la recisione del *chonmage* e l'adozione di una capigliatura all'occidentale. A fronte della comparsa di donne con la capigliatura corta in stile *zangiri*, il governo si vide costretto a intervenire specificando che la prescrizione si applicava unicamente agli individui di sesso maschile, mentre la capigliatura maschile sfoggiata dalle donne sarebbe stata inclusa tra le mancanze *kai-i* sanzionabili secondo le pene previste dalla *Ishiki kai-i jōrei*.

Il giro di vite normativo sulle infrazioni relative alla decenza e al pudore, che bandì ai confini del lecito la defecazione lungo le strade, la nudità e i tatuaggi, delinea nitidamente l'indirizzo seguito dal governo Meiji nel programma di civilizzazione della gente comune. Con la decisa virata iniziale delle leggi Kinrei verso gli ideali *bunmei*, la legislazione giapponese accolse all'interno del proprio vocabolario d'uso criteri come «civiltà», «avanzamento», «progresso», che in parte furono sovrapposti ai concetti confuciani di ordine e armonia sociale per agire su valori

86. HARUTA, *Ishiki kai-i jōrei no kenkyū*, pp. 46-47.

già consolidati nel repertorio culturale popolare; in parte, essi vennero utilizzati per giustificare l'introduzione di opportune modifiche a determinate pratiche consuetudinarie, iscrivendosi con particolare forza soprattutto sulla persona e le sue «tecniche corporee».

Per quanto riguarda nello specifico la configurazione delle apparenze vestimentarie, gli interventi normativi del governo furono orientati a «vestire di civiltà» i giapponesi ricoprendone i corpi nudi. Secondo le statistiche, sembra che nella sola provincia di Tōkyō gli arrestati per pubblica nudità fossero 2.091 nel 1876, 3.179 nel 1877, 7.545 nel 1878.⁸⁷ Nel repertorio interpretativo giapponese la nudità figurava in effetti come una vera e propria apparenza sociale, del tutto accettabile in determinate circostanze (durante lo svolgimento di un lavoro manuale o di fatica), per certe categorie professionali (guidatori di risciò, corrieri, carpentieri) o in luoghi specifici (i bagni pubblici). Essa era dunque priva di qualsiasi connotazione di oscenità o impudicizia. Ancor più dell'abbigliamento dei giapponesi, fu la naturale noncuranza con cui essi mostravano il loro corpo nudo ad attrarre l'attenzione degli occidentali, che già all'indomani dell'apertura dei porti prevista dai «trattati ineguali» ebbero l'opportunità di circolare – seppur con pesanti limitazioni – all'interno del territorio giapponese, entrando così in diretto contatto con le comunità urbane e rurali.

Il vestiario giapponese divenne oggetto di attente analisi descrittive e raccolse sovente il plauso occidentale. Oltre ai fastosi e sgargianti costumi di corte, descritti come si è visto con entusiasmo dagli stranieri, molti erano rimasti positivamente sorpresi anche dagli abiti più comuni: nei momenti di riposo durante i suoi viaggi all'interno del paese, Alice Bacon indossava le vesti giapponesi perché «comode e confortevoli», e in termini analoghi si espresse Morse.⁸⁸ La nudità fu al contrario recepita come un inequivocabile marchio di lascivia morale e dunque sintomo di inciviltà. I giudizi dei visitatori occidentali della seconda metà del XIX secolo furono infatti speculari nella loro lapidarietà a quelli espressi da Muragaki sulla coeva società americana. Il diplomatico austriaco Gustav Kreitner (1847-1893) osservava allibito le usanze delle città nipponiche, dove le prostitute adescavano i passanti scoprendosi, e uomini e donne frequentavano assieme i bagni pubblici.⁸⁹ Poiché nell'ottica occidentale ottocentesca il discrimine tra animale e uomo, tra barbarie e civiltà, tra

87. D.L. HOWELL, *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 2005, p. 162.

88. BACON, *A Japanese Interior*, p. 258; MORSE, *Japan Day by Day*, p. 276.

89. MOMOSE, *Bunmei kaika*, pp. 41-42.

natura e cultura era stato posto nel momento in cui il genere umano aveva cominciato a sviluppare verecondia e senso del pudore, la mancanza di ritegno mostrata dai giapponesi nel gestire l'esposizione del corpo all'interno dello spazio sociale li squalificava come selvaggi. A ciò si aggiungeva la caratteristica presenza nello scenario urbano di uomini di fatica, facchini e corrieri, che circolavano nudi oppure coperti da un perizoma (*fundoshi*).⁹⁰

La nudità come «foggia dell'apparire» era naturalmente un costume ancor più diffuso nei centri rurali: i pescatori di Toyama «erano tutti nudi e, con i loro corpi scuri e abbronzati dal sole e i capelli neri, sembravano dei selvaggi», annotava Morse.⁹¹ Di tenore affine l'impressione ricevuta da Alice Bacon durante un suo viaggio in Giappone:

Attraversando la campagna giapponese nella stagione estiva si vedono uomini, donne, bambini mezzi nudi che si riversano da ogni villaggio sulla strada accerchiando il carro a ogni punto di sosta: viene da chiedersi se vi sia in questo paese una vera civilizzazione, e se questa gente mezza nuda non sia più selvaggia che civilizzata.⁹²

Come nei casi *yōsōka* precedentemente esposti, il governo Meiji mostrò di tenere in grande considerazione lo «sguardo degli occidentali», tanto da farne esplicitamente menzione nei provvedimenti legislativi che intendevano riqualificare la nudità come «mancanza di abiti» e trasferire tale consuetudine dalla categoria concettuale della lecita apparenza in pubblico a quella della «crudità sociale». Una notifica emanata nella provincia di Tōkyō il 29 dicembre 1871, ad esempio, richiedeva ai suoi abitanti di coprirsi quantomeno con *momohiki* (calzoni) e *hanten* (casacca). In previsione di un graduale aumento dei contatti tra gli stranieri e la popolazione giapponese comune, era infatti necessario limitare l'esposizione del corpo perché, si rilevava, la nudità era una pratica ritenuta esecrabile dagli stranieri, e la condotta della popolazione a tal riguardo avrebbe «influito anche sullo spirito nazionale».⁹³

Deve essere tuttavia precisato che, laddove alcuni «uomini di governo» incoraggiarono attivamente la creazione di spazi e momenti d'incontro fra la rappresentanza giapponese e quella straniera o quantomeno si interrogarono sulle opportune modalità di interazione per poter offrire mirate *performances* di civiltà, con altrettanta calcolata attenzione essi

90. MORSE, *Japan Day by Day*, p. 6.

91. MORSE, *Japan Day by Day*, p. 185.

92. BACON, *Japanese Girls and Women*, p. 216.

93. MOMOSE, *Bunmei kaika*, pp. 27-28.

furono pronti a circoscrivere la presenza dello spettatore straniero e la pervasività del suo «sguardo» nel territorio nazionale, calando per quanto possibile il sipario sulla vita quotidiana del popolo giapponese. Al di fuori degli esclusivi e organizzati ambiti di relazione creati dal governo e delle zone di residenza loro assegnate, gli occidentali non godevano della libera circolazione in Giappone. Ancora nel 1889, agli stranieri era concesso un visto di soli tre mesi per potersi spostare nel territorio giapponese, fatta eccezione per le alte cariche diplomatiche. Quando le rappresentanze occidentali avevano tentato di far presente al governo Meiji le conseguenze che tale atteggiamento di chiusura avrebbe generato sul versante dello sviluppo economico-commerciale del paese, il governo giapponese aveva colto prontamente l'occasione per tentare di barattare – senza successo – la libera circolazione degli stranieri con l'annullamento della clausola di extraterritorialità.

In equilibrio funambolico sul filo teso da *bunmei*, che imponeva di ottenere la validazione dell'Occidente e di seguirne i modelli pur preservando la propria indipendenza, essi non potevano permettere agli occidentali di ricostruire un quadro troppo nitido dell'arretratezza giapponese, né tantomeno consentire l'indiscriminato accrescimento del volume delle transazioni sociali tra la popolazione giapponese e gli occidentali. Ciò avrebbe difatti riversato nel paese un flusso di «idee e modi di pensiero» difficilmente gestibile, che avrebbe potuto volgersi in direzione contraria alla configurazione del legame governo - popolazione governata formulata dal regime Meiji. Persino Yukichi Fukuzawa, notoriamente avverso alla politica assolutista perseguita dal governo Meiji, guardava con preoccupazione all'ipotesi di concedere la libera circolazione degli stranieri nei territori nazionali, evidenziando la sostanziale impreparazione del governo – per lo meno allo stato dei fatti negli anni settanta – nel saper gestire la convivenza della popolazione giapponese con gli occidentali.⁹⁴

In linea con quanto già evidenziato nei casi relativi all'adozione del *taireifuku* e dell'abbigliamento femminile all'occidentale, anche nel contrastare la nudità il governo Meiji sottolineava la rilevanza della valutazione altrui sull'aspetto giapponese, premurandosi tuttavia di precisare come il riconoscimento degli stranieri non fosse il fine ultimo di tale educazione stilistico-corporea, ma un semplice mezzo per garantire l'esistenza del paese nel mutato contesto internazionale. Il mantenimento

94. Si veda l'articolo di Fukuzawa Yukichi, *Contro l'opinione di Nishi sui viaggi degli stranieri all'interno del Paese (Naichi ryokō Nishi sensei no setsu wo bakusu)* pubblicato sul n. 26 del «Meiroku zasshi» (1875). YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (chū)*, pp. 327-338.

di costumi invisibili ai valori occidentali, recitava infatti la normativa del 1871 citata poc'anzi, era condannabile in quanto avrebbe potuto compromettere la relazione con gli stranieri presenti in Giappone, e questo avrebbe a sua volta inciso sull'avvenire del paese. In termini ancor più pregnanti, un provvedimento contro la nudità emanato il 4 agosto 1872 a Ōita nell'isola di Kyūshū invitava la popolazione «a onorare il volere della corte imperiale e ad essere degni del nome di buon popolo civilizzato»,⁹⁵ facendo del corpo vestito la prova dell'incondizionata lealtà dei sudditi giapponesi all'istituzione imperiale. La creazione di figure abbigliate costituì dunque un fattore primario per l'identificazione del popolo nipponico nel contesto dello Stato nazionale Meiji. La pratica del coprirsi proposta come una «forma significativa» di civiltà all'occidentale ma abilmente sovrapposta e intrecciata nel discorso governativo con «significati» di antica e profonda reminiscenza autoctona, come lo «spirito nazionale» (*kokutai*) e la figura imperiale, riuscì a conferire a tali significati un nuovo aspetto, convertendosi a sua volta in atto di affiliazione del singolo alla nascente comunità nazionale Meiji.

Come evidenziato dallo scienziato sociale Masao Maruyama, per quanto i miti sulle origini divine dell'arcipelago giapponese e la centralità dell'imperatore fossero «idee e modi di pensiero» appartenenti al repertorio di significati plurisecolari condivisi dai giapponesi, il sistema sociopolitico organizzato dallo shogunato Tokugawa aveva a lungo negato loro di poter sviluppare un orizzonte comune, tantomeno di percepirsi consapevolmente come nazione. I «mondi sociali» cui l'individuo giapponese del periodo Tokugawa partecipava e che venivano ad intersecarsi nella sua persona identificandola nella realtà pubblica erano infatti principalmente individuati dal ceto *mibun* e dalla provenienza geografica *han*.⁹⁶ Peraltro, la già flebile «idea» della responsabilità nei confronti di un «paese Giappone» risultava essere una prerogativa concettuale della classe samuraica poiché artigiani, contadini e mercanti trovavano posto nel meccanismo sociopolitico Tokugawa esclusivamente come ingranaggi necessari al suo funzionamento. Ritrovandosi esclusi *a priori* dal poter incidere sulle logiche e i meccanismi del funzionamento stesso, essi avevano quindi sviluppato una prospettiva di «estranei in patria».

La comparsa dell'«altro occidentale» contribuì a far sì che gli «uomini di governo» potessero lavorare sul significato di nazione, troppo a lungo rimasto latente nel repertorio culturale collettivo o solamente

95. HARUTA, *Ishiki kai-i jōrei no kenkyū*, p. 42. Cfr. HOWELL, *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan*, p. 161.

96. MARUYAMA, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, pp. 327-334.

confinato nel repertorio di alcuni intellettuali o «uomini d'azione». L'Occidente venne infatti a costituire l'«altro di riferimento» cui il Giappone poteva affiliarsi dopo l'implosione del «mondo *ka*», ma anche l'«altro» che ricordava l'esistenza di un «noi (giapponesi)». Tra la collocazione del Giappone dal «mondo *ka*» al «mondo *bunmei*» e la riconfigurazione di un «mondo sociale nazionale» che includesse la popolazione – pur escludendola nuovamente dalla partecipazione politica data la natura oligarchica delle istituzioni governative Meiji, il giapponese vestito diveniva non tanto l'individuo civilizzato, bensì il «buon suddito civilizzato» (*kaika no ryōmin*), a rappresentanza visiva di quel «mondo nazionale» giapponese fondato sul *kokutai* che si inseriva, in parte intersecandosi, in quello *bunmei*.

Capitolo 7

Essere civiltà tra presente e passato

Pensieri e atteggiamenti non si danno disgiunti, ma in una rete di interconnessione nella quale ognuno sostiene o completa l'altro; non possono mutare senza che a ciò corrisponda un'estensione o una contrazione degli altri. In questo senso gli atteggiamenti del Giappone nei confronti della Cina, dell'Occidente e della tradizione giapponese possono essere isolati come aree d'indagine particolarmente feconde. All'interno di questi pensieri e atteggiamenti interdipendenti, indagarne uno solo consente di indagarne l'insieme.¹

La formulazione del criterio di civiltà *bunmei* e la sua promozione a coordinata concettuale dell'«universo simbolico» nipponico costituì, si è visto, la forza motrice che attivò il processo di programmazione d'identità del Giappone Meiji attraverso *yōsōka* ponendone in azione combinata e simultanea le componenti sociali (i soggetti programmatori e valutatori) e culturali (le loro «idee e modi di pensiero», «forme significative»). Fu difatti il «modo di pensiero» *bunmei* a scaturire dall'attività interpretativa dei giapponesi sugli occidentali e a improntare il rapporto tra il Giappone e i paesi euro-americani, facendo così dell'adozione degli abiti occidentali una «forma significante» per l'ammissione del Giappone al mondo «civilizzato».

Occorre a ogni modo integrare la descrizione analitica di *yōsōka* fino a qui tracciata a partire da alcuni risvolti che *bunmei* ebbe per la collocazione del Giappone in altri ambiti socio-temporali. La trattazione tornerà dunque a occuparsi dell'assunzione di *bunmei* all'interno del repertorio interpretativo giapponese, questa volta evidenziandone gli effetti prodotti sulla maniera in cui gli «uomini di governo» e l'*intelligencija* tra il periodo *bakumatsu* e il periodo Meiji concepirono il Giappone nel rapporto con la Cina e con il proprio passato. All'interno

1. M.B. JANSEN, *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, in JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, p. 46.

del quadro concettuale così delineato, si procederà nel capitolo successivo a individuare le sfumature identitarie che il programma *yōsōka*, in combinazione con altri provvedimenti in materia di abbigliamento, venne ad assumere.

In dissociazione dal «mondo *ka*»

Il processo di affiliazione del Giappone Meiji al «mondo *bunmei*» non si esaurì nella sola opera di intercettazione o produzione di parametri e pratiche culturali utili a trovarvi degna collocazione. Configurandosi piuttosto come l'ingresso in un diverso contesto relazionale caratterizzato da nuovi «altri di riferimento», esso chiedeva al Giappone di assumere posizione nei confronti della realtà in cui era stato sino ad allora inserito alla luce delle «idee e modi di pensiero» di ultima assunzione. Definire la natura e i contorni del legame con l'Occidente, in altri termini, indusse di rimando i giapponesi a modificare la percezione sviluppata nei confronti della Cina e, di conseguenza, i termini della propria collocazione nel «mondo *ka*».

Come si è già accennato, la contiguità geografica aveva favorito e incentivato fin dai tempi più antichi l'invio di legazioni e le transazioni commerciali tra i due paesi, aprendo un canale di comunicazione che consentì ai giapponesi di acquisire modelli, saperi e valori provenienti dall'Impero di mezzo. Persino durante i due secoli di chiusura *sakoku* il regime Tokugawa continuò ad attingere abbondantemente agli elementi della produzione filosofica e scientifica cinese: dal pensiero neoconfuciano alla medicina, dalla lingua al diritto.² Nel periodo Tokugawa, tuttavia, la relazione tra Cina e Giappone sembrava esprimersi ormai sul piano dell'ideale, più che trovare concreta articolazione nella realtà storica.

Nel momento in cui la firma dei «trattati ineguali» venne a schiudere le cortine del *sakoku* e si profilò per i giapponesi l'opportunità di intraprendere viaggi e spedizioni oltre confine, quello con la Cina fu uno degli

2. Trasmesso in Giappone dai monaci buddhisti già nel periodo Muromachi, il neoconfucianesimo assurse a dottrina di Stato sotto i primi quattro *shōgun* Tokugawa: per agevolarne la comprensione e la diffusione negli ambienti di governo, il quinto *shōgun* Tsunayoshi (1646-1709) incoraggiò lo studio della lingua cinese. L'interesse dell'ottavo *shōgun* Yoshimune per il patrimonio conoscitivo cinese si sarebbe rivolto anche alle discipline tecnico-scientifiche. M.B. JANSEN, *Japan and the World*, in H. HARDACRE, A.L. KERN (a cura di), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1997, pp. 285-286.

incontri più naturali e attesi.³ Che scegliessero la Cina come meta finale o che facessero scalo nei porti meridionali di Shanghai e Hong Kong, diversi *bushi* e studiosi confuciani dovevano verosimilmente considerare il proprio viaggio come un pellegrinaggio alla fonte della civiltà o una visita a «vecchi amici»,⁴ investendo così l'esperienza di una gravidanza maggiore rispetto alla prospettiva di un soggiorno nei «barbari» territori occidentali. Tali aspettative andarono molto spesso deluse. Numerosi visitatori furono costretti a constatare lo scarto esistente tra la rappresentazione giapponese della Cina, nata dal plurisecolare dialogo tra i due paesi e da questi interiorizzata in anni di studi *kangaku*, e la miserabile realtà di una nazione che stava subendo all'epoca i contraccolpi del trattato di Nanchino.

Fu così per Norimasa Muragaki, che facendo tappa a Hong Kong al ritorno dalla missione negli Stati Uniti del 1860 si abbandonò a nostalgiche riflessioni sulla passata grandiosità dell'Impero di mezzo.⁵ Shinsaku Takasugi di Chōshū, compagno di Hirobumi Itō, Kaoru Inoue e Aritomo Yamagata negli eventi della Restaurazione, prese parte nel 1862 alla spedizione inviata dal *bakufu* Tokugawa a Shanghai.⁶ Giunto a destinazione, egli rilevò infastidito lo stridente contrasto tra le prospere attività gestite dagli occidentali e la condizione di indigenza in cui versava la popolazione locale. Le antitetiche condizioni di vita delle due comunità condizionavano persino l'atteggiamento rispettivamente adottato nel gestire il rapporto di forzata convivenza: laddove i cinesi si rivolgevano a inglesi e francesi con deferenza quasi servile, questi ultimi ostentavano la sprezzante sicumera dei signori coloniali. Durante il viaggio al seguito di Akitake Tokugawa nel 1867, Eiichi Shibusawa ebbe modo di confermare l'impressione sulla città portuale ricevuta

3. Oltre a limitare l'accesso e la presenza degli stranieri sul territorio nazionale, il cordone *sakoku* teso dallo shogunato a protezione del Giappone aveva anche vietato alla popolazione giapponese di recarsi all'estero.

4. Kaijirō Nōtomi (1844-1918), cit. in J.A. FOGEL, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China. 1862-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 43.

5. Sembra comunque che i commenti di Muragaki, rimasto quasi sempre sottocoperta per il mal di mare, non si basassero sull'osservazione diretta della realtà cinese ma valesse come puro esercizio di retorica. M.B. JANSEN, *China in the Tokugawa World*, Cambridge - London, Harvard University Press, 1992, pp. 99-100.

6. La missione aveva l'obiettivo di ottenere informazioni di prima mano sullo stato dei commerci in Cina dopo la conclusione della guerra dell'oppio e sulla rivolta del movimento religioso-militare dei Taiping contro i Qing (1644-1911), la dinastia mancese all'epoca al potere. Alla spedizione parteciparono anche gli emissari di diversi *han*, tra cui Shinsaku Takasugi di Chōshū e il già citato Kaijirō Nōtomi di Hizen (vedi nota 4). FOGEL, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China*, pp. 46-57.

pochi anni prima da Takasugi, aggiungendo alcune considerazioni di carattere generale:

La Cina è un paese antico e illustre in Oriente, incomparabile a Europa, Asia e altri continenti per estensione, popolazione, fertilità del suolo e abbondanza produttiva. Eppure la Cina è in ritardo rispetto alla civilizzazione del mondo perché, come un albero alto, si considera il paese migliore e conserva un atteggiamento superbo ed egotico [...] Inoltre, essa rimane legata a vecchie politiche, indebolendosi sempre più. È davvero un peccato!⁷

Si poteva dunque arrivare a giustificare il tramonto dell'astro cinese, soprattutto in considerazione del primato tecnologico e militare occidentale che gli stessi giapponesi avevano avuto modo di verificare poco più di dieci anni prima, con l'avvento delle «navi nere». Rimaneva comunque inconcepibile che, malgrado il potenziale naturale e umano a disposizione, la Cina non si facesse solerte promotrice di misure di riforma ma rimanesse arroccata al passato, cullandosi in un atteggiamento di arrogante superiorità ormai anacronistico per la fase storica che si era da poco aperta in Asia.

La situazione rilevata in Cina costituì per molti giapponesi un monito all'azione per poter sottrarre il paese al medesimo destino di sudditanza. Come si è visto, in alcuni casi essi adottarono posizioni xenofobe, in altri si orientarono all'acquisizione frenetica di strumenti e conoscenze che avrebbero consentito al paese di raggiungere i livelli euro-americani. Proprio il febbrile andirivieni dei bastimenti occidentali osservato nel 1863 al porto di Shanghai avrebbe spinto Kaoru Inoue, allora in viaggio verso l'Inghilterra, a riconsiderare i termini di *jōi* e a prendere consapevolezza della paradossale necessità di aprire le porte all'Occidente per difendersene.⁸ Il disincanto nei confronti della Cina assunse toni aggressivi nell'epoca Meiji: forte della debolezza cinese e della politica di *fukoku kyōhei* promossa dal governo, nel 1874 il Giappone sfidò l'autorità cinese sulle isole Ryūkyū con la spedizione di Taiwan, riuscendo a ottenere un significativo successo diplomatico.⁹

7. Passo del 19 febbraio 1867. SHIBUSAWA, SHIBUSAWA SEIEN KINEN ZAIDAN RYŪMONSHA (a cura di), *Shibusawa Eiichi denki shiryō (dai 1 maki)*, pp. 464-465.

8. FOGEL, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China. 1862-1945*, p. 51.

9. La spedizione di Taiwan fu organizzata dal governo Meiji in seguito al mancato accordo sul risarcimento che il Giappone aveva richiesto alla Cina per l'uccisione di alcuni naufraghi ryukyuanu avvenuta nel 1871 ad opera di tribù indigene taiwanesi. La Cina aveva infatti opposto un netto rifiuto alle istanze giapponesi adducendo come motivazioni l'indipendenza del regno di Ryūkyū dal Giappone e la non perseguibilità delle popolazioni

La sicurezza giapponese poggiava a ogni modo su presupposti inconsistenti, notava lo studioso confuciano Masanao Nakamura (1832-1891). In un intervento del 1875 dal significativo titolo *Non si deve disdegnare la Cina (Shina anadoru bekarazaru no ron)*, l'intellettuale enumerava da un lato le basi su cui poggiava il prestigio dell'Impero di mezzo: produttività, eccellenza culturale, significativo contributo allo sviluppo delle aree contigue, razionalità della prosa scritta, tempra della popolazione – per quanto all'epoca intorpidita dal dominio mancese –, benevolenza dimostrata nell'astenersi dal trattare il Giappone come paese «barbaro» (i) durante i negoziati per la spedizione di Taiwan.¹⁰ Dall'altra, Nakamura ricordava come la cospicua opera di ammodernamento che il Giappone stava attuando fosse stata predisposta grazie alle indicazioni fornite da consulenti stranieri, e non si dovesse certo al solo impiego delle risorse intellettuali e strutturali del paese. Con un'efficace similitudine, Nakamura paragonava la superiorità millantata dai giapponesi sulla Cina all'atteggiamento di colui che di fronte a un interlocutore vestito con abiti dozzinali ostenta indumenti raffinati ma presi a prestito:

Se ora noi disprezzassimo la Cina con la sensazione di aver acquisito una parte della cultura occidentale, sarebbe proprio come se avessimo indossato dei begli abiti presi a prestito e disprezzassimo colui che invece è vestito miseramente. Non sarebbe questo un motivo per cui essere derisi dalle persone di cultura?¹¹

L'appello di Nakamura affinché i giapponesi rivalutassero la Cina non sembrò trovare ascolto. Dieci anni più tardi, un editoriale attribuito a Yukichi Fukuzawa e intitolato *La deasianizzazione (Datsu-A ron)* ripercorreva gli eventi occorsi negli ultimi anni ben evidenziando il senso di ostile estraneità che il Giappone aveva nel frattempo sviluppato rispetto alla propria affiliazione asiatica.¹² Quando il «vento della civilizzazio-

responsabili, in quanto situate in un'area esterna alla propria giurisdizione. Il governo Meiji inviò a Taiwan un contingente militare che sarebbe stato ritirato solo alla fine del 1874, dopo la firma di un trattato che stabiliva il pagamento di un'indennità in denaro da parte cinese e il riconoscimento formale delle isole Ryūkyū al Giappone. T. SAKAMOTO, *Meiji kokka no kensetsu. 1871-1890*, Tōkyō, Chūōkōronsha, 1999, pp. 141-145.

10. L'articolo fu pubblicato sul n. 35 della rivista «Meiroku zasshi». YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, pp. 175-181.

11. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, p. 180.

12. L'editoriale comparve sulla testata «Jiji shinpō» il 16 marzo 1885. Y. FUKUZAWA, M. TOMITA (a cura di), *Fukuzawa Yukichi senshū (dai 7 kan)*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1981, pp.

ne occidentale», alimentato dal progressivo estendersi dei contatti tra genti diverse e civiltà lontane, era giunto a lambire l'area orientale del mondo, il Giappone non aveva esitato a lasciarsi trasportare dalla nuova brezza. Accantonati prontamente gli arcaismi dell'ordinamento shogunale, il Giappone aveva accolto i numerosi stimoli all'innovazione provenienti dall'estero guardandosi comunque dall'abdicare alla propria indipendenza. Cina e Corea, al contrario, si erano mostrate del tutto insensibili al messaggio occidentale, e avevano deciso di mantenere intatte strutture politiche, posture mentali, usanze. La diversa attitudine mostrata in tale frangente dai tre paesi veniva a suffragare secondo Fukuzawa la distanza che li separava a dispetto della prossimità geografica e della comunanza culturale:

Le popolazioni di Cina e Corea non sono diverse dalla popolazione del nostro paese per il fatto di essersi anticamente nutrite della cultura e dei costumi asiatici; tuttavia, [...] comparando i tre paesi – Giappone, Cina, Corea – ci si accorge come Cina e Corea siano tra loro più somiglianti rispetto al Giappone. I cinesi e i coreani non sanno come fare per migliorarsi e progredire, sul piano individuale come su quello nazionale.¹³

Malgrado Giappone, Cina e Corea avessero preso direzioni quasi opposte, la scelta miope e conservatrice di queste ultime rischiava di ostacolare il cammino intrapreso dal Giappone. Dal momento che «l'uomo civilizzato assimila i tre paesi sulla base della loro prossimità geografica»,¹⁴ lo stato di «arretratezza voluta» che l'Occidente poteva imputare a Cina e Corea sarebbe stato arbitrariamente esteso anche al Giappone, vanificando così tutte le sofferte misure di «civilizzazione e progresso» poste in essere fin dai primi anni del periodo Meiji. Di fronte a tale nefasta eventualità, era inevitabile prendere definitivamente le distanze dal mondo asiatico, «deasianizzarsi».

L'allontanamento dal mondo asiatico rappresentò dunque per il Giappone Meiji il logico corollario alla ricezione di «idee e modi di pensiero» *bunmei*. Come si è già avuto modo di precisare, la «forma significativa» che dalla prospettiva degli «uomini di governo» avrebbe potuto concretare la civilizzazione *bunmei* nella realtà storica era lo Stato nazionale, l'entità geopolitica di occidentale concezione in cui la presenza di un

221-224. Generalmente considerato un'espressione isolata all'interno del percorso intellettuale di Fukuzawa, il testo possiede tuttavia un valore storico-documentario notevole poiché riassume in sé le «idee di una generazione» sulla collocazione del Giappone nel contesto asiatico. JANSSEN, *Japan and the World*, p. 290.

13. FUKUZAWA, TOMITA (a cura di), *Fukuzawa Yukichi senshū (dai 7 kan)*, p. 222.

14. FUKUZAWA, TOMITA (a cura di), *Fukuzawa Yukichi senshū (dai 7 kan)*, p. 223.

potere istituzionalizzato in grado di amministrarne il territorio si accompagnava all'uniformità culturale della comunità compresa al suo interno. Naturalmente, la perfetta coincidenza tra superficie territoriale, fratellanza etnica ed estensione dell'autorità politica vantata dallo Stato nazionale costituiva il compimento ideale di un ampio e laborioso processo di rafforzamento sul piano governativo e su quello militare, nonché dell'intervento del regime al potere sulle coordinate spazio-temporali della comunità ad esso soggetta. L'esistenza dello Stato nazionale era infatti garantita in base alla capacità del gruppo di regime di indurre i membri della comunità a immaginarsi in affiliazione reciproca all'interno di confini ben precisi ma non esperibili, e di estendere tale comunanza a ritroso, attraverso la creazione di miti e storie che narrassero di un'origine comune e di una congrua continuità culturale tra passato e presente.¹⁵

Se tale opera di ingegneria politico-culturale si trovava in Occidente ancora in fase di realizzazione, nel caso degli «uomini di governo» Meiji essa risultava un'impresa ancor più ardua, poiché vincolata all'avallo occidentale da un lato, e ostacolata dal legame con la Cina dall'altro. Qualora gli occidentali avessero assunto l'atteggiamento di rassegnata abulia mostrato dalla Cina di fronte all'erosione della propria sovranità come prova inconfutabile di arretratezza dell'Impero di mezzo, la tendenza ad assimilare i paesi asiatici avrebbe impedito loro di apprezzare i tentativi giapponesi di civilizzazione *bunmei*. Ridotto ad appendice culturale della Cina, il Giappone si sarebbe così visto negare la revisione dei «trattati ineguali» e, con ciò, il riconoscimento a potenza civilizzata. Lungi dall'essere frettolose generalizzazioni di stranieri, le analogie ravvisabili nei tratti culturali dei paesi asiatici trovavano d'altro canto fondamento nel rapporto che questi ultimi avevano intrattenuto con la Cina e che li aveva affratellati in un comune «mondo *ka*». La dissociazione giapponese dal mondo asiatico doveva estendersi dunque ad abbracciare la dimensione passata. Occorreva, in altri termini, recidere idealmente il cordone ombelicale attraverso cui il repertorio interpretativo giapponese si era nei secoli nutrito di «idee», «modi di pensiero», «forme significanti», e riscrivere al contempo una biografia che riconquistasse al paese l'indipendenza a ritroso dalla Cina.

15. B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, trad. it., Roma, Manifestolibri, 1996 (1983), pp. 24-26.

Alla ricerca di un passato bunmei

Per quanto riguarda i mutamenti avvenuti sul piano culturale, si è visto in precedenza come l'ingresso di un interlocutore occidentale nel contesto relazionale del Giappone *bakumatsu* demolì le strutture dell'«universo simbolico» di matrice *ka* causandone l'implosione. Nell'implodere, tuttavia, esso liberò «idee e modi di pensiero» che permasero nel repertorio interpretativo nipponico assumendo forma latente in alcune circostanze, conservandosi in altre, in diverse altre ancora perdendo la rispettiva connotazione originaria e riconvertendosi in elementi conformi o plausibili con le nuove coordinate *bunmei*.

Fu quest'ultimo il caso di alcuni elementi del confucianesimo. Compromesso per l'appunto a causa del favore goduto sotto il regime shogunale e minacciato dal flusso copioso di insegnamenti, nozioni e conoscenze provenienti da Occidente, nel primo decennio del periodo Meiji lo studio del confucianesimo conobbe una fase di contrazione.¹⁶ Il nuovo governo decretò la chiusura degli istituti confuciani¹⁷ e si affrettò a promuovere, in ottemperanza alle disposizioni del Giuramento sui cinque articoli (*Gokajō no goseimon*), un sapere di respiro «internazionale». ¹⁸ Nel frattempo, diversi pensatori si volgevano a constatare gli effetti deleteri di un'istruzione che aveva formato solo «dizionari mangiatori di riso», intellettuali eruditi ma poco avvezzi a

16. Il legame tra neoconfucianesimo e *bakufu* si instaurò grazie all'opera di consulenza intellettuale prestata dallo studioso Razan Hayashi (1583-1657) ai primi *shōgun* della dinastia Tokugawa, per poi rafforzarsi negli anni a venire. Nel 1691 il quinto *shōgun* Tsunayoshi insignì Hōkō (1644-1732), nipote di Razan, del prestigioso titolo di Responsabile dell'istituzione educativa (*daijaku no kami*), e l'accademia della famiglia Hayashi venne ufficialmente posta sotto il patrocinio del regime shogunale. A ribadire l'esclusività di tale legame, nel 1790 fu promulgato l'Editto Kansei contro gli insegnamenti eterodossi (*Kansei igaku no kin*), che proibiva esplicitamente l'adozione di sistemi concettuali alternativi al neoconfucianesimo. Cinque anni più tardi, il *bakufu* avrebbe richiesto ai *daimyō* di rafforzare l'applicazione del provvedimento all'interno dei propri *han*. DE BARY ET AL., *Sources of Japanese Tradition*, pp. 60-62, 461-462.

17. Fondato dalla famiglia Hayashi, il prestigioso Shōheizaka gakumonjo fu convertito in istituto governativo nel 1868, per essere definitivamente chiuso tre anni più tardi. W. W. SMITH JR., *Confucianism in Modern Japan. A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*, Tōkyō, Hokuseido Press, 1973, pp. 41-42.

18. Il quinto punto del Giuramento sui cinque articoli promulgato nell'aprile del 1868 recitava: «La conoscenza dovrà essere ricercata nel mondo, in maniera da rafforzare le fondamenta del potere imperiale». SAKAMOTO, *Meiji kokka no kensetsu. 1871-1890*, p. 58. Un'altra versione del medesimo articolo è proposta in K. KODAMA, *Shiryō ni yoru Nihon no ayumi. Kindai hen*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1974 (1954), p. 30.

tradurre il proprio sapere in pratica.¹⁹ La fragilità mostrata dalla dottrina confuciana nell'applicarsi alla realtà concreta risultava ancor più palese nella branca del sapere empirico, un territorio disciplinare che le scienze occidentali riuscirono a espugnare piuttosto facilmente al confucianesimo grazie a convincenti apparati teorici e strumenti d'avanguardia. Perdendo credito sull'investigazione tecnico-scientifica, il confucianesimo venne a perdere di conseguenza quel carattere di onnicomprensività epistemologica che lo aveva qualificato sino ad allora come sistema di pensiero.

Salda rimase invece la presa del confucianesimo sulla sfera morale. Alcuni dei suoi fondamenti valoriali, quali la responsabile assunzione del ruolo sociale assegnato all'individuo (*taigi meibun*) e l'osservanza della corretta condotta nelle cinque relazioni *gorin* furono difatti elementi di reiterato e ampio utilizzo all'interno della fraseologia ideologica di governo nel corso degli anni settanta. Sulle premesse gettate dall'associazione Shiseikai, istituita nel 1868 per la diffusione dell'etica confuciana, sorse nel 1880 la Shibun gakkai, che avrebbe raccolto adesioni tra diversi «uomini di governo» con un ruolo di rilievo nei dicasteri e all'interno della Camera dei Pari. L'associazione ricevette inoltre ingenti donazioni da parte della famiglia imperiale, e la concessione di un terreno per l'apertura di un istituto che operò fino al 1887. Grazie al legame privilegiato che Nagazane Motoda aveva stabilito con i sovrani Meiji e al supporto accordato da Taruhito Arisugawa, Tomomi Iwakura e Sanetomi Sanjō alle attività di propaganda culturale della Shibun gakkai, negli anni ottanta i precetti morali confuciani presero a fluire con rinnovato vigore negli ambienti di governo, assumendo in alcuni casi specifiche connotazioni.²⁰

In particolare, i principi di aderenza al ruolo sociale, lealtà al sovrano (*chū*) e pietà filiale (*kō*)²¹ vennero a fondersi con alcuni concetti già sviscerati dagli «studi nazionali» *kokugaku* (le origini divine del Giappone, la discendenza dell'imperatore dalla dea del sole Amaterasu)²² per costituire il «modo di pensiero» con cui gli «uomi-

19. SMITH, *Confucianism in Modern Japan*, p. 43.

20. SMITH, *Confucianism in Modern Japan*, pp. 56-64.

21. Malgrado fossero principi distinti, *chū* e *kō* venivano sovente intesi come un'unica virtù morale (*chūkō*): l'attitudine al rispetto nei confronti dell'autorità, fosse essa politica o genitoriale.

22. Secondo la leggenda riportata nel testo *Kojiki* (712 d.C.), e considerata a lungo un'indubitabile verità storica, l'arcipelago giapponese venne creato a più riprese da due divinità celesti: Izanagi no mikoto e Izanami no mikoto. Essi generarono anche

ni di governo» della metà del periodo Meiji impostarono il legame tra imperatore e sudditi nella cornice del moderno Stato nazionale, dotando così il Giappone di un passato autonomo in linea con il proprio presente *bunmei*. L'imperatore Meiji vi ricorse ad esempio per risolvere alcune «emergenze morali». Nel timore che l'eccessiva rilevanza acquisita dalle materie tecniche all'interno dei programmi d'istruzione potesse condurre al depauperamento spirituale delle giovani generazioni, il sovrano ordinò la stesura di un documento che chiarisse il fine ultimo dell'istruzione. Il testo, intitolato *I desideri imperiali sull'educazione (Kyōgaku seishi, 1879)* smorzò i toni riformisti impressi al progetto educativo giapponese pochi anni prima ribadendone la missione etica: perpetuare gli insegnamenti degli antenati nell'educazione alla benevolenza, alla giustizia, alla lealtà e alla pietà filiale.²³ Il Rescritto imperiale alla marina e all'esercito (Gunjin chokuyu, 1882), redatto a più mani da Amane Nishi, Gen'ichirō Fukuchi, Kowashi Inoue e Aritomo Yamagata e ufficialmente indirizzato dal sovrano Meiji ai sudditi arruolati nelle forze armate,²⁴ richiamava i soldati alla consapevole assunzione di ruolo e alla sottomissione nei confronti dell'imperatore. L'obbedienza infatti non soltanto assicurava il corretto funzionamento dell'organismo militare ma, puntualizzava il sovrano, avrebbe garantito l'esistenza di quell'istituzione imperiale che era stata fondata e preservata nei secoli dalla progenie di Amaterasu: «Dall'assolvimento puntuale dei vostri doveri di soldati dipende che Noi riusciamo a proteggere

numerose divinità, tra cui la dea del sole Amaterasu Ōmikami, che avrebbe inviato sulla terra il nipote Ninigi no mikoto affidandogli una spada, uno specchio e un gioiello ricurvo quali emblemi di regalità. Ninigi si sarebbe stabilito nel nord del Kyūshū. Da lì sarebbe salpato Jinmu, pronipote di Ninigi, per raggiungere la pianura di Yamato nella zona centrale dell'isola di Honshū e fondarvi l'impero giapponese. Jinmu era dunque il primo esponente della stirpe imperiale che avrebbe da allora regnato ininterrottamente sul Giappone.

23. KODAMA, *Shiryō ni yoru Nihon no ayumi*, pp. 170-171. Laddove il Codice del sistema scolastico (Gakusei) individuava nello sviluppo del talento individuale il fine ultimo dell'educazione, il Kyōiku seishi propendeva piuttosto per la perpetuazione degli antichi valori morali. Si confronti il passo citato nel testo con il preambolo al Codice del sistema scolastico: «È solo forgiando il proprio carattere, ampliando le proprie conoscenze, sviluppando i propri talenti che gli individui possono elevare la propria posizione, amministrare le proprie risorse, far fiorire le proprie attività e, così, realizzarsi». KODAMA, *Shiryō ni yoru Nihon no ayumi*. *Kindai hen*, pp. 162-163; THE CENTRE FOR EAST ASIAN CULTURAL STUDIES (a cura di), *Meiji Japan through Contemporary Sources*, vol. 3, 1869-1894, Tōkyō, The Tōyō Bunko, 1969-1972, p. 5.

24. Più precisamente, il testo fu scritto da Nishi, rivisto da Fukuchi e Inoue, e presentato all'imperatore dal ministro della Difesa Yamagata.

l'Impero, dimostrandoci così degni dei favori del Cielo e ripagando la benevolenza dei Nostri antenati». ²⁵

L'obbedienza incondizionata del militare quale cifra dell'intesa perfetta tra imperatore e forze armate si estendeva a caratterizzare più in generale l'intera comunità civile nel suo rapporto con il sovrano, garantendo pace e concordia politica. Come ricordava con orgoglio Hirobumi Itō salutando la promulgazione della Costituzione Meiji nel 1889, solamente i paesi in cui l'autorità e la popolazione governata agivano in accordo potevano arrivare a dotarsi di una carta costituzionale. ²⁶ Nel caso del Giappone, a ogni modo, l'armonia non era stata raggiunta con faticose concertazioni o in seguito a conflitti drammatici, ma traeva origine dagli insegnamenti morali trasmessi dai primi imperatori al popolo giapponese, e da quest'ultimo onorati nel corso dei secoli attraverso la pratica costante di *chū* e *kō*. Il Rescritto imperiale sull'educazione (Kyōiku chokugo, 1890), alla cui stesura parteciparono Kowashi Inoue e Nagazane Motoda, recitava:

I Nostri progenitori imperiali hanno costruito il Nostro Impero su fondamenta ampie e imperiture, e hanno impiantato la virtù saldamente e in profondità; i Nostri sudditi, da sempre uniti nella lealtà e nella pietà filiale, ne hanno da allora illustrato la bellezza di generazione in generazione. Questa è la gloria del *kokutai*, e qui trova origine anche la Nostra educazione. ²⁷

L'affermazione dello «spirito nazionale» (*kokutai*) attraverso il sincretismo tra valori etici confuciani ed elementi autoctoni non era in realtà un'operazione concettuale inedita nello sviluppo del pensiero giapponese. Già all'interno dell'opera *Nuove tesi* (*Shinron*, 1825) lo studioso di Mito Seishisai Aizawa (1781-1863) descriveva il Giappone come il paese creato dagli dèi, governato da una stirpe ininterrotta di sovrani discendenti dalla divinità del sole Amaterasu e fondato sulla lealtà (*chū*) e la pietà filiale (*kō*) che la stessa Amaterasu, incarnando il Cielo, aveva eletto a codice morale nazionale. Così concepito, il *kokutai* abbracciava, intrecciandoli in un passato senza tempo, la struttura politica (il regime imperiale), l'anima religiosa (le origini divine del paese e della dinastia) e il carattere morale (la lealtà e la pietà filia-

25. THE CENTRE FOR EAST ASIAN CULTURAL STUDIES (a cura di), *Meiji Japan through Contemporary Sources*, vol. 3, 1869-1894, p. 237.

26. SMITH, *Confucianism in Modern Japan*, pp. 51-52.

27. KODAMA, *Shiryō ni yoru Nihon no ayumi*, p. 171; THE CENTRE FOR EAST ASIAN CULTURAL STUDIES (a cura di), *Meiji Japan through Contemporary Sources*, vol. 3, 1869-1894, p. 128.

le) del paese, e andava a costituire il nucleo forte di quella coscienza protonazionale che attraverso la lealtà all'imperatore quale tangibile manifestazione del *kokutai* avrebbe pochi anni più tardi sostenuto e guidato i movimenti *sonnō jōi* a difesa del Giappone dagli stranieri e dall'inetto governo shogunale.²⁸

Nel momento in cui dal chiuso patriottismo *sonnō jōi* l'indipendenza giapponese passò ad essere espressa attraverso il programma di affiliazione al «mondo *bunmei*», l'amalgama dei due «modi di pensiero», autoctono e confuciano, permise al Giappone non tanto di opporsi alle potenze occidentali, bensì di dividerne la condizione di paese civilizzato ed autonomo. Il mito delle origini dell'arcipelago nipponico definiva infatti la compiuta finitezza geoculturale del Giappone; la presenza di una stirpe imperiale di discendenza divina legittimava un governo di respiro nazionale; infine, i principi di lealtà e pietà filiale tramandati dagli antenati conferivano al Giappone continuità spirituale tra passato e presente. Nel suo insieme, ciò veniva a costituire il sostegno di cui gli «uomini di governo» si sarebbero potuti valere per coprire la distanza che separava il Giappone dalla meta di civiltà e progresso in piena autonomia, evitando l'eccessivo ricorso a modelli occidentali che avrebbe al contrario segnato il primo passo verso una condizione di sudditanza culturale. Pur traendo origine da un'etica di antica assimilazione, il recupero degli elementi confuciani che andò a sostenere l'azione del governo Meiji non fu dunque un nostalgico *revival* – come avrebbero potuto auspicare Motoda Nagazane e alcuni altri conservatori – e neppure una reazione alla diffusione di elementi occidentali. Il gruppo oligarchico che venne a occupare le posizioni centrali all'interno delle istituzioni governative a partire dagli anni ottanta vedeva infatti nella morale nazionale la chiave di volta per la costruzione di uno stato *bunmei* proiettato nel mondo.²⁹ Significativo a tal proposito il pensiero di Arinori Mori:

Lo spirito di difesa della madre patria da parte della popolazione e le consuetudini della lealtà, del coraggio e dell'obbedienza che i nostri progenitori hanno coltivato e ci hanno trasmesso sono ancora tra noi. È un capitale di inestimabile valore e il tesoro più prezioso per arricchire e fortificare il paese [...] È questo

28. DE BARY ET AL. (a cura di), *Sources of Japanese Tradition*, pp. 524-527.

29. Sul ruolo dell'etica morale per la costruzione dello Stato nazionale Meiji si veda C. GLUCK, *Japan's Modern Myths. Ideology in the late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 115-126.

spirito che nutre il benessere nelle attività produttive. Esso rimuove tutti gli ostacoli favorendo il rapido sviluppo della potenza nazionale.³⁰

Naturalmente, affinché il passato potesse essere posto al servizio di un presente *bunmei*, fu necessario apportare alcuni aggiustamenti in entrambe le dimensioni temporali, calibrando opportunamente memoria e oblio. Nella contemporaneità si crearono spazi, momenti e pratiche per la commemorazione ufficiale e ciclica di un determinato passato giapponese. Così, dagli anni settanta i riti di celebrazione del nuovo anno presero ad accogliere l'ampia partecipazione dei membri del governo, delle personalità straniere e delle rispettive consorti, mentre nel 1884 l'imperatore Meiji decise di ripristinare alcune festività risalenti al periodo Heian (Kasuga matsuri, Iwashimizu matsuri, Aoi matsuri), il tutto a ribadire l'atavica centralità della corte imperiale all'interno delle istituzioni giapponesi. Nel 1881 era inoltre comparso sulle banconote di nuovo conio il volto di Jingū, leggendaria sovrana conquistatrice della Corea. La scelta di far riprodurre le fattezze di Jingū sarebbe stata motivata dal fatto che l'imperatrice era stata la prima tra i sovrani giapponesi a entrare in contatto con la valuta monetaria durante la campagna in Corea; era tuttavia assai più probabile che attraverso Jingū si intendesse affermare l'ancestralità di un Giappone «dall'esercito forte».³¹ Un velo di silenzio fu invece steso dalla retorica di regime sulle origini cinesi dei principi confuciani *chū* e *kō*. Proprio per per l'importanza che rivestivano all'interno del repertorio culturale nipponico, nei documenti ufficiali del governo Meiji *chū* e *kō* vennero «naturalizzati» giapponesi, e presentati come lascito morale degli antenati.

La questione della «figliolanza culturale» del Giappone rispetto alla Cina sarebbe stata invece affrontata con maggiore sistematicità dalla storiografia giapponese a partire dalla seconda metà del periodo Meiji. Nonostante la ricostruzione dettagliata di tale processo esuli dalle coordinate contenutistiche e cronologiche seguite nella presente trattazione, occorre citarne brevemente l'operazione più significativa: l'elaborazione di un «mondo sociale» alternativo a quello *ka*. Era l'Oriente (*tōyō*), una realtà geoculturale in cui la presenza della Cina veniva privata di quella centralità assiomatica e trascendente che l'a-

30. Cit. in J. PITTAU, *Inoue Kowashi (1843-1895) and the Formation of Modern Japan*, «Monumenta Nipponica», 20, 3/4, 1965, pp. 271-272.

31. Secondo la tradizione Jingū è il quindicesimo sovrano in linea di successione: vedova dell'imperatore Chūai e in attesa di un figlio, Jingū avrebbe condotto con successo una campagna militare in Corea. L'esistenza storica della sovrana, nonché la veridicità dell'operazione bellica, sono tuttora oggetto di dibattito tra gli studiosi.

veva caratterizzava nel «mondo *ka*». Nel «mondo *tōyō*», la Cina smetteva di essere Chūgoku, il «Paese di mezzo» origine prima e centro metafisico del mondo asiatico, per divenire semplicemente Shina, una delle numerose civiltà che lo abitavano.³² Anche il debito culturale che il Giappone aveva contratto con la Cina perdeva la connotazione di derivazione ontologica *ka-i*, configurandosi piuttosto come semplice attività di «prestito» occorsa in determinate circostanze storiche. Di converso, la Cina perse il diritto alla paternità esclusiva sui principi morali confuciani, che vennero rigenerati come concetti metafisici «asiatici» di cui il Giappone poteva legittimamente appropriarsi opponendoli all'Occidente come proprio tratto distintivo.³³ Di fatto, già nel periodo Tokugawa diversi studiosi avevano tentato di astrarre il neoconfucianesimo dal contesto di produzione cinese, da un lato sostenendo l'universalità della «Via dei saggi», dall'altro evidenziando alcuni ambiti o aspetti in cui il Giappone poteva vantare una maggiore aderenza ai principi confuciani rispetto alla Cina. Tali tentativi erano stati tuttavia in parte sconfessati dalla ricerca di aderenza ai modelli stilistico-formali cinesi, che tradiva ancora una certa soggezione intellettuale da parte dei pensatori giapponesi.³⁴

Il «mondo *tōyō*» che, analogamente al «mondo *bunmei*», consentiva di pensarsi con gli «altri» senza svanire in essi, permise al Giappone di ammettere la propria somiglianza con la Cina e con gli altri paesi asiatici garantendosi comunque un'autonomia culturale fondata sulla Via primigenia degli antenati divini e sull'adesione agli ideali occidentali nel presente. Su tali presupposti era dunque possibile gestire i rapporti con i paesi asiatici ora in termini di fratellanza contro l'imperialismo bianco, ora opponendo all'arretratezza di questi ultimi il proprio progresso *bunmei*, con toni piuttosto simili a quelli con cui l'Occidente aveva deciso di confinare l'intera Asia in un eterno passato di immobile ritardo. Al contempo, il Giappone poteva reclamare di fronte all'interlocutore occidentale un passato, asiatico e giapponese, in cui gli elementi asiatici e giapponesi risultavano integrati ma non perfettamente coincidenti.³⁵

32. Per una breve rassegna sulle connotazioni assunte dai termini Shina e Chūgoku, si veda TANAKA, *Japan's Orient*, pp. 4-7.

33. TANAKA, *Japan's Orient*, pp. 272-273. Fratellanza e superiorità vennero a fondersi in un terzo atteggiamento, il paternalismo, con cui il Giappone giustificò la propria politica di intervento in Asia a partire dal periodo Meiji.

34. JANSEN, *China in the Tokugawa World*, pp. 77-80.

35. TANAKA, *Japan's Orient*, p. 18.

Grazie a quest'opera di «filiazione inversa», di invenzione selettiva delle proprie origini, il Giappone si collocava dunque nel mutevole interstizio tra presente e passato, tra Cina e Occidente, emancipandosi dalla genitorialità cinese ma recuperando da tale rapporto quegli elementi che consentivano al paese di rendersi indipendente anche dalla genitorialità occidentale acquisita nella nuova realtà *bunmei*.³⁶

36. Il termine è dell'antropologo Gérard Lenclud: «non sono i padri a generare i figli, ma i figli che generano i propri padri. Non è il passato a produrre il presente, ma il presente che modella il suo passato. La tradizione è un processo di riconoscimento di paternità». Lenclud, cit. in M. AIME, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi, 2004, p. 38. Come osserva anche Stefan Tanaka, che riprende da David Lowenthal l'analogia del rapporto tra genitore e figlio: «Era fondamentale per il Giappone abbandonare lo stadio infantile, e rimuovere sia il genitore naturale che quello acquisito». TANAKA, *Japan's Orient*, p. 271.

Capitolo 8

Risvolti identitari del programma *yōsōka*

L'azione sul passato come elemento di contrappunto alla formulazione di un'identità *bunmei* coinvolse anche l'ambito vestimentario. Il programma governativo *yōsōka* per la collocazione del Giappone come paese civilizzato fu difatti accompagnato da interrogativi e valutazioni sui trascorsi stilistici nipponici, che andarono a considerare ora il peso dell'eredità cinese, ora la frattura prodotta da *yōsōka*, ora l'invenzione di una tradizione vestimentaria.

Abiti dismessi

Le istanze per l'emancipazione del Giappone dalla genitorialità culturale cinese trovarono voce nelle obiezioni che alcuni esponenti del regime Meiji mossero già dai primi anni del periodo ai codici d'abbigliamento e ai paradigmi stilistici sinizzanti ancora in vigore. Si trattava, nello specifico, di alcune tenute da cerimonia di esclusivo utilizzo dei membri della famiglia imperiale e della nobiltà a palazzo, nonché del più generale principio della gerarchia delle «apparenze burocratiche», che prevedeva l'impiego di un abbigliamento con minuziose variazioni nella foggia o nel colore di copricapi, indumenti e accessori secondo il rango ricoperto dal singolo funzionario.¹

1. Il principio della «gerarchia delle apparenze» nell'abbigliamento di dignitari e pubblici ufficiali accompagnò in Cina l'avvicinarsi al potere delle diverse dinastie imperiali. L'elemento distintivo per eccellenza fu il copricapo, che passò da forme morbide come quelle foderate delle dinastie Qin (221-206 a.C.) e Han (206-220 a.C.) o il turbante dei Tang (618-907), a forme semirigide dalla seconda metà della dinastia Tang e durante la dinastia Song (960-1279), per arrivare al copricapo di rigida garza nera della dinastia Ming (1368-1644). Anche la tipologia delle vesti seguiva criteri di rango. Ispirandosi al provvedimento dell'imperatrice Wuzetian (625-705) che aveva stabilito l'adozione di uniformi ricamate con motivi di uccelli per i funzionari civili e di animali per i funzionari militari, all'epoca

Quest'ultimo sistema era stata introdotto dalla Cina agli inizi del VII secolo d.C., contestualmente alla creazione di uno Stato centralizzato di impronta cinese fondato sulla supremazia della figura imperiale e sulla presenza di una burocrazia compatta e strutturata.² Nel 603 d.C. venne per la prima volta stabilito a corte un Sistema di dodici ranghi (Kan'i jūnikai) assegnati dal sovrano a propria discrezione e caratterizzati sul piano visivo dal diverso colore del copricapo *kanmuri* nonché, come stabilito nelle successive disposizioni del 647, dai motivi e dalla lavorazione del copricapo stesso.³ Durante il proprio periodo di regno (672-686) l'imperatore Tenmu (?-686) accrebbe notevolmente il numero dei gradi per i membri della casata imperiale e la nobiltà, mentre l'espressione di tale riformato ordine fu affidata, in aggiunta al *kanmuri*, al colore delle vesti, all'acconciatura e agli accessori.⁴ Il sistema così approntato avrebbe conosciuto un'ulteriore evoluzione nel periodo Nara (710-784) con l'Ordinanza sull'abbigliamento (Ebukuryō, 718), che stabiliva ufficialmente l'adozione di tre tipologie d'abito di foggia cinese cui avrebbe dovuto essere applicato il principio di «gerarchia delle apparenze». In base alle disposizioni dell'ordinanza, il sovrano, il principe ereditario, i membri della famiglia imperiale, le dame di corte e i funzionari civili e militari dal primo al quinto rango venivano a disporre di una tenuta da cerimonia (*raifuku*) e di un'altra di utilizzo comune (*chōfuku*), di diversi colori secondo il rango; i funzionari di rango successivo al quinto avrebbero invece utilizzato gli abiti *chōfuku* nelle varianti cromatiche di grado sia durante gli eventi formali sia per lo svolgimento delle comuni mansioni a palazzo; coloro che invece non

della dinastia Ming fu prescritta l'applicazione, sulla parte anteriore della veste in uso ai funzionari, di una pezza quadrangolare raffigurante una diversa specie volatile per ciascuno dei ranghi civili, e altrettante varietà animali per quelli militari. M. HUA, *Chinese Clothing*, trad. ingl., Beijing, China Intercontinental Press, 2004, pp. 59-66.

2. L'ingente opera di riunificazione territoriale e politica realizzata dalle dinastie cinesi Sui (581-618) e Tang dopo oltre due secoli di lotte tra regni indipendenti ebbe un ruolo determinante anche per lo sviluppo istituzionale del Giappone, il cui territorio risultava nel VI secolo ancora suddiviso in entità autonome governate da potenti clan familiari (*uji*). Fu in particolare l'*uji* di Yamato a fare sapiente uso dei modelli istituzionali provenienti dal continente per trasformare la già affermata supremazia sugli altri clan in un solido e articolato dominio politico. Con l'istituzione del Sistema dei dodici ranghi (603 d.C.) e la promulgazione della Costituzione dei diciassette articoli (604 d.C.), Shōtoku Taishi (574-622), membro del clan Yamato e reggente dell'imperatrice Suiko (554-628), modellò la concezione di un imperatore sovrano assoluto affiancato nella propria azione di governo da un corpo di funzionari a lui subordinati. CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, pp. 22-23.

3. KOIKE, TANIDA, *Nihon fukushoku shi*, pp. 22-23.

4. KOIKE, TANIDA, *Nihon fukushoku shi*, p. 25.

risultavano insigniti di alcun titolo sarebbero stati provvisti della sola tenuta *seifuku*.⁵

Durante il successivo periodo Heian (794-1185), l'interruzione dei rapporti diplomatici con la Cina agevolò lo sviluppo di forme sartoriali *chōfuku* autoctone: il *sokutai* e la variante semplificata *ikan* per l'*élite* politica maschile, il *jūnihitoe* per le dame di corte. I fastosi abiti *raifuku* mantennero, al contrario, una completa aderenza ai modelli cinesi originari, ma il loro impiego si sarebbe progressivamente ridotto sia per quanto concerne i soggetti interessati sia per le occasioni in cui esso si sarebbe reso necessario. Secondo quanto sostenuto da Munehisa Sengoku, a partire dal 741 l'onere di spesa per la confezione degli abiti *raifuku* passò a gravare su nobili e dignitari, determinando così un cospicuo calo del numero di individui in grado di sfoggiarli durante le solennità di corte. Così, dall'823 il *raifuku* sarebbe rimasto in vigore unicamente per la cerimonia di incoronazione imperiale (*sokui*).⁶ Discorde la ricostruzione offerta a riguardo da Mitsue Koike: per la studiosa, nell'823 l'utilizzo del *raifuku* sarebbe divenuto esclusivo appannaggio stilistico della nobiltà di grado superiore al terzo. La limitazione del *raifuku* a tenuta per la sola cerimonia *sokui* si sarebbe invece formalizzata a partire dalla metà del IX secolo, quando la cerimonia di presentazione degli omaggi all'imperatore per l'inizio dell'anno (*ganjitsu chōga*) prese a essere celebrata in forma privata, perdendo così quell'ufficialità che avrebbe altrimenti richiesto l'impiego del *raifuku*.⁷

Nonostante la presenza nel guardaroba di corte di elementi stilistici sinizzanti si fosse dunque ridotta nel tempo lasciando ampio spazio a fogge «autoctone», il regime Meiji non nascose la propria insofferenza rispetto ai trascorsi del passato. Una prima autorevole presa di posizione provenne dagli ambienti imperiali, attraverso un rescritto interno (*nai-choku*) emanato il 25 agosto 1871 dal sovrano Meiji, e rivolto a ministri e consiglieri di Stato:

A Nostro avviso, le consuetudini cambiano con il passare del tempo, ma lo spirito nazionale è immutabile. Nutriamo profondo rammarico che il sistema degli abiti dei funzionari di corte abbia imitato l'antico sistema cinese, svigorendosi. Il Paese degli dèi è da sempre stato governato con la forza delle armi: l'impera-

5. *Raifuku* e *chōfuku* erano in verità già stati adottati in occasione delle celebrazioni per l'anno nuovo del 702, che dall'anno precedente si svolgeva secondo il rituale Tang. KOIKE, TANIDA, *Nihon fukushoku shi*, pp. 28-29.

6. M. SENGOKU, *Jūnihitoe no hanashi. Gendai no kōshitsu no yosōi*, Tōkyō, Fujokai shuppansha, 1995, p. 104.

7. KOIKE, TANIDA, *Nihon fukushoku shi*, p. 51.

tore ne è il generale, e la popolazione ne rispetta i principi. L'imperatore Jimmu, fondatore dell'Impero, e l'imperatrice Jingū, conquistatrice della Corea, non si abbigliavano certo in tal guisa: come possiamo dunque comparire di fronte alla popolazione in abiti molli? Attraverso la totale riforma del vestiario e il rinnovo di tali consuetudini, auspichiamo che si ricrei uno spirito nazionale fondato sul valore guerriero, in linea con i Nostri antenati. Voi [sottoposti] esaudite dunque il Nostro volere.⁸

L'imperatore Meiji intendeva così autorizzare un cambio d'abito negli ambienti di governo e a corte. Tuttavia, nel rescritto l'attenzione del sovrano sembrava piuttosto volgersi a esaminare gli effetti dell'adozione dello stile cinese sul carattere del guardaroba imperiale. Secondo Mutsuhito, il corredo del sovrano giapponese avrebbe dovuto farsi espressione tangibile del valore militare (*bu*), che aveva animato le gesta di Jimmu e Jingū contribuendo in misura determinante alla fondazione dell'Impero giapponese e alla sua affermazione nel contesto asiatico. *Bu* pareva persino trascendere la storicità delle imprese dei due leggendari sovrani per collocarsi nella dimensione senza tempo dell'essenza nazionale, fondata sul legame diretto tra un sovrano generale e un popolo suddito di cui *bu* costituiva per l'appunto il perno e l'anima. L'introduzione a corte degli stilemi sartoriali cinesi non aveva dunque rappresentato una semplice variazione di foggia, ma aveva avuto ripercussioni di più vasta portata, allontanando lo stile regale nipponico dalla cifra *bu* conferitagli dagli illustri antenati – i quali secondo l'imperatore «non vestivano certo in tal guisa» – e rendendolo molle, effeminato (*nanjaku*). Le foggie sinizzanti, in altri termini, avevano alterato il *kokutai* nel suo manifestarsi attraverso il rapporto tra l'imperatore e i suoi sudditi: «come possiamo dunque» si domandava il sovrano «comparire di fronte alla popolazione in abiti molli?».

A dire il vero, il rescritto andava solo a sancire ciò che in parte era stato posto in atto qualche anno prima. In occasione del *sokui* dell'imperatore Meiji svoltosi nell'agosto del 1868, era stata difatti decretata la sostituzione del *raifuku* cinese (fig. 13)⁹ previsto dal protocollo di corte con la tenuta *chōfuku* di tipo *sokutai*, il prodotto sartoriale più rappresentativo della fase di elaborazione autonoma inaugurata nel periodo

8. KUNAICHO (a cura di), *Meiji tennōki* (vol. 2), pp. 531-532; T. IWAKURA, K. TADA (a cura di), *Iwakurakō jikki*, Kuki, Shoshi sawai, 1995, pp. 922-923.

9. Ancora oggi si conservano la casacca *ōsode* e la gonna *hirami* della tenuta *raifuku* indossata dall'imperatore Kōmei: su entrambe sono riconoscibili motivi figurativi che riproducono il complesso apparato simbolico, cosmologico e geomantico cinese. KUNAICHO SAN NO MARU SHŌZŌKAN (a cura di), *Kyūtei no sōshoku no bi. Edo kara Meiji he*, Tōkyō, Kikuyō bunka kyōkai, 2000, pp. 10-11.



Figura 13. Indumenti *raifuku* dell'imperatore Kōmei, XIX sec.

Heian. La nipponizzazione del *sokui* Meiji aveva inoltre riguardato gli allestimenti del sito cerimoniale, dall'architettura del palchetto imperiale (*takamikura*) alle insegne allineate nello spazio antistante. Quale simbolo delle più ampie prospettive con cui veniva ad aprirsi la nuova era Meiji, ai piedi della scalinata che portava al palchetto era stato tuttavia

collocato un mappamondo, dono del signore di Mito Nariaki Tokugawa al precedente imperatore Kōmei (1831-1867).¹⁰

L'invito dell'imperatore Meiji alla rottura con un passato sinizzante giungeva inoltre ad avallare le operazioni con cui il governo era all'epoca intento ad archiviare un altro passato scomodo: era il periodo Tokugawa, che ancora si riproponeva negli abiti a connotazione *mibun* indossati da ministri, funzionari e burocrati. Come si è visto, in concomitanza con le sollecitazioni degli «uomini di governo» in viaggio con la missione Iwakura, nel 1872 fu ufficialmente stabilita l'adozione di un abito da gran cerimonia (*taireifuku*) di foggia occidentale che, attraverso cospicue differenze nella presenza di decorazioni sul petto, alla base del colletto, ai bordi delle maniche e ai lati della giacca, nonché nel materiale e nei motivi delle decorazioni stesse, veniva a scandire il nuovo assetto gerarchico dei funzionari Meiji: *chokunin*, *sōnin*, *hannin* e *hiyakuyūisha*.¹¹ Seppure con inediti indicatori stilistici, sembrava dunque riproporsi nelle foggie del *taireifuku* Meiji quella «gerarchia delle apparenze» di antica memoria e sinizzante formulazione.

Di tale avviso era ad esempio l'esperto di diritto Mamichi Tsuda (1829-1903), che intervenne in uno scritto intitolato *Le insegne (Fukushōron)* sul tema dei distintivi di grado nelle uniformi dei funzionari di Stato.¹² Se incontestabile era l'utilità pratica delle insegne nel caso di corpi militari impegnati in azioni di guerra o di corpi diplomatici durante le missioni di rappresentanza, applicate sulle uniformi della burocrazia civile esse apparivano agli occhi di Tsuda del tutto superflue in quanto, più che sul rango del singolo funzionario, «l'essenza del governo civile risiede nella morale e nelle leggi. Con la morale si ottiene l'obbedienza della popolazione, con le leggi se ne limitano le efferatezze».¹³ Era questo il motivo per cui in diversi paesi europei e negli Stati Uniti la burocrazia indossava esclusivamente abiti semiformali privi di decorazioni. Laddove poco più

10. T. SHISHIDO, *Edo-Meiji. Kyūtei no fukusei to reisetu no henka*, «Fūzokushigaku», 23, 2003, pp. 33-34.

11. ŌSAKA YŌFUKUSHŌ DŌGYŌ KUMIAI (a cura di), *Nihon yōfuku enkakushi*, Ōsaka, Ōsaka yōfukushō dōgyō kumiai, 1930, pp. 88-94; OSAKABE, *Yōfuku, sanpatsu, dattō*, pp. 61-63. *Chokunin* erano i funzionari di diretta nomina imperiale, *sōnin* i funzionari designati dalle alte cariche dello Stato - il capo del Consiglio di Stato o il primo ministro - con successiva ratifica da parte del sovrano. Coloro che invece venivano a ricoprire una carica su indicazione di altri ministri o personalità di governo minori erano definiti *hannin*. Con il termine *hiyakuyūisha* si faceva infine riferimento a chi possedeva un rango ma non un incarico istituzionale.

12. Pubblicato sul n. 8 della rivista «Meiroku zasshi» (1874). YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, pp. 271-275.

13. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, p. 273.

di un decennio prima Norimasa Muragaki aveva tacciato le sobrie marine statunitensi di inciviltà per il mancato rispetto dell'ordine naturale stabilito dal *ri*, Mamichi Tsuda vi intravedeva al contrario una concezione di servizio allo Stato raffinata e matura. Solo i regimi di tipo militare necessitavano di controllare la propria burocrazia classificandola per gradi tangibili. Gli stati liberali retti da un'amministrazione civile come quelli occidentali contavano piuttosto sul valore e il merito dei propri funzionari. Questi ultimi pertanto non necessitavano di «vestirsi di un certo grado», poiché essi già incarnavano le prerogative del pubblico ufficiale traducendo in pratica di governo i valori e le leggi dello Stato.

Era pur vero, ammetteva Tsuda, che l'argomentazione non trovava effettivo riscontro nella realtà: anche in Europa esistevano ordini o categorie che riproducevano visivamente il proprio assetto gerarchico mediante distintivi, mostrine o medaglie. A ogni modo, mentre le pratiche di visualizzazione di grado erano in Occidente limitate – arrivando persino a scomparire nel caso degli Stati Uniti, in Asia esse sembravano affondare le proprie radici in una vera e propria *Weltanschauung* al punto che, contro ogni evidenza, per Tsuda le insegne del *taireifuku* occidentale introdotto dal governo Meiji sarebbero state mutate da quelle delle uniformi militari europee seguendo il tradizionale sistema dei ranghi diffuso in Oriente: «È un giudizio sommario, ma quest'abito [*taireifuku*] non è stato forse creato riproducendo le insegne militari europee in accordo ai ranghi dei funzionari secondo l'originaria usanza asiatica?». ¹⁴

Genericamente classificato come «usanza asiatica», il principio della «gerarchia delle apparenze» aveva per Tsuda origini e referenti ben precisi. A documentarne difatti l'intrinseca asiaticità, egli ricorse ad esempi attinti quasi esclusivamente dal costume cinese, soffermandosi in particolare su due episodi di diretta esperienza. Di ritorno da un viaggio-studio compiuto in Olanda nel 1866, Tsuda aveva fatto scalo a Hong Kong, dove era stato ricevuto dal console olandese. ¹⁵ Meravigliato degli elaborati arabeschi dorati presenti sull'uniforme di quest'ultimo – decorazioni che all'epoca adornavano solo gli indumenti di ambasciatori, alti funzionari o membri dell'aristocrazia europea –, Tsuda aveva domandato il motivo di tanta opulenza. Il console olandese si era giustificato replicando che con abiti più sobri la «barbara popolazione

14. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, pp. 273-274. In realtà l'applicazione del modello militare agli abiti di corte era stata realizzata in Francia già dopo l'incoronazione di Napoleone I (1804). J. CRAIK, *Il fascino dell'uniforme. Dal conformismo alla trasgressione*, Roma, trad. it., Armando editore, 2010, p. 66.

15. La Cina aveva ceduto Hong Kong alla Gran Bretagna nel 1842, in seguito alla firma del «trattato ineguale» di Nanchino.

asiatica» non sarebbe stata in grado di riconoscerlo e di tributargli il dovuto rispetto. Nel 1871, Tsuda ebbe occasione di tornare in Cina come viceambasciatore nella missione guidata da Munenari Date (1818-1892) per la firma del Trattato di amicizia e di commercio tra i due paesi. In quell'occasione, egli intercettò gli sguardi di ammirazione e rimpianto che i rappresentanti cinesi rivolgevano agli abiti formali indossati dalla delegazione nipponica. Con tutta probabilità, la tenuta *konōshi* di Date e lo *hitatare* di Tsuda dovevano richiamare alla loro memoria il vestiario che essi erano stati costretti ad abbandonare in seguito all'ascesa della dinastia mancese Qing.¹⁶ Sebbene gli indumenti introdotti dai mancesi fossero decisamente confortevoli, notava Tsuda, quegli sguardi nostalgici tradivano l'irragionevole preferenza dei cinesi per la ridondanza e l'ampollosità, da sempre le cifre del loro gusto vestimentario. Di più, attraverso i contatti stabiliti con l'Impero di mezzo, tale barocchismo si era trasmesso anche al Giappone, producendo abiti che Tsuda trovava «certamente belli. Tuttavia, essi non possono essere indossati senza l'aiuto degli altri. Come possono dunque essere definiti saggi?». ¹⁷ La valutazione offerta da Tsuda sull'abbigliamento cinese e sui suoi derivati giapponesi risulta qui particolarmente significativa. Il termine *saggezza* (*chie*), che nel testo viene impiegato come sinonimo di praticità funzionale, rimanda infatti a *chi*, una delle cinque virtù confuciane¹⁸ posta a indicare la capacità di discernimento tra il bene e il male quale presupposto per la condotta umana. In tale ottica, l'inadeguatezza che caratterizzava lo stile sinizzante sembrava oltrepassare la dimensione immediata della praticità d'uso degli abiti per collocarsi nell'ambito della ragione morale confuciana, che il Giappone aveva assunto e condivideva con la Cina.

Nei loro interventi, l'imperatore Meiji e Tsuda non risparmiarono dunque al vestiario giapponese pesanti critiche. Tali detrazioni, si è visto, miravano tuttavia a colpire i paradigmi sartoriali cinesi che esso aveva in parte assimilato: l'imperatore sottolineava la distanza tra il primigenio spirito marziale giapponese e le «molliti» forme cinesi; Tsuda, quella tra gli abiti di ispirazione cinese e il principio *chie* di confuciana reminiscenza. Per quanto la presenza di fogge o criteri stilistici sinizzanti potesse costituire uno spiacevole ricordo della dipendenza culturale dall'Impero

16. Oltre a riformare il guardaroba cinese imponendo la veste dall'allacciatura centrale in sostituzione di quella allacciata a sinistra, i Qing imposero alla comunità maschile la rasatura del capo e il codino alla mancese. HUA, *Chinese Clothing*, pp. 78-79.

17. YAMAMURO, NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, p. 274.

18. *Jingireichishin*: benevolenza (*jin*), giustizia (*gi*), proprietà (*rei*), conoscenza (*chi*), lealtà (*shin*).

di mezzo che il Giappone aveva sviluppato nei tempi antichi, ammettere l'influenza subita consentiva ai giapponesi di giustificare le eventuali mancanze del proprio vestiario come «tare ereditarie». Così, presentando l'influsso cinese come contaminazione del *kokutai*, l'imperatore restituiva al Giappone una propria autoctonia sartoriale, mentre Tsuda poteva parzialmente assolvere il paese puntando il dito contro la Cina e la dissennata sontuosità del suo guardaroba.

Le fratture con il passato e la «patina» del tempo:
nuove tradizioni vestimentarie

Se lo stile giapponese in passato era già stato pesantemente intaccato da influssi «altri», in che modo era possibile giustificare la repentina introduzione dell'abbigliamento occidentale? Come si è visto, il programma *yōsōka* era stato elaborato a partire dal fatto che agli occhi di molti «uomini di governo» la peculiarità degli indumenti giapponesi sembrava essere collocata dagli occidentali sul piano verticale dell'inferiorità folklorica più che su quello orizzontale dell'alterità *au pair* – si pensi alle esperienze vissute dai membri della missione Iwakura e prima ancora dagli inviati shogunali all'estero, o al trattamento da «bamboline» riservato secondo Hirobumi Itō alle dame giapponesi. Ciononostante, la netta frattura provocata da *yōsōka* nell'evoluzione del costume giapponese presentava anche alcuni fattori di rischio. Se era l'ammissione alla rosa dei paesi civilizzati l'obiettivo cui gli «uomini di governo» Meiji tendevano attraverso *yōsōka*, l'eccessiva propensione a riprodurre le forme occidentali li avrebbe condotti oltre la sottile linea di confine che separava la civilizzazione dall'occidentalizzazione, l'indipendenza dalla sudditanza. Il pericolo fu percepito da tutti coloro che, occidentali o giapponesi, divertiti o allarmati, vedevano in *yōsōka* una mascherata di dubbio gusto, un'imitazione grottesca del tutto inqualificabile per una popolazione realmente progredita. In tale prospettiva, le popolazioni asiatiche rimaste fedeli al proprio abbigliamento sembravano persino ammantarsi di rispettabilità, come sottolineava Morse: «Nell'aderire al proprio abbigliamento originario, i cinesi mostrano molta più dignità [dei giapponesi]».¹⁹ Per impedire che la continuità identitaria del Giappone andasse perduta sotto giacca e pantaloni, corsetto e *tournure*, lo strappo creato da *yōsōka* tra passato «asiatico» e presente «occidentale» doveva essere – quanto meno in parte – ricucito.

19. MORSE, *Japan Day by Day*, p. 276.

Nel caso dell'imperatore Meiji la questione non si pose, poiché il programma *yōsōka* imbastito sulla sua persona sembrò aderire perfettamente al criterio *bu* che il sovrano aveva indicato come cifra dell'abbigliamento imperiale. Pochi mesi dopo aver provveduto a far confezionare su misura una marsina per il sovrano, nel 1872 gli «uomini di governo» optarono per una divisa militare, con cui l'imperatore sarebbe comparso in pubblico e sulle immagini fotografiche e a stampa a partire dal 1873.²⁰ Per Ōkubo e Iwakura, che avevano commissionato a Seiichirō Miyajima (1838-1911) un'indagine sull'abbigliamento dei reali nei paesi «civilizzati», l'uniforme militare rappresentava la tenuta più consona affinché il sovrano giapponese potesse identificarsi nel mutato spazio sociale vestendosi degli attributi di forza e autorità, alla stregua dei regnanti europei. Persino l'imperatore, che rimase nel complesso diffidente e restio ai mutamenti radicali, mostrò un profondo attaccamento verso la propria uniforme, al punto da logorarne l'interno per l'uso.²¹ Seppure di foggia occidentale, la divisa militare costituiva in effetti l'involucro che all'epoca meglio avrebbe potuto farsi espressione della marzialità quale attributo regale, consentendo così al sovrano Meiji di qualificarsi come degno discendente della stirpe di Jinmu e Jingū dopo secoli di «devianza stilistica», e al Giappone di collocarsi, attraverso la persona dell'imperatore, nel nuovo contesto *bunmei* secondo una propria identità.

Estremamente labile sul piano dell'efficacia argomentativa ma non per questo privo di significato fu il tentativo dell'imperatrice di ripianare la frattura aperta da *yōsōka* rintracciando negli indumenti occidentali femminili una linea di continuità stilistica con l'antico vestiario giapponese. Nel già citato Oboshimeshisho del 1887, la sovrana così riassunse l'evoluzione del costume femminile dalla doppia partizione casaccagonna alla veste unica *kimono*:

[Durante] il regno dell'imperatore Shōmu [701-756, periodo di regno 724-749] fu promulgata un'ordinanza che, in particolare, impose a tutte le donne un nuovo stile d'abbigliamento. A quel tempo, l'abito femminile consisteva di due parti, casacca e gonna. Alcune dame indossavano diverse gonne una sopra l'altra, ma la moda delle gonne multistrato venne proibita. Così, fino al periodo medievale le donne usarono portare, in città come in campagna, lo *hinohakama* [calzone di colore rosso]. A partire dal Nanbokuchō [1337-1392] ebbe inizio un periodo di lotte armate, e si prese a indossare direttamente la casacca senza che ci si potesse preoccupare della gonna. Con il passare del tempo questa foggia divenne

20. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, pp. 75-76; OSAKABE, *Yōfuku, sanpatsu, dattō*, pp. 64-67.

21. S. ASHIHARA, *Meiji no gunpuku*, Gifu, Geibun shuppan, 1976, p. 76.

costume, per cui anche al termine dei disordini non si tornò più a portare la gonna, e la casacca fu allungata alla caviglia per coprire le gambe. Più recentemente, a partire dall'era Enpō [1673-1681] la cintura *obi* si è gradualmente allargata, conducendo così allo stile odierno.²²

In tale prospettiva, del tutto incongruente con la tradizione sembrava pertanto continuare a indossare il solo *kimono*, poiché esso altro non era che l'evoluzione sartoriale della casacca originariamente utilizzata per coprire la parte superiore del corpo:

È improprio indossare solamente la casacca senza la gonna. [...] Inoltre, se guardiamo agli abiti occidentali femminili di oggi, troviamo che essi combinano una parte superiore e una inferiore, proprio come il nostro antico sistema d'abbigliamento a corte.²³

Come si ricorderà, l'Oboshimeshisho venne redatto con l'obiettivo di agevolare la diffusione della moda occidentale tra le dame giapponesi. Il riferimento alla continuità con le antiche tradizioni poteva costituire a tal riguardo un valido incentivo affinché esse procedessero senza remore o rimpianti al rinnovo del proprio guardaroba.²⁴ Oltre a legittimare l'innovazione in corso, la presunta somiglianza tra gli abiti occidentali e quelli giapponesi antichi contribuiva altresì a riportare alla luce del presente l'esistenza di un passato stilistico nipponico, di cui comunque l'imperatrice volle tacere la matrice cinese.

Un analogo espediente venne utilizzato in quegli stessi anni al fine di promuovere la sostituzione delle elaborate e laboriose acconciature femminili giapponesi con altre ispirate ai più pratici modelli occidentali. Sulle pagine della rivista «Jogaku zasshi» del 5 aprile 1886 comparve un'illustrazione raffigurante alcuni leggendari personaggi femminili del passato – Yamatohime no mikoto e l'imperatrice Jingū – le cui pettinature, si leggeva, presentavano una certa somiglianza con quelle di ultima elaborazione. Così, lo *chignon* occidentale veniva presentato come un'«apprezzabile reviviscenza delle antiche usanze del nostro paese»,

22. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, pp. 118-119.

23. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite*, p. 119.

24. La sovrana si riferiva con tutta probabilità alla tenute femminili *raifuku* e *chōfuku* in uso alla corte giapponese del VII-VIII secolo, che difatti prevedevano l'impiego degli elementi «a gonna» *hirami* e *uwamo*. In base alle ricostruzioni effettuate dalla critica sulle cronache cinesi e sui primi testi e documenti giapponesi, si ipotizza che anche l'abito femminile delle origini (*kinumo*) fosse composto da una casacca a maniche strette (*kinu*) e da una gonna (*mo*), di lunghezza maggiore per le donne di classe sociale più elevata.

che avrebbe condotto le lettrici a «progredire attraverso la restaurazione delle antiche usanze».²⁵

Meno forzato del richiamo a una supposta continuità sartoriale tra foggie occidentali presenti e foggie giapponesi antiche fu la relativizzazione della discontinuità rappresentata da *yōsōka*. Come dimostra il passo sopra citato, lo stesso Oboshimeshiso redatto dall'imperatrice si apriva con un breve *excursus* storico sui principali mutamenti intervenuti nello sviluppo del costume giapponese. Dalla prospettiva puramente diacronica dell'evoluzione dello stile vestimentario in Giappone, *yōsōka* sembrava costituire solo il più recente dei mutamenti che ne avevano accompagnato il divenire storico. In realtà, tale lettura poteva essere condivisa solo in parte. A differenza dei mutamenti di natura endogena che erano stati nel corso del tempo assimilati come costumi, *yōsōka* si presentava come un caso di repentino, cospicuo e volontario innesto di elementi stilistico-sartoriali del tutto estranei. Taneomi Soejima, diplomatico e consigliere di governo nei primi anni settanta, si dimostrò consapevole della portata di tale «frattura stilistica». Tuttavia, a sostegno della proposta sorta nel 1870 per l'introduzione di indumenti occidentali nel guardaroba imperiale, Soejima rintracciò un illustre precedente in Asia. Egli citò difatti il provvedimento preso dall'imperatore Wuling (Burei in giapponese, 325-299) della dinastia cinese Zhao, il quale nel 307 a.C. decretò la sostituzione delle ampie vesti in dotazione ai generali del proprio esercito con i calzoni, gli stivali, i cappelli e gli abiti di pelliccia in uso presso alcune popolazioni barbare del nord e dell'est.²⁶ L'inconsueta disposizione di Wuling divenne oggetto di critiche da parte dei membri più conservatori della corte, e persino della stessa famiglia imperiale. L'equipaggiamento «barbaro» si sarebbe rivelato tuttavia particolarmente idoneo alla pratica militare, contribuendo alla vittoria delle forze armate imperiali su numerose tribù confinanti. Con la medesima pragmatica flessibilità mostrata dall'imperatore Wuling, concludeva Soejima, anche l'imperatore Meiji avrebbe dovuto provvedere a introdurre le foggie occidentali: non era difatti inverosimile che da tale misura il Giappone avrebbe potuto trarre benefici e vantaggi. Malgrado

25. SHIMIZU, *Meijiki ni okeru joshi kyōiku to yōsōka*, p. 112. Per alcune immagini sulle acconciature proposte si veda: J. KIDA (a cura di), *Kindai sesō fūzoku shishū 5. Meiji jidai no fūzoku*, Tōkyō, Kress shuppan, 2006, pp. 292-300. Yamatohime no mikoto, figlia dell'undicesimo imperatore Suinin, era stata incaricata dal padre di scegliere il luogo in cui avrebbe dovuto sorgere il santuario in onore di Amaterasu. Dopo una ricerca durata circa vent'anni Yamatohime giunse nella località di Ise, che la stessa Amaterasu avrebbe indicato quale sede più idonea per la costruzione del complesso sacro.

26. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 75.

il «disprezzo per la Cina» ostentato da molti giapponesi e lamentato da Masanao Nakamura, il ricorso a vicende tratte da fatti e personaggi della storia cinese testimoniava il vigore culturale che la formazione classica ancora conservava nel fornire loro «idee e modi di pensiero» per interpretare la realtà del periodo, e non sempre in termini conservatori.

E, del resto, il Giappone non era nuovo a drastici cambiamenti di stile. Nel corso dei colloqui intercorsi nel 1876 a Tianjin tra il funzionario cinese Hongzhang Li (1822-1901) e Arinori Mori, quest'ultimo si trovò a dover illustrare al proprio interlocutore le motivazioni che avevano indotto il Giappone ad adottare l'abbigliamento occidentale.²⁷ Incalzato da Li sul fatto che con tale virata stilistica il Giappone volgeva le spalle alle tradizioni degli antenati ma anche alla propria indipendenza, Mori sottolineò viceversa come il popolo nipponico avesse da sempre mostrato pronta ricettività nell'individuare gli elementi di eccellenza delle altre civiltà, per poi appropriarsene. Come nei tempi antichi la civiltà di riferimento era stata la Cina, così nell'epoca presente era del tutto naturale rivolgersi ai più avanzati paesi occidentali. Definendo l'importazione dei modelli sartoriali cinesi e la corsa all'acquisizione di quelli occidentali come attività di prestito culturale realizzate peraltro secondo una supposta propensione giapponese alla selezione, Mori restituiva al Paese del Sol Levante una propria autonomia, affrancandolo di fatto dalla schiavitù identitaria dell'eterno secondo rispetto ad un centro di civiltà, fosse stata la Cina nel precedente «mondo *ka*» o l'Occidente nel coevo «mondo *bunmei*».

Malgrado il carattere invasivo, *yōsōka* risparmiò comunque alcuni ambiti di autoctonia vestimentaria, ad esempio la vita della gente comune o la sfera del privato. Un altro ambito fu rappresentato dalla tradizione, in cui tale autoctonia poteva essere convertita in consapevole espressione di nipponicità. Quest'ultimo programma identitario prese forma principalmente negli ambienti di palazzo, e coinvolse ancora una volta il genere femminile.

Nell'adeguarsi ai tempi moderni, si ricorderà, il sovrano Meiji e il suo *entourage* si erano adoperati al fine di preservare la vita di corte da interventi radicali. Se alcune stanze del nuovo palazzo imperiale a Tōkyō furono allestite secondo il gusto occidentale, tutte le altre vennero

27. JANSEN, *China in the Tokugawa World*, pp. 114-119. Il governo Meiji si era rivolto alla Cina affinché potesse agevolare le relazioni diplomatiche tra Giappone e Corea. Viceré di Zhili, Li si occupava in quegli anni anche della politica diplomatica cinese. Egli aveva difatti incontrato tre anni prima la rappresentanza giapponese di Munenari Date per la firma del Trattato di amicizia e di commercio, e aveva affrontato per conto del governo la questione della spedizione giapponese a Taiwan.

progettate alla giapponese; se gli stranieri furono ammessi a presentare i propri ossequi all'imperatore durante la cerimonia del primo giorno dell'anno, essi si videro negare la precedenza sugli invitati giapponesi. Se l'imperatrice fu esortata ad agire nello spazio sociale Meiji come una sovrana europea, le venne a ogni modo impedito di adottarne il guardaroba. Mentre nel viaggio ufficiale del 1872 in Kinki, Chūgoku e Kyūshū l'imperatore già sfoggiava una marsina in stile occidentale, Haruko seguì a impiegare per diversi anni la tenuta *kouchiki*, una versione semplificata dell'antica



Figura 14. L'imperatrice Haruko, 1873.

mise *jūnihitoe* composta da una veste leggera (*hitoe*) indossata sotto calzoni *uchibakama* e completata da una lunga casacca (*uchiki*).²⁸

Nel ritratto ufficiale del 1873 che, assieme a quello dell'imperatore in divisa (fig. 14), avrebbe dovuto presentare alle autorità straniere e alla popolazione le fattezze dei due sovrani, l'imperatrice abbinava tuttavia alla tenuta *kouchiki* gli accessori per capelli *saishi* e *kushi*, generalmente impiegati nell'acconciatura abbinata alla tenuta da gran cerimonia *jūnihitoe*. L'immagine dell'imperatrice con il capo adornato da *saishi*, *kushi* e con il ventaglio *hiōgi* aperto sul petto sembrava dunque fare riferimento all'iconografia occidentale della regalità al femminile, di cui corona e ventaglio costituivano gli attributi visivi.²⁹ A partire dal 1886,

28. Sembra che già nel 1873 l'imperatrice fosse in possesso di una tenuta da amazzone, un dettaglio che porterebbe a ipotizzare l'esistenza di altri capi occidentali nel corredo della sovrana molti anni prima della politica di occidentalizzazione vestimentaria introdotta a corte da Itō. TAKEDA, *Ifuku de yominaosu Nihonshi*, p. 230; A. FUKAI, *Meiji no Yōroppa mōdo*, «Dresstudy», 19, 1991, p. 18.

29. *Saishi* è un accessorio metallico dalla caratteristica forma circolare con tre lamine affusolate e piatte: veniva sollevato sul capo e fissato con un cordino e tre spilloni. Alla base del *saishi* era inoltre infilato un pettine (*kushi*). BUNKA GAKUEN FUKUSHOKU HAKUBUTSUKAN (a cura di), *Kyūtei no yosōi*, Tōkyō, Bunka gakuen fukushoku hakubutsukan, 1991, p. 106, fig.



Figura 15. KUNINAO SEKISAI ASHIHARA, *Specchio degli alti funzionari giapponesi* (*Kōkoku kōkan kagami*), 1887

alla reinterpretazione *à la Japonaise* degli stilemi occidentali sarebbe seguita la totale occidentalizzazione della toeletta imperiale. In diverse immagini «di rappresentanza» posteriori al 1886, tuttavia, l'imperatrice continuò a comparire in tenuta *kouchiki*, regalizzata da *saishi*, *kushi* e *hiōgi* (fig. 15).³⁰

Mentre nel caso dell'imperatrice fu necessario comporre una *mise* adeguata alla vita «pubblica» cui essa era stata d'improvviso chiamata, per le nobildonne e le mogli dei funzionari si dovette pensare a una tenuta da palazzo. Oltre alla mondanità «stile Rokumeikan», uno dei più significativi spazi conquistati dalle dame giapponesi di quel periodo era stato quello della corte imperiale, che esse cominciarono a frequentare in occasione di cerimonie solenni, eventi ufficiali e udienze. Analogamente agli «uomini di governo» di umile origine samuraica, infatti, molte tra loro non erano mai state ammesse a corte, e non disponevano dunque di un corredo appropriato. Le già menzionate notifiche del ministero della Casa imperiale che consentirono ad alcune dame di indossare gli abiti occidentali sancirono al contempo l'impiego di un abbigliamento in puro stile giapponese: il *keiko*. Il termine *keiko* fu coniato solo nel

13-8. Lo *hiōgi* era un ventaglio d'ornamento usualmente portato chiuso: per Takeda, il fatto che lo *hiōgi* fosse stato ritratto aperto costituirebbe un palese tentativo di avvicinamento ai modelli iconografici europei. TAKEDA, *Ifuku de yominaosu Nihonshi*, p. 224.

30. Si veda anche l'immagine della coppia imperiale riportata sul rescritto per la promulgazione della Costituzione in WAKAKUWA, *Kōgō no shōzō*, p. 135, fig. 22.

1883, ma deriva dalla diversa lettura dei due caratteri di *uchiki* o *uchigi* (casacca) e *hakama* (calzoni), che ne indicavano per l'appunto gli indumenti di base.

Da un punto di vista stilistico, il *keiko* riproduceva la struttura dello *kinuhakama*, l'abbigliamento comunemente impiegato dalle nobildonne del periodo Heian composto da una veste (*hito*), un calzone fino a terra (*uchibakama* o *nagabakama*) e la casacca superiore *uchiki*. Rispetto al modello originario, il *keiko* presentava tuttavia alcune variazioni significative, che tendevano verso una maggiore praticità d'uso. Nella tenuta *keiko* infatti lo *uchibakama* veniva sostituito dal *kiribakama*, una tipologia di *hakama* alla caviglia cui si accompagnavano scarpette all'occidentale del medesimo tessuto. Per favorire i movimenti durante le visite in esterno, inoltre, la lunga casacca *uchiki* poteva essere rimborsata in vita con un cordino. Analogamente ai precedenti stili vestimentari adottati a corte, anche per il *keiko* furono previste tre varianti – da cerimonia (*raifuku*), semiformale (*tsujōreifuku*) e informale (*tsujōfuku*) – in base alla ufficialità dell'evento e al rango della dama. Ciascuna variante si distingueva per il numero delle vesti *uchiki* da sovrapporre o il tipo di tessuto dell'*uchiki* – broccato nel caso del *raifuku*, tinto o dipinto nelle altre due varianti. Indossato dalle consorti dei funzionari *chokunin* e *jakonomashikō* fin dal 1880, il suo utilizzo fu esteso quattro anni più tardi alle dame di corte e alle mogli dei funzionari in visita a palazzo, diffondendosi come abito di gala per le feste danzanti organizzate al Rokumeikan.³¹

Il parallelismo temporale tra l'introduzione delle fogge occidentali e l'evoluzione di quelle giapponesi non può costituire motivo di sorpresa. Un cambio di guardaroba completo non sarebbe stato infatti realizzabile, a causa delle oggettive difficoltà nel reperire i materiali indicati o la manodopera qualificata per la confezione di indumenti femminili in stile occidentale, nonché per le forti resistenze che il sovrano e il suo *entourage* avrebbero comunque opposto. Proprio per la limitata diffusione della moda europea tra le donne giapponesi e per la marginalità dei capi occidentali nel guardaroba delle poche che essa fu in grado di raggiungere, parte della critica è pertanto giunta alla conclusione che il *bunmei kaika* realizzato attraverso *yōsōka* fosse «di genere maschile» (vedi cap. 1). In termini analoghi, la studiosa Sachiko Takeda riscontra nel contrasto stilistico tra la *mise* occidentale dell'imperatore e il *kouchiki* dell'imperatrice nei ritratti del 1873 l'imperfetta realizzazione del principio di sovranità occidentale, secondo cui l'imperatrice avrebbe dovuto

31. BUNKA GAKUEN FUKUSHOKU HAKUBUTSUKAN (a cura di), *Kyūtei no yosōi*, p. 96; SENGOKU, *Jūnihitoe no hanashi*, pp. 82-83; TAKATA, *Fukusō no rekishi*, pp. 295-296; <http://www.iz2.or.jp/top.html> (Museo del Costume a Kyōto, 2012/07/02).

to affiancare il proprio consorte anche sul piano dell'abbigliamento.³²

Occorre tuttavia distogliere lo sguardo d'analisi dalla tipologia o dallo stile degli abiti femminili per andare a considerare le valenze sociali dei corpi che li indossarono. La comparsa di una rappresentanza femminile sulla scena mondana giapponese non si esaurì nell'osservanza del protocollo sociale in vigore in Occidente, ma si accompagnò a un sensibile mutamento di prospettiva nei confronti delle donne, che prese avvio negli anni settanta attraverso le riflessioni di Arinori Mori, Yukichi Fukuzawa, Masanao Nakamura per proseguire con vigore nella seconda metà del periodo Meiji.³³ Tra i temi maggiormente toccati dalla classe intellettuale dell'epoca figurò la questione della riqualificazione del genere femminile nella cornice del moderno Stato nazionale. L'esistenza dello Stato nazionale si fondava sull'opera di coordinamento della popolazione condotta dal regime per far sì che la forza associativa potesse tradursi in produttività generando sviluppo. Unità sociale di base era dunque la coppia - o, nella sua forma più compiuta, la famiglia - fondata sulla complementarità funzionale tra l'uomo produttore e la donna riproduttrice di futuri produttori. Per ciò che atteneva dunque le mansioni espletate (sostegno al marito, cura della famiglia, custodia del focolare domestico), il ruolo della donna giapponese rimaneva in buona sostanza immutato rispetto al periodo Tokugawa. Mutava a ogni modo la valenza che tale ruolo veniva a rivestire per la prosperità dello Stato nazionale, e che otteneva pari rilevanza rispetto a quello maschile. Con una metafora efficace, Fukuzawa paragonava la suddivisione delle mansioni tra uomini e donne a quella esistente nelle istituzioni di governo tra un ministro agli Interni e un ministro agli Esteri - per quanto Fukuzawa e in generale i suoi contemporanei non sarebbero mai giunti a sostenere che le due sfere di competenza potessero essere invertite tra i generi o assegnate secondo altri criteri.³⁴ Oltre che in spazi distinti, la complementarità dei ruoli di genere collocava uomini e donne su diversi piani temporali: in quanto artefice della produzione, l'uomo veniva infatti a proiettarsi nella dimensione del progresso futuribile; la donna, cui veniva affidata la perpetuazione del *mos maiorum* e la sua trasmissione alle generazioni future, era invece legata a un passato reiterato nel presente.³⁵

32. TAKEDA, *Ifuku de yominaosu Nihonshi*, p. 232.

33. N. HAYAKAWA ET AL. (a cura di), *Higashi Ajia no kokumin kokka keisei to jendā. Joseizō wo megutte*, Tōkyō, Aoki Shoten, pp. 15-36.

34. Y. FUKUZAWA, M. TOMITA (a cura di), *Fukuzawa Yukichi senshū (dai 9 kan)*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1981, pp. 273-274.

35. «Accanto all'idealizzazione della mascolinità come fondamento della nazione e della

L'imperatrice Haruko e le «dame del Rokumeikan», che erano donne ma anche mogli degli uomini ai vertici delle istituzioni Meiji, dovettero altresì collaborare con i loro compagni a impersonificare la civilizzazione del moderno Stato nipponico declinandone gli attributi di genere. L'imperatore e gli «uomini di governo» indicavano la mascolinità dello Stato rappresentandone la forza innovatrice, mentre il ruolo di compagne *bunmei* richiese alle donne di incarnare la nazione, ovvero la continuità dell'ordine tradizionale. Se sulla scena pubblica gli uomini furono autorizzati a indossare quasi esclusivamente indumenti occidentali, la logica *bunmei* mise a disposizione delle donne un corredo occidentale, a rinforzare quello maschile nell'affiliazione giapponese al «mondo civilizzato», e uno giapponese, che nel contrasto visivo con l'abbigliamento maschile parlava invece di un'autonomia nell'affiliazione. Forse ancor più dei loro compagni, attraverso questa doppia opzione esse sperimentarono quella «stratificazione identitaria» che gli studiosi individuano nella condizione di modernità in Giappone (vedi cap. 2).

La presenza dell'abbigliamento giapponese negli ambiti dell'ufficialità Meiji, fossero gli abiti tradizionali delle cerimonie, il *keiko* delle dame giapponesi o il *kouchiki* dell'imperatrice nei ritratti ufficiali degli anni ottanta, poteva pertanto risultare veicolo espressivo del naturale desiderio di opporre resistenza visiva a *yōsōka* oppure di ovviare alle difficoltà sartoriali che *yōsōka* presentava. Combinandosi tuttavia con gli indumenti occidentali, le fogge giapponesi venivano a rivestirsi della «patina» della tradizione,³⁶ di un passato nobilitato nel presente che a sua volta nobilitava l'enunciazione di paese progredito attraverso proposizioni di indipendenza culturale. Diversamente da quanto Itō aveva indicato a Morse ventilando un possibile ritorno agli abiti antichi una volta raggiunta la civilizzazione, era la compresenza delle due forme d'abito a farsi espressione *bunmei*. Era l'immagine della coppia imperiale stilisticamente spaiata a esprimere non tanto la frattura tra passato e presente, quanto la linearità nella frattura stessa, in piena sintonia con il contraddittorio eppure così moderno desiderio di avvicinarsi all'Occidente senza imitarlo, di distinguersi nella propria giapponesità senza isolarsi.

società, la donna [...] fu al tempo stesso idealizzata come custode della moralità, e dell'ordine pubblico e privato. [...] Come simbolo nazionale, la donna era custode dell'ordine tradizionale». G.L. MOSSE, *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York, Howard Fertig, 1997, p. 17; K. MŪTA, *Senryaku toshite no kazoku. Kindai Nihon no kokumin kokka keisei to josei*, Tōkyō, Shin'yōsha, 1996, pp. 79-84.

36. Cfr. MCCracken, *Culture and Consumption*, pp. 31-43.

Capitolo 9

Nel «mondo» dello Stato nazionale Meiji

Pur non essendosi tradotte in un cambio d'abito, le vicende relative alla creazione di una popolazione dalle attitudini corporee «civilizzate» trattate in precedenza (vedi cap. 6) hanno evidenziato come il programma sulle apparenze in base a forme e criteri occidentali non fosse esclusivamente orientato a schiudere la via per l'ascrizione del Giappone al mondo *bunmei*, ma accogliesse e stratificasse in sé ulteriori istanze per la collocazione/qualificazione di soggetti sociali giapponesi all'interno di un nuovo contesto nazionale.

L'attività governativa di significazione del Giappone come entità geopolitica e culturale nello scenario del primo ventennio Meiji andò infatti a esercitarsi su un duplice fronte, intervenendo da una parte a contenere la minacciosa pressione esercitata dai paesi occidentali e, dall'altra, a colmare il vuoto istituzionale determinato dalla dissoluzione dello shogunato Tokugawa. I contatti stabiliti con l'estero nel corso del XIX secolo avevano sollecitato la classe politica e intellettuale giapponese a elaborare «idee e modi di pensiero» che consentissero al paese di affiliarsi alle potenze occidentali con la propria specificità. Nella prospettiva degli «uomini di governo» Meiji tuttavia, all'ampliamento degli orizzonti per la collocazione del Giappone in ambito internazionale si accompagnava l'urgenza di definire l'identità del paese sul piano «interno». La scomparsa del *bakufu* lasciava difatti aperta la questione del profilo istituzionale che il nuovo regime avrebbe dovuto assumere, ovvero quale sarebbe stata la conformazione del gruppo al potere e in che termini esso avrebbe impostato la propria azione di governo e il rapporto con i propri soggetti. Ciò presupponeva a sua volta il soddisfacimento di un'altra condizione: l'assunzione da parte degli «uomini di governo» di una propria identità *in quanto* «uomini di governo».

L'adozione delle uniformi civili in stile occidentale per gli alti funzionari e della divisa militare per l'imperatore Meiji, che sono state sino ad ora analizzate come «forme significanti» d'identità *bunmei*, verranno

no qui brevemente riconsiderate nel contributo che esse offrirono alla tangibile collocazione degli «uomini di governo» e dell'imperatore nel «mondo» dello Stato nazionale, rispettivamente in qualità di esponenti del potere politico e di sua estrinsecazione simbolica. In termini analoghi al programma di collocazione del Giappone come paese *bunmei*, anche la configurazione delle nuove identità di regime attraverso *yōsōka* trovò origine e significato in uno specifico contesto socioculturale. Di seguito, verranno presi in esame alcuni mutamenti significativi che interessarono il «mondo sociale» in cui gli «uomini di governo» Meiji si trovarono inseriti, sia per ciò che attiene la conformazione dei legami figurazionali, sia per gli influssi che tali mutamenti esercitarono sull'apparato interpretativo da essi utilizzato per agire al suo interno.

Una figurazione disomogenea

Come si è già avuto modo di precisare, per quanto la portata rivoluzionaria della Restaurazione Meiji si fosse esaurita nella redistribuzione degli equilibri di potere tra i gruppi ai vertici della società Tokugawa, l'aggregato che dovette procedere a impostare concretamente lineamenti e strutture del nuovo governo presentava un carattere disomogeneo. Ciò era principalmente riconducibile al precedente ordinamento politico. Il sistema Tokugawa si era difatti sviluppato secondo la formula della «diarchia asimmetrica», che prevede la scissione tra la legittimità di potere e il suo esercizio effettivo, e ne affida le prerogative a due figure istituzionali distinte ma unite da un vincolo di tipo asimmetrico, in cui il detentore del potere *de facto* vede sancita la propria egemonia da un'autorità superiore, incarnazione del principio sovrano.¹

La prassi diarchica si era affermata in Giappone sin dal periodo antico grazie a potenti reggenti imperiali – a partire da Shōtoku Taishi nel periodo protostorico fino agli esponenti della famiglia nobiliare Fujiwara durante il periodo Heian – che avevano di fatto amministrato il paese con l'avallo dell'imperatore.² Con l'affermazione politica della casata guerriera Minamoto e l'istituzione del governo shogunale di Kamakura

1. T.S. LEBRA, *Above the Clouds. Status Culture of the Modern Japanese Nobility*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, University of California Press, 1993, pp. 41-43.

2. Shōtoku Taishi aveva ricoperto la carica di reggente (*sesshō*) dell'imperatrice Suiko, mentre gli esponenti della famiglia Fujiwara, oltre a garantirsi il monopolio sulla nomina a *sesshō*, riuscirono a fare istituire *ad personam* persino la carica di reggente di un imperatore adulto (*kanpaku*).

(1185-1333), l'esercizio del potere *de facto* non solo assunse una connotazione militare, ma ebbe per la prima volta una sede fisica distinta rispetto alla corte imperiale, e una propria articolazione istituzionale. Se durante il periodo Muromachi (1338-1573) il potere shogunale si frantumò trasferendosi nelle mani di signori feudali indipendenti, il successivo regime dei Tokugawa riuscì a ricostituire l'unità politica e amministrativa del *bakufu* su nomina imperiale, ma delegò parte della propria sovranità sul territorio ai signori locali, che risultavano così indipendenti nella gestione dei propri feudi pur essendo formalmente legati da vincoli di fedeltà allo *shōgun*.³ Sul versante della legittimazione politica, l'interdipendenza tra imperatore e *shōgun*, *shōgun* e *daimyō*, *daimyō* e vassalli si strutturava secondo una complessa architettura fondata sulla riproduzione del principio di «diarchia asimmetrica» a più livelli.

Alla distinzione tanto generale quanto netta, quasi «etnica»,⁴ tra nobili e membri appartenenti alla classe militare, si aggiungeva un'ulteriore articolazione delle due categorie secondo scale gerarchiche interne. Le famiglie nobiliari erano suddivise in tre ranghi principali, mentre la categoria dei *bushi* si allargava a comprendere i *daimyō* e i semplici *samurai*: i primi potevano appartenere, in ordine di prestigio decrescente, a casate direttamente imparentate con la famiglia Tokugawa (*gosanke*) o collaterali (*shinpan*), a famiglie di *daimyō* ereditari (*fudai*) o di «signori esterni» (*tozama*); i secondi erano ordinati in ranghi superiori e inferiori, di numero variabile in base all'assetto amministrativo di ogni singolo dominio. Con l'obiettivo di prevenire l'insorgere di antagonismi politici, il *bakufu* Tokugawa aveva creato e mantenuto una certa distinzione per ciò che atteneva la partecipazione di *kuge* e *daimyō* alla pratica di governo e la rispettiva rendita territoriale: i nobili conservavano intatto il prestigio dei propri titoli ma rimanevano esclusi dall'assegnazione di incarichi di natura politica e dall'accesso a significative fonti di reddito; i *daimyō fudai*, cui erano affidate mansioni rilevanti all'interno degli organismi governativi, ricevevano generalmente domini in prossimità dei centri nevralgici del potere ma di scarsa estensione; i signori *tozama*, che viceversa si collocavano nel gradino inferiore della scala sociale dei *daimyō* e non erano coinvolti nella gestione della politica shogunale, controllavano vasti feudi nelle aree limitrofe del paese. Dalla collocazione diversificata di aristocratici e famiglie *daimyō* conseguiva anche una

3. Il *daimyō* era pertanto un «principe autonomo ma obbediente». Strayer, cit. in LEBRA, *Above the Clouds*, p. 42.

4. LEBRA, *Above the Clouds*, p. 47.

cospicua disparità nello spettro e nella natura delle opportunità godute dai rispettivi servitori o vassalli.⁵

L'ordine Tokugawa si esprimeva anche a livello geopolitico: la nobiltà e gli uomini del *bakufu* (la famiglia Tokugawa, i suoi vassalli *hatamoto* e *gokenin*, alcuni *daimyō fudai*) risiedevano rispettivamente a Kyōto ed Edo, i poli del potere nelle sue valenze *de iure - de facto*; l'esercizio di governo a livello locale era invece decentrato nelle capitali dei domini *han*, dove vivevano i *daimyō* e i loro vassalli. I *daimyō* erano comunque tenuti a compiere «turni di servizio» (*sankinkōtai*) periodici a Edo, per rinsaldare il vincolo di fedeltà che li legava al *bakufu*.

Nei mesi successivi al crollo dello shogunato cominciò a costituirsi a Kyōto il primo centro di potere Meiji, con alcune propaggini a Edo, nella zona nord-orientale dello Honshū, nei domini di Chōshū, Satsuma, Tosa e Hizen. Già nel 1869 il regime Meiji fu in grado di stabilire in via definitiva la propria sede a Edo, che fu prontamente ribattezzata Tōkyō (capitale orientale).⁶ A riunirsi nella capitale furono tuttavia nobili, ex *daimyō* e leader *bushi* che, oltre a doversi confrontare con la differente provenienza territoriale e sociale, dopo gli eventi della Restaurazione avevano visto mutare il proprio peso politico. Gli «uomini di governo» Meiji si resero conto sin da subito e in termini concreti delle ripercussioni negative che tale disarmonia «figurazionale» avrebbe potuto avere sull'assetto del gruppo e sull'azione di governo da esso promossa. All'indomani della Restaurazione, pertanto, essi dovettero dare prova di equilibrismo politico nel procedere a smantellare la struttura *bakuhan* sostituendovi gli apparati di uno Stato nazionale centralizzato e, come coefficiente del processo stesso di centralizzazione, nel creare le condizioni affinché il composto confuso di nobili, ex signori feudali e leader *samurai* potesse sviluppare una prospettiva generale condivisa sulla base di un comune senso d'appartenenza all'*élite* di governo.⁷

5. M.B. JANSEN, *The Ruling Class*, in JANSEN, ROZMAN (a cura di), *Japan in Transition*, pp. 71-74; LEBRA, *Above the Clouds*, pp. 45-46.

6. L'imperatore, Tomomi Iwakura, Takayoshi Kido con alcuni nobili, *daimyō* e *samurai* erano rimasti a Kyōto; si erano stabiliti invece a Edo Sanetomi Sanjō e Toshimichi Ōkubo, con il compito di amministrare i territori resi da Yoshinobu Tokugawa e organizzare le campagne militari contro l'ultima resistenza shogunale; le armate della Restaurazione, costituite in gran parte dalle truppe dell'alleanza Sacchō, si trovavano sui campi di battaglia nell'area nord-orientale del paese; diversi fedelissimi dei leader *bushi*, infine, erano stati inviati nei quattro *han* principali con il compito di monitorarne la situazione politica e impedire l'insorgere di rivolte contro lo Stato nazionale. A.M. CRAIG, *The Central Government*, in JANSEN, ROZMAN (a cura di), *Japan in Transition*, p. 45.

7. Le strutture del governo centrale Meiji furono soggette ad attente e costanti modifiche nel corso degli anni: dopo l'istituzione del sistema delle «tre cariche e sette dicasteri»

A tal fine, si cercò in primo luogo di assottigliare la discrepanza di rango tra nobiltà ed ex *daimyō*, che dal 1869 vennero fatti «confluire» in un'unica classe nobiliare. In verità, l'accorpamento delle due categorie era stato indirettamente annunciato quando, nell'attribuzione delle cariche di primo ministro (*sōsai*), consiglieri *seniores* (*gijō*) e consiglieri *juniores* (*san'yo*) istituite l'anno precedente, si era stabilito che la carica di consigliere *senior* venisse assegnata esclusivamente ai membri dell'aristocrazia e ai signori feudali, mentre quella di Consigliere *junior* potesse essere ricoperta da membri meritevoli senza alcuna distinzione di rango.⁸ Nel momento in cui i vecchi signori feudali restituirono i registri catastali e si spogliarono del titolo di *daimyō* andando a ricoprire il ruolo di governatori territoriali (*hanchiji*) negli ex feudi, occorre garantire loro un rango adeguato al nuovo incarico. Con la Circolare governativa (Gyōseikan hattatsu) n. 54 fu così creata la classe nobiliare *kazoku*, che raccolse circa 164 casate e rami collaterali *kuge* e 263 famiglie di *daimyō* e i loro vassalli principali (*karō*).⁹ La classe *kazoku* venne posta nel 1872 ai vertici della piramide sociale Meiji, sopra gli *shizoku*, i *bushi* di rango medio-basso che non erano potuti rientrare nella categoria nobiliare, e gli *heimin*: contadini, commercianti, artigiani (le classi del vecchio ordinamento Tokugawa), e «fuori casta».

Più complessa da risolvere fu invece la questione degli «uomini di governo» Meiji di estrazione samuraica o *shizoku*. Come si è appena menzionato, all'interno del sistema di nomine *sōsai* - *gijō* - *san'yo* istituito nel 1868 essi avrebbero potuto ricoprire la carica di consiglieri del nuovo governo, ma erano a ogni modo impossibilitati ad accedere al grado *senior*, riservato invece a nobili ed ex signori feudali. Il discrimine

(*sanshoku shichika*) del gennaio 1868 – divenuto «tre cariche e otto uffici» (*sanshoku hakkyoku*) nel febbraio successivo – con il Documento per la forma di governo (Seitaisho) fu istituito il sistema del Consiglio di Stato (Dajōkan), che si ispirava al modello istituzionale del periodo Nara (710-784) introducendo, a imitazione del sistema statunitense, la suddivisione dei poteri. Nel 1869 si tornò tuttavia a un modello di impianto tradizionale, in cui i tre poteri venivano concentrati nelle mani del Dajōkan attraverso il Seiin, un organismo costituito a sua volta da un capo del Consiglio di Stato (*dajōdaijin*), un ministro della Destra (*udaijin*), un ministro della Sinistra (*sadaijin*) e diversi consiglieri (*sangi*). Tale sistema sarebbe stato conservato con qualche modifica fino al 1885, anno in cui fu istituito un sistema di gabinetto (*naikaku seido*) con un primo ministro di nomina imperiale. S. NAKAMURA, *Meiji ishin*, Tōkyō, Shūeisha, 1992, pp. 98-99; SAKAMOTO, *Meiji kokka no kensetsu. 1871-1890*, passim.

8. SASAKI, *Shishi to kanryō*, pp. 87-89. Sono le tre cariche del sistema *sanshoku shichika*, cui si è già fatto cenno nella nota precedente. La carica di primo ministro venne affidata a Taruhito Arisugawa, membro della famiglia imperiale, ma le sue funzioni vennero ben presto ricoperte dai vice primi ministri di origine nobiliare Tomomi Iwakura e Sanetomi Sanjō.

9. Sulla base dei dati riportati in LEBRA, *Above the Clouds*, p. 47.

di ceto fu abbattuto in tempi piuttosto rapidi. Con la riorganizzazione del sistema Dajōkan nel 1871 gli uomini di governo di origine samuraica vennero a occupare posizioni di rilevanza negli apparati governativi in qualità di consiglieri (*sangi*), di ministri (*kyō*) o di viceministri *senior* (*taifu*), mentre i nobili cominciarono a ripartire in ruoli puramente onorifici – ad esempio *jakōnomashikō* – e gli ex *daimyō*, ora governatori, venivano sostituiti a partire dal 1873 da ufficiali di nomina ministeriale.¹⁰

In antitesi alla crescente ascesa politica conosciuta dagli «uomini di governo» di rango samuraico, la distanza che invece li separava in termini di *status* dai membri *kazoku* rimase a lungo incolmata. Verso la metà degli anni settanta, Kowashi Inoue aveva rimarcato la centralità della classe *shizoku* per lo sviluppo dello Stato giapponese definendola «l'anima e la fortuna del paese», mentre Takayoshi Kido si era spinto a suggerire l'introduzione di un nuovo ordine nobiliare in tre ranghi che potesse includere anche alcuni membri *shizoku*, senza riuscire tuttavia a veder realizzata la propria proposta.¹¹ Fu solamente una decina d'anni più tardi che Hirobumi Itō riuscì a risolvere la questione del rango degli *shizoku* con l'Ordinanza sulla nobiltà (Kazokurei, 1884): a sostituire i ranghi aristocratici tradizionali venne introdotto un sistema di cinque titoli su modello europeo (*gotōshaku*),¹² che furono dispensati tuttavia sulla base di diversi parametri. Si tenne naturalmente conto dello *status* sociale detenuto dagli individui all'interno del sistema precedente, per cui per i membri della classe *kazoku* valse il prestigio della casata (*kakaku*) e nel caso degli ex *daimyō* la redditività dei vecchi domini *han* (*kokudaka*). Un certo rilievo venne inoltre ad assumere il contributo (*kunkō*) offerto dai singoli per la costruzione dello Stato Meiji. L'Ordinanza sulla nobiltà mutò in misura consistente i presupposti ascrittivi che avevano fino a quel momento regolato l'interdipendenza tra rango e carica. Nello Stato imperiale del periodo antico come nel più recente sistema *bakuhan* la carica ricoperta dall'individuo all'interno delle istituzioni corrispondeva infatti alla classe di appartenenza (*chii*) e al relativo rango al suo interno

10. SASAKI, *Shishi to kanryō*, p. 102. Dopo la requisizione delle terre private dello *shōgun*, il governo Meiji concesse ai *daimyō* di mantenere formalmente il possesso dei feudi, ma richiese loro di nominare un funzionario responsabile verso il governo centrale. Ben presto, i *daimyō* furono invitati a riconsegnare i registri catastali, simbolo della loro autorità politica a livello locale. Con l'abolizione dei domini feudali e l'istituzione delle province (Haihan chiken) nel 1871, essi assunsero il ruolo di governatori provinciali fino alla nomina dei funzionari da parte del ministero degli Interni nel 1873.

11. H. OCHIAI, *Meiji seifu to kashizoku. Kindai Nihon ni okeru mibunsei no kaitai to saihen*, in NISHIKAWA, MATSUMIYA (a cura di), *Bakumatsu-Meijiki no kokumin kokka keisei to bunka hen'yō*, pp. 154-155.

12. Duca, marchese, conte, visconte, barone (abbreviato in giapponese *kōkōhakushidan*).

(*kaikyū*). L'introduzione di un criterio «meritocratico» consentì invece di promuovere il contributo dei leader della Restaurazione in termini di *status* senza ledere il prestigio goduto da *kuge* ed ex *daimyō*. Questi ultimi, a ogni modo, sarebbero stati delicatamente spinti nel corso degli anni sul piano inclinato dell'ininfluenza politica.

Alla ventennale gradualità che caratterizzò il processo di armonizzazione sociale degli «uomini di governo» Meiji si accompagnò anche un complesso «apprendistato interazionale»: nel comportamento, nel linguaggio, nel modo di vestire, ciascuno di essi tendeva ad applicare i codici delle rispettive classi di appartenenza o delle regioni d'origine, mettendo in circolazione significati e «forme significanti» che non di rado provocarono imbarazzi, malintesi, contrasti. In molti casi l'orizzonte dei *bushi* continuava ad abbracciare la realtà dello *han*, in cui essi si identificavano secondo la prospettiva del vassallo feudale. Così, lamentava Takayuki Sasaki, nel momento in cui il governo Meiji invitava i *samurai* meritevoli a prestare la propria opera all'interno delle nuove strutture statali, diversi *bushi* si trovavano ad affrontare un profondo conflitto interiore, poiché il servizio allo Stato sembrava richiedere loro un atto di defezione, «quasi si fosse trattato di servire due padroni». ¹³ Viceversa, chi allargava i propri orizzonti d'azione al bene nazionale superando il particolarismo dello *han* diveniva bersaglio di critiche e detrazioni, come avvenne tra Takayoshi Kido e i suoi compagni di Chōshū: «quando agisco in maniera imparziale, senza considerare i vantaggi che potrebbero derivare al mio *han*, si scatenano le polemiche, tutte nei miei confronti». ¹⁴ D'altro canto, fu proprio l'ampiezza degli orizzonti di uomini come Kido e Ōkubo che consentì loro di assicurare stabilità al nuovo Stato Meiji, agendo contro le resistenze al processo di centralizzazione opposte da alcuni ex *daimyō* e da fazioni samuraiche. ¹⁵

Persino i rapporti intrattenuti da molti oligarchi Meiji con i loro ex signori rimasero improntati su antiche modalità relazionali. Il consulente von Mohl registrava con interesse l'immutata fiducia riposta nel proprio signore dagli alti funzionari originari di Satsuma, come del resto gli uomini di Chōshū tributavano al loro ex *daimyō* un rispetto d'altri tempi. Inoltre, notava von Mohl, «entrambi i *daimyō* [di Chōshū e Satsuma] accoglievano la considerazione loro mostrata con consapevole e pacata

13. T. SASAKI, TŌKYŌ DAIGAKU SHIRYŌ HENSANJO (a cura di), *Hogohiroi. Sasaki Takayuki nikki 4*, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai, 1973, p. 36.

14. Passo del 6 novembre 1868. T. KIDO, *The Diary of Kido Takayoshi*, vol. 1, 1868-1871, trad. ingl., Tōkyō, University of Tōkyō Press, 1983, p. 104.

15. CRAIG, *The Central Government*, pp. 52-58.

dignità».¹⁶ In verità, i *samurai* assunsero diverse posizioni nel gestire i mutamenti intervenuti all'interno dei rapporti con gli ex *daimyō*, in particolar modo quando vennero loro attribuite qualifiche e titoli all'interno delle strutture statali Meiji: laddove Takamori Saigō rifiutò il nuovo titolo perché lo avrebbe innalzato al di sopra del proprio signore, altri *samurai* pretesero che essi si adeguassero prontamente al nuovo codice comportamentale e si rivolgessero loro con la formula adeguata, mentre gli «uomini di governo» più avveduti cercavano di evitare i contrasti vietando ai funzionari di interrogarsi a vicenda sulle reciproche origini.¹⁷ Malgrado i forti legami personali e l'estensione della propria rete relazionale, inoltre, non tutti i demiurghi della Restaurazione affiliatisi alla figurazione degli «uomini di governo» Meiji si sintonizzarono con le «idee e modi di pensiero» che emersero nel corso del periodo Meiji come patrimonio culturale comune. Come si è già accennato, Saigō e gli altri promotori delle ribellioni samuraiche degli anni settanta non riuscirono a passare dal «mondo caldo e animato» dell'«uomo d'azione» al «mondo freddo e quieto» del burocrate;¹⁸ Taisuke Itagaki e i leader dei movimenti liberali, che pure riuscirono a divenire «uomini di governo», coltivarono invece significati difforni sulle modalità di distribuzione del potere nella cornice dello Stato Meiji.

Per scongiurare possibili sgualciture o strappi nel tessuto relazionale degli «uomini di governo» non era dunque sufficiente fornirsi di nuove identità convenzionali uniformate o uniformabili. Si poteva naturalmente auspicare che la contiguità fisica e l'attività di governo si sarebbero tradotte in comunanza esperienziale producendo sul lungo periodo anche una certa omogeneità di «orizzonti» e «prospettive», ma il corso del processo e i contorni che esso avrebbe assunto apparivano all'epoca ancora confusi. Se il mantenimento di una certa distinzione sociale permise all'aristocrazia e ai signori feudali di adeguarsi piuttosto agevolmente alle nuove condizioni, per i membri della classe samuraica, che da protagonisti della scena politica dovettero significare in prima persona il proprio ruolo e la propria attività all'interno dello Stato Meiji, diventare «uomini di governo» comportava la volontaria e consapevole revisione del proprio «universo simbolico».

16. MOHL, *Doitsu kizoku no Meiji kyūteiki*, p. 114. Cfr. M. TAKANE, *The Political Elite in Japan. Continuity and Change in Modernization*, Berkeley, Institute of East Asian Studies; University of California, 1981, p. 64.

17. CRAIG, *The Central Government*, pp. 51-52.

18. SASAKI, *Shishi to kanryō*, p. 158.

Uguali e diversi, a servizio dello Stato

Uno dei principi fulcro dell'«universo samuraico» a dover essere riconfigurato fu *bu*, il valore militare. Assieme a *bun* (le lettere), *bu* definiva in Giappone l'essenza e i caratteri della pratica di governo, fondata per l'appunto sull'amministrazione civile e sul controllo del territorio. Appannaggio formale dell'aristocratica burocrazia Heian, nel x-xi secolo del valore militare si fecero interpreti «alla lettera» le casate e i gruppi guerrieri, significando *bu* in termini di coraggio e destrezza sul campo di battaglia e promuovendo così il loro ingresso nella realtà dell'epoca in qualità di nuovi soggetti sociali. L'impermeabile separatezza tra i *bushi* e le altre classi creata da Nobunaga Oda e ribadita sotto il regime Tokugawa finì per promuovere la saldatura tra *bu* e ceto samuraico. Durante la bicentennaria *pax Tokugawa*, a ogni modo, le mansioni cui vennero destinati i *bushi* furono di carattere squisitamente burocratico, e pertanto l'esercizio della forza militare sembrò perdere qualsiasi referente concreto.

Nel momento in cui alcuni *han* e lo stesso shogunato decisero di intraprendere un'opera di ammodernamento militare acquisendo dai paesi occidentali tecnologie d'avanguardia e fondando scuole di addestramento specializzate, riemerse l'«azione militare» (*jissen*) originariamente presente in *bu*, che ora diveniva appannaggio dell'«uomo di guerra» (*sensōjin*) con un'effettiva padronanza degli strumenti e delle competenze belliche, e che dunque non necessariamente apparteneva alla classe *bushi*.¹⁹ A partire dalla seconda metà del periodo Tokugawa, peraltro, accanto agli eserciti composti da *samurai* si erano diffusi anche corpi di riserva o forze irregolari – ad esempio il Kiheitai dello *han* di Chōshū. Le milizie irregolari arruolavano al loro interno *samurai* di basso rango, commercianti, religiosi, e si dimostrarono non meno valenti e preparate delle armate «di ceto». Tutto ciò contrastava con la preparazione del *samurai* comune, che non solo era male equipaggiato ma, per via del «riposo forzato» imposto dalle contingenze storiche, mostrava anche una notevole imperizia nell'uso delle armi.²⁰

La specializzazione tecnica e la creazione di eserciti irregolari nel *bakumatsu* costituiscono le premesse affinché nel successivo periodo Meiji si potesse procedere a svincolare le prerogative militari da una

19. H. SONODA, *Seiyōka no kōzō. Kurofune, bushi, kokka*, Kyōto, Shibunkaku shuppan, 1993, pp. 134-147.

20. A. FUJIWARA, *Nihon gunjishi. Jōkan: senzenhen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1987, p. 4.

logica ascrittiva.²¹ Seguendo l'indirizzo tracciato dal primo ministro alla Difesa Masujirō Ōmura, nel 1873 il suo successore al dicastero Aritomo Yamagata promulgò l'Ordinanza sulla coscrizione obbligatoria (Chōheirei), con cui il servizio di leva veniva imposto all'intera popolazione giapponese a eccezione dei membri delle classi altolocate, i funzionari di governo, i capifamiglia e i riformati. Il provvedimento incontrò sin dal principio l'ostile resistenza di alcuni ex *daimyō* e dei più stretti collaboratori degli «uomini di governo», cui si aggiunsero i *samurai* di medio-basso rango e i contadini: i *samurai* si sentivano defraudati di una loro prerogativa sociale, per i contadini la coscrizione obbligatoria costituiva di contro un'imposizione indebita.²² Nella successiva Ammonizione ai soldati (Gunjin kunkai, 1878) lo stesso Yamagata fece tuttavia sapiente utilizzo di tali «modi di pensiero» feudali, presentando il servizio di leva come un'estensione del privilegio samuraico alla totalità dei sudditi giapponesi:

Il nostro paese, non occorre dirlo, ha fin dai tempi antichi considerato al primo posto la lealtà e il coraggio del guerriero [...] È dunque una grandissima fortuna anche per le altre tre classi che, a partire dalla Restaurazione, il governo illuminato abbia concesso agli individui di ogni estrazione di arruolarsi. E il soldato di oggi, pur non essendolo di famiglia, è senza dubbio un guerriero.²³

Laddove diverse rivolte contadine montarono contro quella iniqua «tassa di sangue» e numerose furono le diserzioni, alcuni si arruolarono di buon grado, considerando l'ammissione tra le fila dell'esercito una promozione sociale alla classe *shizoku*.²⁴

L'istituzionalizzazione dell'abilità guerriera all'interno di un esercito nazionale aveva in ogni caso privato il ceto samuraico del proprio principale criterio identificativo, sfumandone pericolosamente i contorni. Le

21. Secondo Akira Fujiwara gli eserciti irregolari costituitisi nel periodo Tokugawa non sarebbero riusciti a oltrepassare i limiti sociali imposti dal sistema di ceto *mibun*, in quanto essi figuravano come corpi militari atipici concepiti all'interno di un sistema di matrice feudale. FUJIWARA, *Nihon gunjishi*, pp. 10-11. Hackett sottolinea invece la rilevanza avuta dall'esperienza di Yamagata nel Kiheitai per lo sviluppo di una concezione «allargata» della pratica militare. R.F. HACKETT, *Yamagata Aritomo in the Rise of Modern Japan, 1838-1922*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 64.

22. R.F. HACKETT, *The Meiji Leaders and Modernization. The Case of Yamagata Aritomo*, in JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, pp. 254-255.

23. MEIJI BUNKA KENKYŪKAI, K. KIMURA (a cura di), *Meiji bunka zenshū. Dai 26 kan: gunjihen-kōtsūhen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1967 (1930), pp. 97-98. Cfr. THE CENTRE FOR EAST ASIAN CULTURAL STUDIES (a cura di), *Meiji Japan through Contemporary Sources*, vol. 2, 1844-1882, Tōkyō, The Tōyō Bunko, 1969-1972, pp. 222-223.

24. FUJIWARA, *Nihon gunjishi*, p. 13.

normative che concedevano all'intera popolazione l'adozione di un cognome (1870), liberalizzavano l'impiego (1871) e andavano a liquidare gli stipendi samuraici (1873-1876), costrinsero gli *shizoku* a cercare nuovi ambiti e opportunità per potersi reinventare come soggetti sociali. Per i leader *bushi* della Restaurazione, l'occasione fu offerta dalle cariche e dai ruoli che essi assunsero all'interno delle strutture di governo Meiji. L'appartenenza al ceto samuraico rappresentò a tal proposito una condizione necessaria ma non sufficiente. Furono difatti le qualità personali mostrate durante la Restaurazione o i rapporti che in quel frangente essi seppero intessere e mantenere con i compagni più influenti a schiudere loro la via dell'ascesa politica all'interno del nuovo ordinamento. Del resto, tra i primi convocati «a servizio» figurarono «uomini capaci» (*chōshi*), a prescindere del rango samuraico o dal dominio di provenienza.²⁵ Persino l'aristocrazia di corte si trovò costretta a sviluppare delle reali attitudini al governo: durante i primi vertici di governo che riunirono nobili, *daimyō* e *samurai*, nobili e *daimyō*, che pure occupavano per rango i posti a sedere più prestigiosi, rimanevano in silenzio; i dibattiti più significativi nascevano piuttosto tra i consiglieri di origine samuraica, seduti su semplici stuoie all'esterno della sala.²⁶ Tomomi Iwakura, che avrebbe ostacolato l'ingresso *shizoku* tra le fila della nobiltà, era comunque convinto che non si sarebbe potuta realizzare una vera restaurazione del potere imperiale senza garantire agli aristocratici un ruolo di primo piano nel nuovo assetto politico, ma ciò non avrebbe potuto essere realizzato senza che essi avessero acquisito le necessarie competenze.²⁷ Per ovviare a questa «asimmetria», dal primo anno dell'era Meiji vennero formulati specifici programmi d'istruzione per i giovani aristocratici, e nel 1871 un rescritto imperiale incoraggiò la nobiltà ad ampliare il proprio sapere.²⁸

Fu comunque un altro elemento in parte contiguo all'abilità personale a fungere da discriminante per la promozione sociale dei funzionari di origine samuraica: il merito di servizio (*kunkō*).²⁹ L'Ordinanza sulla

25. SASAKI, *Shishi to kanryō*, pp. 82-89.

26. CRAIG, *The Central Government*, p. 47.

27. Y. MOTOYAMA ET AL., *Proliferating Talent. Essays on Politics, Thought, and Education in the Meiji Era*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997, pp. 85-87. Il timore di Iwakura sembra confermato dal fatto che quasi tutti i 250 studenti inviati all'estero dal governo Meiji nel 1873 erano di estrazione samuraica. TAKANE, *The Political Elite in Japan*, p. 49.

28. KUNAICHŌ (a cura di), *Meiji tennōki (vol. ii)*, pp. 565-566; KUNAICHŌ (a cura di), *Meiji tennōki (vol. 1)*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1968, p. 707.

29. LEBRA, *Above the Clouds*, pp. 52-53.

nobiltà del 1884 stabiliva ad esempio che la dignità di duca (*kōshaku*)³⁰ fosse assegnata a coloro che avevano ricevuto in precedenza i propri titoli direttamente dall'imperatore, alle vecchie casate nobiliari *sekke*, al capo della famiglia Tokugawa, nonché a tutti coloro che avessero reso un servizio allo Stato: nel caso specifico, i nobili di basso rango Sanetomi Sanjō e Tomomi Iwakura, i *daimyō* Hisamitsu Shimazu (1817-1887) e Tadayoshi Shimazu (1840-1897) di Satsuma e Motonori Mōri (1839-1896) di Chōshū.³¹ In verità, nel 1884 solo 39 individui riuscirono ad acquisire titoli nobiliari per meriti di servizio, contro 287 ex signori feudali e 183 nobili di schiatta.³² La percentuale degli *homines novi* a ogni modo non solo fu destinata ad aumentare negli anni seguenti fino a rappresentare la metà circa della classe nobiliare giapponese, ma il fenomeno divenne anche il tratto più caratteristico della nobiltà Meiji, che viene difatti definita dalla storiografia «nobiltà di merito» (*kunkō kazoku*).³³ Il «nobile di merito» *par excellence* fu certamente Hirobumi Itō: nato in una famiglia contadina e successivamente adottato da un *samurai ashigaru*, arrivò a ricoprire per ben quattro volte la carica di primo ministro e fu nominato conte nel 1884 e duca nel 1907. Un analogo percorso seguì l'ascesa di Aritomo Yamagata: da *samurai* di basso rango attivo negli ambiti militari del nuovo governo Meiji, divenne primo ministro due volte, nel 1889 e nel 1898, ricevendo il titolo di conte (*hakushaku*) nel 1884 e la promozione a duca nel 1908. Anche molti intellettuali a servizio del governo furono insigniti di un titolo nobiliare: Amane Nishi, Hiroyuki Katō e Mamichi Tsuda divennero baroni (*danshaku*), Arinori Mori visconte (*shishaku*). Congiuntamente all'Ordinanza sulla nobiltà, nel 1884 fu redatto un provvedimento circa l'assegnazione dei posti per gli alti funzionari durante le celebrazioni a corte,³⁴ in cui furono privilegiati la mansione (*kan*) e il merito di servizio (*kun*) del singolo funzionario sul rango o il titolo nobiliare di appartenenza (*i*). Così il *jikō* Hiroyuki Katō

30. Molti testi in lingua inglese traducono il termine *kōshaku* con principe. Si preferisce qui impiegare il termine duca, in quanto evita la pericolosa sovrapposizione del titolo nobiliare con il titolo con cui vengono usualmente designati i membri della famiglia imperiale.

31. SONODA, *Seiyōka no kōzō*, p. 198.

32. TAKANE, *The Political Elite in Japan*, p. 35. Il sistema mostrò a ogni modo una certa resilienza: ancora nel 1889 i nobili di schiatta riconfermati erano 483, mentre i nobili di merito solo 83. Inoltre, solo i primi avrebbero potuto contrarre matrimonio con un membro della famiglia imperiale. OCHIAI, *Meiji seifu to kashizoku*, p. 159.

33. LEBRA, *Above the Clouds*, p. 53; OCHIAI, *Meiji seifu to kashizoku*, pp. 159-160.

34. SONODA, *Seiyōka no kōzō*, p. 201.

venne ad avere la precedenza su alcuni marchesi e duchi «di rango».³⁵ Anche Tsugumichi Saigō godette del medesimo privilegio. Allo scoppio del conflitto Seinan ingaggiato dal fratello Takamori, egli era rimasto accanto alle forze imperiali, «guadagnandosi la gratitudine perenne del governo imperiale».³⁶ Tale gratitudine si esprime nella dignità di duca conferitagli in seguito e nel posto a sedere di riguardo – tra i principi della casata imperiale – che gli venne riservato durante una cerimonia svoltasi a corte nel 1890.³⁷

L'Ordinanza sulla nobiltà e il provvedimento sopra citato, che accorpavano *bushi* meritevoli a nobili di schiatta favorendo comunque le mansioni rispetto ai titoli nei posti a sedere, sembrano suggerire come il «merito di servizio» fosse relativo non tanto al potenziale individuale in senso generico, quanto al medesimo potenziale impiegato a favore dello Stato nazionale. Tale «idea» mostrava una significativa continuità concettuale con i criteri confuciani di servizio (*tsukaeru*) e lealtà (*chūkō*), che assieme a *bu* avevano costituito gli attributi identificativi del *samurai* all'interno del legame personale signore - vassallo, ma che venivano ora applicati, *sine ira et studio* (senza avversione o faziosità),³⁸ all'interno di un organismo impersonale e strutturato: lo Stato. Servizio e lealtà vennero, in altri termini, «burocratizzati» nel concetto di *kunkō*. Così, a differenza dello *shishi* Takamori Saigō che fu incapace di concepirsi come «uomo di governo» nel momento in cui la fedeltà allo Stato entrò in conflitto con la propria identità di *bushi*,³⁹ il fratello Tsugumichi riuscì a realizzare un'evoluzione di «prospettiva», interiorizzando il servizio allo Stato come «modo di pensiero» e antepoendolo non solo alla propria origine di ceto, ma persino ai vincoli di sangue.

Il «merito di servizio» costituì dunque il nuovo e moderno criterio di affiliazione degli «uomini di governo» Meiji, che permise loro di porre in secondo piano i confini di classe e provenienza territoriale tracciati dallo shogunato Tokugawa e di pensarsi gruppo, distinguendosi tuttavia sulla base delle rispettive cariche o del contributo offerto al funziona-

35. SONODA, *Seiyōka no kōzō*, p. 205.

36. MOHL, *Doitsu kizoku no Meiji kyūteiki*, p. 58.

37. MOHL, *Doitsu kizoku no Meiji kyūteiki*, p. 58.

38. R. SWEDBERG, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 20.

39. L'imperatore e alcuni «uomini di governo» Meiji continuarono a nutrire grande affetto nei confronti di Saigō: alla sua morte, il sovrano compose e gli dedicò un componimento poetico, mentre Aritomo Yamagata, applicando la logica dell'onore guerriero, proibì ai suoi subordinati di infierire sui compagni di Saigō e li invitò a considerarli come leali vassalli di un avversario. HACKETT, *Yamagata Aritomo in the Rise of Modern Japan, 1838-1922*, p. 80.

mento delle strutture statali. La collocazione identitaria degli individui avveniva dunque non tanto secondo la loro origine, bensì secondo la loro funzione.⁴⁰ Ciò connotava il gruppo degli «uomini di governo» secondo una certa «uguaglianza funzionale» (*kinōteki byōdō*): uguaglianza nella possibilità di stare e agire assieme per uno scopo superiore all'esistenza individuale, funzionale nelle inevitabili differenze – di abilità, ruoli, competenze – che la realizzazione pratica dello scopo determinava tra i singoli. È il processo di «normalizzazione», così descritto da Michel Foucault:

Ai segni che traducevano *status*, privilegi, appartenenze, si tende a sostituire, o per lo meno ad aggiungere, tutto un gioco di gradi di normalità, che sono segni di appartenenza ad un corpo sociale omogeneo, ma che contengono un ruolo di classificazione, di gerarchizzazione, di distribuzione dei ranghi. Da una parte il potere di normalizzazione costringe all'omogeneità, ma dall'altra individualizza permettendo di misurare gli scarti, di determinare i livelli, di fissare le specialità e di rendere le differenze utili, adattandole le une alle altre. Si comprende come il potere della norma funzioni facilmente all'interno di un sistema di uguaglianza formale, poiché all'interno di un'omogeneità che è la regola, esso introduce, come imperativo utile e risultato di una misurazione, tutto lo spettro delle differenze individuali.⁴¹

L'uguaglianza funzionale del «merito di servizio» si estese naturalmente a improntare anche l'esistenza dell'intera popolazione giapponese nella cornice dello Stato nazionale. Analogamente alla classe *shizoku*, contadini, mercanti e «fuori casta» erano stati privati per lo meno formalmente dei criteri di identificazione *mibun* del precedente ordinamento Tokugawa. A finché essi potessero collocarsi nella cornice dello Stato Meiji come soggetti, il governo predispose nuovi spazi mentali e fisici di affiliazione nazionale: la scuola e l'esercito. In origine, scuola ed esercito orientarono la propria missione allo sviluppo delle facoltà umane e all'addestramento tecnico. Già nel corso degli anni ottanta, tuttavia, diversi rescritti e comunicazioni ufficiali presero a sollecitare la riscoperta dell'obbedienza e della lealtà confuciane come criteri identificativi dell'individuo nel nuovo contesto, facendone così un suddito.⁴² Veniva

40. SIMMEL, *Sociologia*, pp. 389-391. Cfr. Baudrillard: «“funzionale” non qualifica ciò che è conformato a un fine, ma ciò che si è adattato a un ordine o a un sistema». J. BAUDRILLARD, *Il sistema degli oggetti*, trad. it., Milano, Bompiani, 2004 (1968), p. 81.

41. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it., Torino, Einaudi, 1993 (1975), pp. 201-202.

42. T. NAKATANI, *Kindai Nihon ni okeru gunsei to «kokumin» no sōshutsu. Seiō hōsei no juyō wo tegakari ni shite*, in NISHIKAWA, MATSUMIYA (a cura di), *Bakumatsu-Meijiki no*

pertanto a escludersi un'uguaglianza di principio: come sostenuto da Sonoda, «Il principio dell'uguaglianza delle quattro classi era alla fine una parità fondata sul servizio funzionale allo Stato, e non abbracciava nella sua completezza la dottrina dell'uguaglianza nella totalità della vita civile».⁴³

kokumin kokka keisei to bunka hen'yō, pp. 231-251, 68-77; S. TŌYAMA, *Meiji ishin to tennō*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1991, p. 111.

43. SONODA, *Seiyōka no kōzō*, p. 171.

Abiti di regime sui corpi del regime

L'«uguaglianza funzionale» delle divise civili

Il passaggio da una logica di affiliazione ascrivibile a una «funzionale» comportò per gli «uomini di governo» Meiji un notevole mutamento di prospettiva, che trovò espressione sul piano vestimentario attraverso la riformulazione sartoriale della «gerarchia delle apparenze».

Il principio della «gerarchia delle apparenze», si è visto, aveva regolato l'aspetto della burocrazia nipponica sin dalla creazione di uno Stato centralizzato su modello cinese, rimanendo in vigore anche dopo l'avvento al potere delle casate guerriere nel periodo Kamakura. Esso era stato tuttavia applicato alle tipologie d'abito della dirigenza *bushi* – *kariginu*, *suikan*, *hitatare* – che risultavano più pratiche rispetto al suggestivo vestiario di corte. L'amministrazione shogunale era difatti costituita da uomini d'arme che erano chiamati a esercitare un controllo diretto sui territori provinciali e che, in ogni caso, dovevano la propria posizione all'attività militare. Per quanto alcuni tendessero a imitare il gusto aristocratico, la *forma mentis* orientata al rigore rendeva nel complesso i *bushi* Kamakura poco sensibili a questioni di stile e propensi invece a mantenere una certa sobrietà nel vestiario.¹ Con la progressiva parcellizzazione del potere politico, che nel periodo degli Stati belligeranti (1467-1573) cadde nelle mani di signori feudali del tutto indipendenti dall'autorità shogunale, l'esistenza di una struttura istituzionale centralizzata nonché di una classe burocratica *stricto sensu* sembrò per un certo tempo venir meno, mettendo così in secondo piano anche la pratica della «gerarchia delle apparenze».

L'interesse del regime shogunale per una rigorosa classificazione del guardaroba dei propri «uomini di governo» sarebbe emerso solamente

1. KOIKE, TANIDA, *Nihon fukushokushi*, p. 102.

nel periodo Tokugawa. Il complesso e articolato sistema istituzionale del *bakufu* avrebbe infatti spinto i Tokugawa a riscoprire i criteri confuciani di ordine, armonia e stabilità, e a farli rivivere nell'aspetto della burocrazia attraverso quell'intersezione tra rango, occasione e tipologia vestimentaria che il Giappone aveva acquisito dalla Cina diversi secoli prima. In termini simili agli antichi sistemi d'abbigliamento a corte, anche il codice vestimentario dei vassalli Tokugawa e dei *daimyō* impiegati all'interno della struttura politico-amministrativa dello shogunato prevedeva tre tipologie d'abito secondo l'ufficialità delle occasioni: l'alta uniforme per le solennità di corte (*taireifuku*), l'uniforme da cerimonia per le ricorrenze dello shogunato (*raifuku*), la tenuta per le quotidiane mansioni di governo (*seifuku*). Il vestiario *taireifuku* si componeva di *sokutai* e *ikan* per lo *shōgun*, i membri appartenenti alle tre casate imparentate ai Tokugawa e ai *daimyō* di rango superiore; *hoi* per i vassalli Tokugawa di grado superiore (*hatamoto*); *suō* per quelli di grado inferiore (*gokenin*). Come abito *raifuku*, lo *shōgun*, le tre casate imparentate ai Tokugawa e i *daimyō* di rango superiore indossavano *hitatare*, *kariginu* e *daimon*, mentre gli *hatamoto* e i *gokenin* mantenevano rispettivamente *hoi* e *suō*. Infine, *nagakamishimo*, *hangamishimo* e *tsugikamishimo* costituivano le opzioni di abbigliamento *seifuku* per tutte le categorie a eccezione dei *gokenin*, che potevano indossare *hangamishimo* o i più basilari *haorihakama* o *haorikinagashi*. La differenziazione gerarchica dei vari ranghi *bushi* si esprimeva inoltre attraverso i colori e il tessuto degli indumenti, la tipologia dei calzoni indossati e gli accessori di complemento.²

Nel momento in cui, all'indomani della resa dello shogunato, nobili e *samurai* di diverso grado si trovarono a interagire nel palazzo imperiale di Kyōto, i codici dell'apparenza in vigore nella società Tokugawa cominciarono a mostrare i primi segni di cedimento. Il resoconto fornito nel proprio diario dall'esperto di «galateo vestimentario» (*emon*) Kotonari Yamashina (1811-1870) costituisce una testimonianza di estremo rilievo per documentare il panorama vestimentario di corte durante la fase di transizione al periodo Meiji. Nei primi mesi del 1868 Yamashina registrò infatti i cospicui mutamenti intervenuti nelle *mises* dei nobili, che sempre più sovente derogavano all'etichetta di corte sulla tipologia, il materiale, il colore degli abiti indossati, presentando così un «aspetto inusuale» (*hijō sugata*).³ Secondo Yamashina, il «disordine» nel guardaroba aristocratico non faceva che riflettere il turbamento vissuto sul fronte

2. R. IKEGAMI, *Nihon no shōzoku*, Tōkyō, Shinkigensha, 2008, pp. 82-83.

3. Passo del 3 marzo 1868. SHISHIDO, *Edo-Meiji*, pp. 32-33.

istituzionale dal paese. Lo stesso Yamashina raccontava di aver indossato, in occasione del primo anniversario dalla morte del padre, il semplice calzone *kiribakama* in sostituzione del più elegante *nubakama* di norma previsto, per timore di attirare con una *mise* sontuosa gli sguardi altrui.⁴

Mentre l'aristocrazia giapponese avvertiva con sofferenza la discrasia tra regole di stile e pratiche dell'apparire, i *bushi* di rango medio-basso, che in qualità di «membri meritevoli» (*chōshi*) furono ammessi a frequentare per la prima volta gli ambienti di corte, faticavano a integrarsi. A differenza dei *daimyō*, che risultavano difatti in possesso di titoli equiparabili a quelli nobiliari e che potevano attingere a un guardaroba fornito di alcuni capi in uso all'aristocrazia, la presenza dei *chōshi* a corte fu limitata da numerose prescrizioni in materia di stile e condotta. Oltre a non avere accesso a determinate aree del palazzo, come tutti coloro che risultavano privi di titolo essi non potevano introdurre calzature e oggetti in cuoio, e, non disponendo di vassalli cui poter affidare in custodia i loro accessori, erano costretti ad appoggiarli alla parete dell'ingresso loro destinato.⁵

L'impaccio di nobili e *bushi* di fronte al proprio guardaroba non rappresentava un fatto privato: già nel febbraio del 1868 un proclama ufficiale aveva riconosciuto la necessità di elaborare un nuovo sistema vestimentario per i funzionari di governo, per quanto i tempi non fossero ancora indicati a consentirne la rapida attuazione.⁶ Ai nobili che fecero parte del seguito imperiale durante le visite e gli eventi celebrativi ufficiali nei primi mesi del 1868 venne permesso di indossare lo *hitatare* o la variante militare *yoroi hitatare*, che era in origine un abito samuraico. Le maglie dell'ortodossia vestimentaria si rilassarono anche per i *chōshi*: durante la visita dell'imperatore alla residenza shogunale di Kyōto fu concesso loro di presentarsi in un semplice *kamishimo* di lino; a discrezione del singolo era invece l'utilizzo del *kosode* a motivo *noshime*. Nell'aprile dello stesso anno, si stabilì come unico abito d'ufficio la tenuta *haorihakama*, che i funzionari di basso rango avrebbero continuato a indossare fino alla metà del periodo Meiji. Come riportato da Kunitake Kume, il sovvertimento dei codici delle apparenze non fu scevro di implicazioni sul piano relazionale. Il maestro delle cerimonie Toshitada Hōjō (1826-1881) si era trovato un giorno a soccorrere Takamori Saigō, in lacrime perché non riusciva ad aggiustarsi l'abito da cerimonia *sokutai* cui non era avvezzo. Ancora, egli fu costretto a riprendere Shinpei Etō perché si era presen-

4. SHISHIDO, *Edo-Meiji*, p. 34.

5. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 70.

6. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 70.

tato senza copricapo *eboshi*; di tutta risposta, Etō aveva fatto notare che alla tenuta di Hōjō mancava la spada, obbligatoria anche nella *mise* cerimoniale dei dignitari di corte.⁷

I provvedimenti sopra descritti si limitavano a introdurre emendamenti o abrogazioni rispetto alle precedenti normative, e non sembravano pertanto strutturarsi in una vera e propria riforma del sistema vestimentario che tracciasse *ex novo* quei confini gerarchici e di gruppo – tra «dentro e fuori», «sopra e sotto» – necessari a identificare la nuova classe al governo.⁸ Tra le prime proposte avanzate in merito, nel 1869 vi fu quella di unificare le varie tipologie di copricapi rigidi *eboshi* e la tenuta *hitatare*, che avrebbe potuto essere indossata come abbigliamento semiformale o informale. Occorreva tuttavia ripristinare l'antico sistema di differenziazione cromatica delle vesti *hitatare* secondo il rango.⁹ In un memoriale sulle riforme di governo indirizzato nel 1869 da Shinpei Etō a Sanetomi Sanjō, Etō suggeriva invece di conservare la tenuta *nōshi* con il copricapo *kanmuri* mutandone tuttavia la denominazione in «abbigliamento speciale», ed eliminare invece *hitatare*, *haorihakama*, *kariginu* e *kamishimo* a favore di uniformi civili occidentali.¹⁰ Attribuendo l'anarchia del sistema vestimentario nipponico all'incontro con gli stranieri, altri invece approvavano l'introduzione delle fogge occidentali negli ambienti militari, ma non tra i funzionari di governo.¹¹ Verso la fine del 1870 gli «uomini di governo» presero a utilizzare come abiti da viaggio o tenute «straordinarie» un'interessante ibridazione stilistica tra forme giapponesi e forme occidentali: si trattava di una tenuta composta da un'ampia casacca di lana nera svasata e chiusa da un'unica fila di bottoni, calzoni lunghi di lana grigia con bande laterali dorate, e un copricapo a elmetto simile al *jingasa* samuraico, con uno stemma sulla parte frontale.¹² Già nel 1871, tuttavia, fu presa in considerazione l'ipotesi di elaborare una vera e propria divisa in stile occidentale e, a partire dal 1872, fecero la loro comparsa nel corredo dei membri della missione Iwakura la marsina come abito comune (*tsūjōfuku*) e l'uniforme occidentale da gran cerimonia come abbigliamento *taireifuku*, il cui utilizzo

7. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, pp. 181-183.

8. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 71.

9. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 72.

10. R. ŌTA, *Nihon kindai gunpukushi*, Tōkyō, Yūzankaku Shuppan, 1972, p. 154.

11. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 72.

12. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 73; F. MURAI, *Meiji yōsōshi no kenkyū (iii). Meiji sannen kan'inpuku (dai 1 pō)*, «Gakuen Seikatsu bigaku kiyō», 523, 1983, pp. 10-12.

verrà formalizzato mediante il più volte citato decreto governativo del 1872. In considerazione del costo proibitivo della lana, allora fibra tessile d'importazione, ai funzionari di rango inferiore *hannin* fu tuttavia concessa una proroga sulla confezione dell'abito *taireifuku*. Anche nel caso della marsina, si ammise la discrezionalità del singolo circa la scelta del tessuto, fermo restando l'obbligo di rispettare il colore e la fattura indicata. Il sistema delle uniformi così stabilito sarebbe stato riformato solo nel 1884, in accordo con i nuovi titoli nobiliari introdotti dall'Ordinanza sulla nobiltà (*Kazokurei*): le nuove uniformi si contraddistinguevano in particolare per l'apertura della giacca, che dall'abbottonatura alta passavano allo scollo «a v», come era stato proposto una decina d'anni prima dalla missione Iwakura (fig. 16).¹³

Con l'assunzione del *taireifuku* occidentale, a ogni modo, le tenute giapponesi *hitatare*, *kamishimo* e *kariginu* furono definitivamente dismesse, mentre l'*ikan sokutai* si sarebbe conservato solamente come abito da cerimonia.¹⁴



Figura 16. Taireifuku appartenuto a Eiichi Shibusawa, 1887 circa.

13. ŌSAKA YŌFUKUSHŌ DŌGYŌ KUMIAI (a cura di), *Nihon yōfuku enkakushi*, pp. 115-122.

14. MURAI, *Meiji yōsōshi no kenkyū (iii)*, pp. 9-10; KUNAICHO (a cura di), *Meiji tennōki (vol. 2)*, pp. 785-786; ŌSAKA YŌFUKUSHŌ DŌGYŌ KUMIAI (a cura di), *Nihon yōfuku enkakushi*, pp. 88-94.

Se l'adozione di fogge occidentali da parte degli «uomini di governo» Meiji fu sollecitata dall'urgenza di favorire le trattative diplomatiche con le rappresentanze occidentali, i mutamenti intervenuti in quegli anni nel guardaroba di coloro che, aristocratici e *bushi*, erano entrati a far parte del nucleo al potere conferma l'interpretazione secondo cui *yōsōka* avrebbe risposto anche e soprattutto a necessità di identificazione sociale «interne». Gli abiti che nobili e *bushi* avevano «portato in dote» negli ambienti di governo risultavano infatti stilisticamente compromessi per via della riconducibilità di questi ultimi a quel sistema Tokugawa rispetto al quale il nuovo regime intendeva prendere le distanze. Al principio si era cercato di intervenire sul precedente codice vestimentario conservando alcuni stili e semplificandone le regole d'uso. Tali fogge, tuttavia, parlavano ancora il linguaggio della «gerarchia delle apparenze» Tokugawa, articolando proposizioni di *status mibun* in piena antitesi con la coesione richiesta al nuovo gruppo di governo. Malgrado le perplessità e le diffidenze relative ai prodotti culturali occidentali, che ancora rimanevano saldamente radicate nel repertorio interpretativo di alcuni «uomini di governo», l'introduzione di divise civili occidentali presentava a tal riguardo indubbi benefici. Nella loro estraneità al contesto vestimentario giapponese, le fogge occidentali garantivano infatti agli uomini di governo Meiji un certo margine mentale e sartoriale affinché essi potessero significarle a proprio piacimento.

Occorre altresì ricordare che la tipologia vestimentaria scelta come «abbigliamento di governo» era un'uniforme. A differenza di altre tenute, l'uniforme si costituisce come un sistema di indumenti che, combinati tra loro e abbinati a determinati accessori secondo norme specifiche, pertengono e identificano visivamente un determinato aggregato sociale. Pur essendo indossata individualmente, l'uniforme allude alla collettività, facendo di colui che la indossa il componente modulare di un gruppo. Il richiamo collettivo dell'uniforme porta dunque la critica a evidenziare come non sia tanto l'individuo a indossare l'uniforme, quanto l'uniforme a vestire l'individuo come membro di un determinato gruppo. Nel processo di identificazione sociale tramite l'abbigliamento, l'uniforme può essere dunque considerata la «forma significativa» che traccia l'esistenza di una comunità in un determinato contesto delimitandone i confini. Questi confini rimandano alle condizioni – gli elementi emozionali, i valori normativi, le disposizioni comportamentali – che il singolo deve aver interiorizzato e dovrà costantemente soddisfare nell'interazione con gli altri, per dimostrare così attraverso l'uniforme che «ha abbandonato il suo diritto ad agire liberamente come individuo [e che agisce] in accordo con e sotto le limitazioni normative del

suo gruppo».¹⁵ L'uniforme costituisce pertanto l'emblema totemico del gruppo come sua «oggettivazione impersonale»¹⁶ e, al contempo, lo «strumento istituzionale per la socializzazione»¹⁷ che consente all'individuo di fare propri i criteri di affiliazione al gruppo e di renderli al tempo stesso tangibili nello spazio sociale, provvedendosi così di una nuova identità.

Certamente, anche il codice vestimentario alla corte imperiale nipponica e negli ambienti del governo shogunale Tokugawa presentava un certo grado di «uniformità», in quanto stabiliva l'utilizzo di diverse tipologie vestimentarie o di variazioni cromatiche all'interno della medesima tipologia in accordo al rango individuale e all'occasione. In questi contesti, l'abbigliamento dell'individuo concorreva dunque a identificarne il rango, collocandolo in termini gerarchici. Come si ricorderà, nel testo sulle insegne Mamichi Tsuda aveva persino rintracciato la logica nipponica della «gerarchica delle apparenze» nelle differenze sartoriali di grado che le divise occidentali adottate dai dignitari giapponesi presentavano. Tuttavia, rispetto all'abbigliamento giapponese, l'uniforme occidentale civile prevedeva per tutti i gradi all'interno di un ordine la medesima combinazione sartoriale – giacca, pantalone, panciotto – andando così a evidenziare come caratteristica di base la «gruppietà» dell'aggregato. Limitandosi infatti l'espressione degli ordini gerarchici a dettagli sartoriali (negli ornamenti delle maniche, sul colletto e sul davanti della giacca, nelle bande ai lati dei pantaloni), era principalmente l'omogeneità degli «uomini di governo» ad emergere. In tale ottica, si può sostenere che l'uniforme occidentale sia stata l'espressione stilistica e visiva del principio di «uguaglianza funzionale» che regolò la «gruppietà» della figurazione degli «uomini di governo» Meiji: uniformità in base al ruolo di servizio allo Stato che tutti, in qualità di funzionari, erano chiamati a coprire; differenza nella carica ricoperta, e quindi nel tipo di servizio svolto.

L'effetto visivo dell'«uguaglianza funzionale» degli «uomini di governo» Meiji attraverso le loro alte uniformi viene sottolineata in alcune stampe nishikie raffiguranti i momenti principali della strutturazione

15. L. LANGNER, *Clothes and Government*, in M. E. ROACH, J. B. EICHER (a cura di) *Dress, Adornment and the Social Order*, New York - London - Sydney, John Wiley & Sons, 1965, p. 127.

16. N. JOSEPH, *Uniforms and Nonuniforms. Communication through Clothing*, New York - Westport - London, Greenwood Press, 1986, p. 66. Vedi anche: CRAIK, *Il fascino dell'uniforme*, p. 39; N. JOSEPH, N. ALEX, *The Uniform. A Sociological Perspective*, «The American Journal of Sociology», 77/4, 1972, p. 720.

17. JOSEPH, *Uniforms and Nonuniforms*, p. 118.

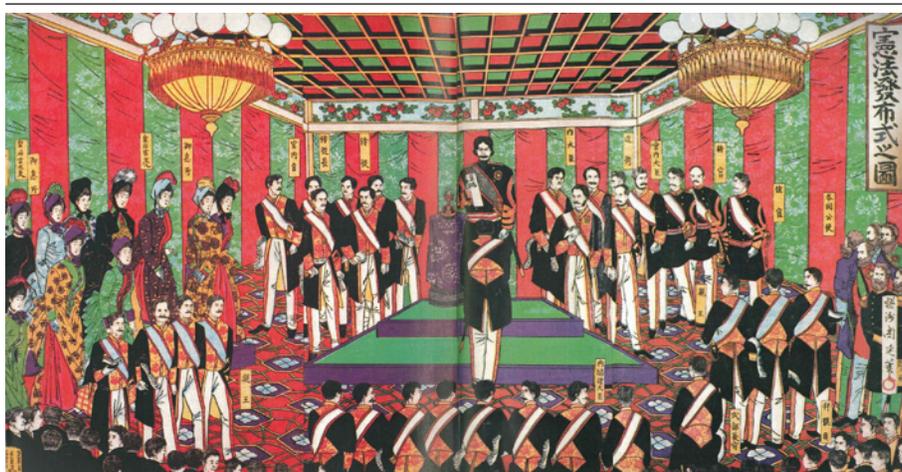


Figura 17. Yōshū CHIKANOBU, *La cerimonia di promulgazione della Costituzione (Kenpō happushiki no zu)*, 1889

del moderno Stato nipponico (fig. 17). Nelle numerose versioni che raffigurano la promulgazione della Costituzione, gli «uomini di governo» vengono in genere rappresentati in piedi gli uni di fianco agli altri secondo un ordine casuale oppure suddivisi nello spazio secondo la propria carica. Malgrado, si ricorderà, esistessero norme precise circa l'assegnazione dei posti durante le solennità ufficiali, in considerazione della fruizione «popolare» cui le stampe nishikie erano destinate,¹⁸ il loro realismo è da rintracciarsi piuttosto nel desiderio degli «uomini di governo» di offrire un ritratto transpersonale «del governo». Prima ancora delle mostrine o dei profili dorati, infatti, è il nero delle divise a campeggiare nello scenario, ponendo in risalto la corralità del gruppo sull'ordine gerarchico che ne regolava la struttura. In alcune stampe sul tema, persino l'imperatrice veste un improbabile abito di color nero, in *pendant* cromatico con la divisa militare imperiale e quella civile dei funzionari di governo.

18. J. MEECH-PEKARIK, *The World of the Meiji Print. Impressions of a New Civilization*, Tōkyō - New York, John Weatherhill, 1986, p. 111.

Totemismo di Stato: la divisa militare dell'imperatore

In concomitanza con la ricerca di strumenti concettuali e formule stilistiche per potersi creare come classe dirigente, gli «uomini di governo» Meiji dovettero provvedere a collocare nella cornice dello Stato nazionale anche gli altri elementi figurazionali necessari alla propria identificazione: l'imperatore quale emblema del *kokutai* e la popolazione giapponese come soggetto governato.

In verità, secondo i principi che avevano animato il movimento *sonnō jōi* e il processo di Restaurazione Meiji, l'imperatore avrebbe dovuto tornare ad assumere i pieni poteri politici. Ciononostante, nel suo periodo di «regno illuminato» Mutsuhito fu costantemente affiancato e guidato nell'esercizio delle proprie funzioni da un gruppo di «uomini di governo» che arrivarono a limitarne l'ambito di azione politica concreta cristallizzando la figura imperiale in termini simbolici. Anche nel periodo Meiji finì dunque per riproporsi quel principio di «diarchia asimmetrica» che aveva da sempre improntato teoria e prassi del potere in Giappone.¹⁹ Oltre a rappresentare l'essenza della nazione e della regalità, l'imperatore si presentava nella realtà storica come un'entità corporea finita e determinata. La sua persona costituiva pertanto l'interfaccia fra trascendenza e immanenza, tra concreta fisicità e ideale assoluto. Da una parte, egli incarnava l'autorità del governo e la rendeva tangibile e manifesta nello spazio; dall'altra, la presenza del sovrano e le sue esternazioni verbali e gestuali oltrepassavano i confini della contingenza immediata, trasfigurandosi. Nella prospettiva degli «uomini di governo» Meiji, dunque, l'imperatore era «portatore corporeo» della continuità del *kokutai*, che avrebbe potuto assorbire i traumi prodotti dal mutamento istituzionale facendosi al contempo espressione del mutamento stesso.²⁰

Uno dei compiti più delicati che attese Takayoshi Kido, Toshimichi Ōkubo, Takamori Saigō e Tomomi Iwakura all'indomani della Restaurazione Meiji fu per l'appunto la significazione della persona del sovrano secondo gli ideali dello Stato nazionale, un'operazione che essi strutturarono intervenendo a un duplice livello. Un primo livello concerneva lo spazio sociale dell'imperatore, ovvero l'ambito della relazionalità e dell'azione. Come si è già in parte menzionato (vedi cap. 4), la penetrazione a corte di uomini di origine samuraica introdusse rilevanti modifiche nel numero, nell'estensione e nella tipologia dei legami che

19. LEBRA, *Above the Clouds*, p. 43.

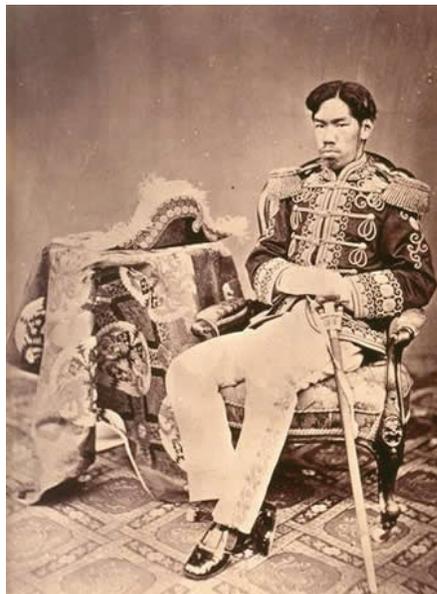
20. «Per la gente comune, per i *samurai* e per i *daimyō*, risultò più facile sopravvivere a questi cambiamenti grazie alla continuità della figura sovrana – meglio cambiare la gerarchia al potere che abbandonarla del tutto». JANSEN, *The Ruling Class*, p. 88.

il sovrano Meiji avrebbe da allora in poi intrattenuto. Kido e Ōkubo si consultarono fin dal principio con Iwakura circa l'opportunità di affrancare l'imperatore Meiji dal confino claustrale nei quartieri di palazzo e dall'ingerenza delle dame di corte. Con la Disposizione di congedo generale del 1871, si ricorderà, le dame di corte videro ridotta la propria sfera di influenza sulla vita del sovrano, mentre lo spazio sociale di quest'ultimo iniziò ad ampliarsi.²¹ Mutsuhito vide così inserite tra le proprie mansioni le udienze con le delegazioni straniere in visita e la partecipazione a inaugurazioni, mostre e *tours* ufficiali all'interno del paese, durante i quali egli poteva «marcare di sé» il territorio nazionale.²² A un secondo livello, gli «uomini di governo» si occuparono dell'aspetto con cui l'imperatore compariva nel proprio spazio sociale ma anche della sua immagine, ovvero della comunicazione visiva dell'aspetto attraverso ritratti, stampe e riproduzioni fotografiche. A tal riguardo, Mutsuhito sembrò in un primo tempo assumere un atteggiamento conservatore: nonostante nel 1868 fossero stati proibiti agli aristocratici lo scurimento dei denti e la rasatura delle sopracciglia naturali, egli conservò tali consuetudini cosmetiche mantenendo altresì il trucco convenzionale della nobiltà.²³ Con il rescritto interno del 1871, tuttavia, l'imperatore sembrò guardare con favore a una riforma del sistema vestimentario a corte e negli ambiti di governo. Nella primavera dell'anno successivo, peraltro, Toshimichi Ōkubo e Hirobumi Itō avevano fatto momentaneamente ritorno in Giappone per trasmettere al «governo rimasto a casa» le istanze della missione Iwakura. In quell'occasione, essi presentarono al ministero della Casa imperiale richiesta per un ritratto ufficiale del sovrano, da presentare in dono alle autorità straniere secondo la consuetudine

21. KEENE, *Emperor of Japan*, p. 201; TAKEDA, *Ifuku de yominaosu Nihonshi*, p. 219.

22. «Quando i re viaggiano per il paese, facendo apparizioni, presenziando a feste, conferendo onorificienze [sic], scambiando doni o sfidando rivali, essi contrassegnano il territorio, come certi lupi o tigri che spargono odore in tutto il loro territorio, quasi come se fosse una parte fisica di loro stessi». C. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1988 (1983), p. 158; SASAKI, *Meiji tennō no imēji keisei to minshū*, pp. 130-135. Per una rassegna delle visite imperiali completa dei viaggi a una o due destinazioni (*gyōkō*) e dei *tours* che toccavano più di due destinazioni (*junkō*) si veda: MEIJI BUNKA KENKYŪKAI, KIMURA K. (a cura di), *Meiji bunka zenshū. Dai 17 kan: kōshitsuhen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1967 (1928), pp. 632-641. Una rappresentazione visuale dei sei *junkō* imperiali intrapresi dall'imperatore Meiji è riportata in S. SASAKI, *Nihon kindai no shuppatsu. Nihon no rekishi 17*, Tōkyō, Shūeisha, 1992, p. 53.

23. TAKEDA, *Ifuku de yominaosu Nihonshi*, pp. 217-219; TAKEDA, *Iseisō to Nihonjin*, pp. 195-200; ANON., *Seiyō no seikatsu sutairu ni natta no ha itsukara ka?*, «Rekishi dokuhon», 48/769, 2003, p. 49.



occidentale.²⁴ Nelle prime due immagini scattate dal fotografo Kuichi Uchida (1844-1875), l'imperatore compariva in abiti tradizionali: *sokutai* e *nōshi* (fig. 18). Nel frattempo, Sanetomi Sanjō e Takamori Saigō avevano disposto la confezione di una marsina civile con decorazioni dorate sul davanti e sulle maniche della giacca, e una fenice ricamata sul copricapo « a barca ».²⁵ Di lì a poco la marsina sarebbe stata sostituita da una divisa militare con alamari (*rokkotsufuku*), contropalline e ornamenti arabescati a motivo di crisantemo, con cui l'imperatore fu nuovamente immortalato da Uchida nel settembre 1873 (fig. 19).²⁶ Numerose riproduzioni di quest'ultimo ritratto fotografico sarebbero state donate alle massime autorità straniere e distribuite nelle sedi istituzionali come immagine ufficiale del sovrano (*goshin'ei*).²⁷

24. K. MASUNO, *Meiji tennō no imēji no hensen ni tsuite. Sekibanga ni miidaseru tennōzō*, «Bijutsushi kenkyū/Waseda daigaku bijutsushi gakkai», 38, 2000, p. 46; Y. YOKOTA, *Shōzō toshite no Meiji tennō*, «Gekkan rekishi to tabi», 28, 2001, p. 76.

25. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 75.

26. OSAKABE, *Yōfuku, sanpatsu, dattō*, pp. 66-67; SASAKI, *Meiji tennō no imēji keisei to minshū*, p. 123.

27. YOKOTA, *Shōzō toshite no Meiji tennō*, p. 76.



Figura 18. KUICHI UCHIDA, L'imperatore Meiji in tenuta sokutai, 1872.

Figura 19. KUICHI UCHIDA, L'imperatore Meiji, 1873.

Figura 20. EDOARDO CHIOSSONE, Ritratto dell'Imperatore Meiji, 1888

L'elaborazione di un'immagine imperiale moderna non si fondò unicamente sul cambio d'abito del sovrano, ma comprese anche lo studio meticoloso della postura e della posizione degli arti.²⁸ Tale ricerca iconografica sarebbe giunta al termine solo nel 1888, con il ritratto eseguito dal pittore genovese Edoardo Chiossone (1833-1898).²⁹ Ispirandosi alle immagini dei sovrani europei dell'epoca – Napoleone III, Francesco Giuseppe I, Vittorio Emanuele II – Chiossone raffigurò l'imperatore seduto con la schiena eretta, il gomito destro poggiato sul tavolo e la sciabola in pugno nella mano sinistra, a incarnare il vigore e la virilità del potere regale (fig. 20). La fotografia ufficiale scattata da Uchida e, negli anni successivi, il ritratto di Chiossone sarebbero stati presi a modello da artisti e illustratori per conferire maggior realismo ai tratti somatici imperiali sulle stampe nishikie e sulle litografie, che fino a quel momento avevano raffigurato il so-

28. MASUNO, *Meiji tennō no imēji no hensen ni tsuite*, pp. 47-48; SASAKI, *Meiji tennō no imēji keisei to minshū*, pp. 124-127.

29. Pittore rinomato all'epoca nell'ambito della ritrattistica di corte, Chiossone fu invitato in Giappone nel 1875 come consulente straniero per la diffusione delle tecniche di riproduzione e stampa. Fu inoltre Chiossone a dare un volto all'imperatrice Jingū sulle banconote di nuovo conio.

vano traendo ispirazione dagli attori rappresentati nelle stampe di genere ukiyoe.³⁰

Si è già avuto modo di menzionare come la divisa militare *rokkotsu-fuku* indossata da Mutsuhito a partire dal 1873 producesse molteplici riverberi semantici: essa creava difatti un'affiliazione visiva con gli altri sovrani dei paesi «civilizzati», permettendo all'imperatore di ritrovare le proprie origini identitarie in Jinmu e Jingū sulla base di una «sovranità *bu*». Occorre tuttavia tenere presente che con l'ingresso del Giappone nel mondo *bunmei* lo stesso criterio *bu* era venuto ad arricchirsi di nuove connotazioni. Se il percorso di civilizzazione di un paese si fondava sull'impiego profittevole delle risorse umane e materiali a disposizione, la natura esponenziale di tale operazione portava alla fisiologica espansione dei paesi sviluppati a danno di quelli più deboli, come eloquentemente dimostrato all'epoca dalla colonizzazione del continente africano e di quello asiatico a opera delle potenze occidentali.³¹ La forza militare di un paese progredito non si misurava dunque solo dall'ardimento dei suoi soldati, quanto piuttosto dalla strumentazione tecnica di cui essi potevano disporre e dalla compattezza organica dei corpi armati nazionali. Come si è già menzionato, l'introduzione di strumentazioni belliche occidentali avviata nel periodo *bakumatsu* da alcuni *han* aveva già in parte contribuito a «tecnicizzare» *bu*. Inoltre, con la creazione di un esercito a coscrizione obbligatoria e la riappropriazione simbolica di *bu* da parte dell'imperatore, nel periodo Meiji il valore militare cessò di essere attribuito ascrittivo della classe samuraica o del governo shogunale per distribuirsi nella cornice dello Stato tra l'imperatore, emblema per l'appunto di un paese «dall'esercito forte» di tradizione, e l'esercito stesso, suo prolungamento.

Il legame tra l'imperatore e le forze militari nipponiche fu pertanto uno dei «segmenti relazionali» di rilievo nello spazio sociale del sovrano. Fin dal 1867 Mutsuhito aveva presenziato a cerimonie ed esercitazioni militari, che sarebbero divenute appuntamenti regolari nel calendario delle visite ufficiali. Lo stesso imperatore ricevette una formazione di

30. YOKOTA, *Shōzō toshite no Meiji tennō*, pp. 77-78; ANON., *Meiji tennō no samazamanaru «kao»*, «Geijutsu shinchō», 52/5, 2001, p. 89; KANAGAWA KENRITSU REKISHI HAKUBUTSUKAN (a cura di), *Ōka no shōzō. Meiji kōshitsu arubamu no hajimari*, Yokohama, Kanagawa kenritsu rekishi hakubutsukan, 2001, p. 12.

31. Nel 1800 i paesi occidentali occupavano il 35% della superficie terrestre emersa e nel 1878 la percentuale sarebbe passata al 67%, con un tasso di espansione di diecimila chilometri quadrati per anno. Attraverso forme politico-istituzionali diverse, nel 1914 i soli paesi europei sarebbero arrivati a detenere il controllo dell'85% del territorio mondiale. Harry Magdoff, cit. in E.W. SAID, *Culture et impérialisme*, trad. fr., Paris, Fayard - Le Monde diplomatique, 2005 (2000), p. 42.

tipo militare, acquisendo le competenze necessarie a dirigere con cadenza periodica le piccole e le grandi esercitazioni della Guardia Imperiale (Konoehi). A sancire formalmente l'affiliazione dell'imperatore al «mondo» dell'esercito, in diversi proclami (dal rescritto interno sulla riforma del sistema degli abiti del 1871 a quello sulla coscrizione obbligatoria del 1872) il sovrano si attribuì la carica di suprema autorità militare (*gensui*),³² mentre nell'Ammonizione ai soldati di Aritomo Yamagata (1878) egli veniva «promosso» a generalissimo (*daigensui*).³³ Fu in particolare Yamagata a incaricarsi della configurazione del rapporto tra imperatore ed esercito, mirando a farne un legame esclusivo al riparo da ogni possibile ingerenza da parte di altri apparati di governo. Su consiglio del generale Tarō Katsura (1847-1913), Yamagata propose infatti l'istituzione di uno Stato maggiore (Sanbō honbu) che fosse deputato al controllo e alla coordinazione delle forze armate, e che godesse altresì di una completa autonomia rispetto al ministero della Difesa. Una volta stabilito lo Stato maggiore, Yamagata si dimise dall'incarico di ministro presso il dicastero della Difesa per assumerne la guida, affiancando così direttamente l'imperatore in qualità di consigliere militare. In seguito all'ammutinamento di Takebashi organizzato nel 1878 da alcuni elementi della Guardia imperiale di origine *shizoku* e di orientamento politico liberale, Yamagata si adoperò affinché quel legame che era stato pochi mesi prima ufficializzato sul piano istituzionale fosse ora interiorizzato a livello individuale. A tal fine, nel 1878 egli redasse – coadiuvato da Amane Nishi – l'Ammonizione ai soldati, cui seguì nel 1882 il Rescritto imperiale ai soldati dell'esercito e della marina (Gunjin chokuyu). A differenza di altri proclami di governo, Yamagata ottenne che il Rescritto fosse indirizzato direttamente dal sovrano alle truppe giapponesi.³⁴ Inoltre, laddove nell'Ammonizione ai soldati era stata l'armonia tra ardore, lealtà ed obbedienza a costituire il tratto distintivo del soldato, con il Rescritto imperiale del 1882 si insistette piuttosto sul recupero del binomio morale di lealtà e obbedienza che aveva connotato il servizio del *samurai* verso il proprio signore, «normalizzando» lealtà e obbedienza come disciplina (*gunki*) e sottomissione (*fukujū*).³⁵ L'ardore del soldato celebrato

32. *Gensui* corrisponde al grado di feldmaresciallo negli eserciti di Regno Unito e Prussia.

33. SASAKI, *Shishi to kanryō*, pp. 132-136; SASAKI, *Meiji tennō no imēji keisei to minshū*, p. 123.

34. HACKETT, *Yamagata Aritomo in the Rise of Modern Japan, 1838-1922*, pp. 81-86; KUNAICHŌ (a cura di), *Meiji tennōki* (vol. 5), Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1971, pp. 606-607.

35. A. FUJIWARA, *Tennōsei to guntai*, Tōkyō, Aoki shoten, 1978, pp. 84-86.

nell'Ammonizione del 1878 era difatti energia incontrollabile e incontrollata, che avrebbe potuto declinarsi tanto in atti di eroismo quanto in atti di insubordinazione – come nell'ammutinamento di Takebashi.

L'uniforme militare di foggia occidentale costituì uno strumento efficace per disciplinare nel nuovo contesto l'individualità del soldato, e un eloquente promemoria visivo del legame del tutto moderno che univa quest'ultimo all'imperatore.³⁶ Grazie all'opera di ammodernamento bellico intrapresa nel *bakumatsu*, i corpi armati di qualche vecchio dominio feudale si erano già provvisti di uniformi in stile occidentale o di indumenti che ne riproducevano le fogge, come l'imperatore stesso poté constatare in occasione della visita effettuata nel 1870 al campo militare di Komaba. Le armate e le guarnigioni dell'esercito nazionale lì convenute presentavano tuttavia ciascuna una divisa diversa, creando così un variopinto *collage* di fogge olandesi, inglesi, francesi, giapponesi.³⁷ Con il Provvedimento sulle insegne militari (Rikugun kishō) dello stesso anno, fu introdotta l'uniforme in stile francese per l'esercito, e in stile inglese per la marina. Il sistema dell'abbigliamento militare si sarebbe ulteriormente strutturato negli anni a seguire con l'introduzione delle relative varianti stilistiche di stagione, d'arma (fanteria, cavalleria, artiglieria) o di corpo (corpo sanitario, corpo di amministrazione, banda musicale), di grado. Nel 1886, le elaborate uniformi francesi dell'esercito sarebbero state sostituite con quelle più sobrie dell'esercito prussiano, in congrua linearità con l'operazione di riassetto delle forze armate nipponiche secondo le linee organizzative tedesche.³⁸

Oltre ad abbattere le barriere di *han* o di ceto delle reclute, l'adozione della divisa militare configurò un nuovo spazio di affiliazione per il suddito Meiji: affiliazione al mondo militare come soldato sublimata,

36. S. ARAKAWA, *Heishi to kyōshi to seito*, in T. ABE ET AL. (a cura di), *Danseishi 1: Otokotachi no kindai*, Tōkyō, Nihon keizai hyōronsha, 2006, p. 16.

37. ŌTA, *Nihon kindai gunpukushi*, pp. 139-140. Una rappresentazione a stampa dell'esercitazione è fornita in S. KONISHI, *Meiji no shinsei. Nishikie Bakumatsu-Meiji no rekishi* (vol. 5), Tōkyō, Kōdansha, 1977, pp. 106-107.

38. Quando nel 1869 era stato inviato all'estero per lo studio dei sistemi militari europei, Aritomo Yamagata aveva in realtà già rilevato l'alto grado di avanzamento tecnico raggiunto dall'esercito prussiano, e la consonanza dei principi di ordine e disciplina da questo sostenuti con il progetto di modernizzazione militare degli «uomini di governo» Meiji. All'epoca non era stato tuttavia possibile acquisire il modello prussiano, poiché esiguo era il numero di interpreti e traduttori disponibili a fronte della presenza in Giappone di esperti militari francesi. ŌTA, *Nihon kindai gunpukushi*, pp. 140-141. Analogamente all'abbigliamento civile, nel XIX secolo Parigi era assurta anche a capitale della «moda militare»: le divise francesi erano all'epoca le più fantasiose ed elaborate, e costituivano «l'invidia dell'Europa». CRAIK, *Il fascino dell'uniforme*, p. 66; ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, p. 77.



Figura 21. KUNIAKI UTAGAWA, L'addio di Saigō Takamori alla famiglia (Saigō Takamori kazoku ribetsu no zu), 1877

attraverso l'immagine dell'imperatore in divisa, nel servizio all'impero. Venivano così ad unirsi il *bu* della tradizione simbolica con il *bu* funzionale del presente, il *bu* dell'autorità di comando con quello dell'obbedienza e della disciplina. Con chiaro intento propagandistico, alcune stampe nishikie raffiguranti gli scontri durante la rivolta Seinan scelsero di contrapporre i variopinti *hakama* samuraici dei rivoltosi all'omogeneità delle divise indossate dalle armate del governo nazionale, trasferendo in questo modo sul piano visivo il drammatico momento di scontro fra l'istinto «caldo» dell'«uomo d'azione» (vedi cap. 4) e la fredda efficienza del soldato addestrato. In altre immagini lo scontro viene rappresentato attraverso la sola tenuta di Saigō, raffigurato in un interessante ibrido sartoriale composto da casacca militare occidentale e *hakama* (fig. 21). In effetti, l'esercito messo in campo da Saigō sembrava essere privo una propria «identità vestimentaria di corpo», come testimonia dai capi variegati del guardaroba dei rivoltosi descritti dai giornali dell'epoca: *haorihakama*, calzonni aderenti (*momohiki*) e giacche aderenti (*tsutsusode*) giapponesi, soprabiti da guerra *jinbaori*, pantaloni con bande laterali dorate di provenienza militare e, nel caso di Saigō, una divisa nera degli agenti di pubblica sicurezza privata dei suoi distintivi.³⁹ Del resto, neppure i membri *shizoku* arruolati nei corpi armati che nel

39. OSAKABE, *Yōfuku, sanpatsu, dattō*, pp. 124-127.

1874 erano stati inviati dal governo Meiji a risolvere la questione di Taiwan furono provvisti di uniformi ufficiali, e dovettero impiegare l'usuale corredo samuraico: *tsutsusode*, *momohiki* e spada (*katana*).⁴⁰

Nella programmazione vestimentaria di identità militari moderne, fu chiaramente necessario decostruire le apparenze samuraiche a partire dalla *katana*, espressione delle prerogative guerriere della classe *bushi*. Il dibattito sull'opportunità di privare i *samurai* della *katana* coinvolse anche i membri della Camera bassa (Kōgisho) nel 1869. Per alcuni il suo possesso da parte del ceto samuraico costituiva un retaggio del passato che avrebbe pregiudicato il processo di civilizzazione del paese. Inoltre, in un contesto in cui «l'Istituzione imperiale è ogni giorno più solida e disciplina il territorio nazionale con misure adeguate difendendo i confini attraverso le forze armate», la spada era ormai divenuta un mero vezzo decorativo. Le opinioni contrarie opponevano invece la valenza simbolica che la *katana* rivestiva come espressione dello spirito nipponico.⁴¹ In concomitanza con l'Ordinanza sul taglio dei capelli del 1871, il governo decise di abrogare dapprima l'obbligatorietà della *katana*. Ancora nel 1875, tuttavia, Aritomo Yamagata constatava come un numero cospicuo di individui *shizoku* si ostinasse a seguire le antiche consuetudini: a quel punto, tuttavia, portare la spada non solo costituiva un anacronismo stilistico, ma finiva per richiamare la forza militare, ormai esclusiva competenza dell'esercito nazionale.⁴² Nel marzo 1876 fu pertanto promulgata l'Ordinanza per la completa abolizione della spada come accessorio in ambito civile (Haitōrei), che ne destinò l'utilizzo ornamentale ai massimi gradi dell'esercito, ai pubblici ufficiali in alta uniforme e all'imperatore, che nel già menzionato ritratto del 1888 ne impugnava orgogliosamente una.

Filo conduttore sartoriale tra imperatore ed esercito, a partire dalla metà degli anni ottanta l'uniforme in stile militare entrò a far parte del guardaroba studentesco. Per quanto già nel 1879 la Scuola nobiliare (Gakushūin) avesse introdotto una divisa simile a quella degli ufficiali di marina, la penetrazione dello stile militare in ambito scolastico si verificò in concomitanza con l'inserimento delle esercitazioni fisiche nei programmi educativi voluto da Arinori Mori nel 1884.⁴³

40. ŌTA, *Nihon kindai gunpukushi*, p. 199.

41. MEIJI BUNKA KENKYŪKAI, K. KIMURA (a cura di), *Meiji bunka zenshū. Dai 1 kan: kenpōhen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1967 (1928), p. 110.

42. A. YAMAGATA, A. ŌYAMA, *Yamagata Aritomo ikensho*, Tōkyō, Harashobō, 1966, p. 66.

43. FUKASAKU, *Seifuku kakumei*, p. 58, p. 63.

Con Mori, che avrebbe ricoperto la carica di ministro dell'Istruzione tra il 1885 e il 1889, si inaugurò un'ulteriore fase nello sviluppo della struttura educativa nazionale. L'educazione Meiji era stata concepita dal Codice del sistema scolastico (Gakusei) del 1872 secondo valori di stampo liberale e utilitario, che ne avevano orientato gli scopi allo sviluppo del carattere e delle capacità individuali, per poi essere ricondotta verso la fine del decennio ai valori etici confuciani della lealtà e dell'obbedienza. Mori Arinori collocò invece la missione dell'istruzione all'interno di un più ampio progetto di Stato.⁴⁴ Come si ricorderà dal suo intervento *Primo discorso sulla civiltà* (vedi cap. 5), secondo Mori il progresso di un paese aveva origine e futuro nella complessa strutturazione dei suoi apparati istituzionali, amministrativi e difensivi, e nella formazione di individui atti a garantirne il mantenimento secondo gli obiettivi in agenda. Ora, attraverso il proprio sistema di istruzione, il regime Meiji avrebbe dovuto estendere la portata della propria azione «civilizzatrice» all'educazione dei giovani giapponesi come «sudditi in potenza», guardando così all'avvenire del paese. A tal fine, egli volle istituire un sistema di istruzione obbligatorio articolato in cicli scolastici, provvedendo inoltre a fornire tale struttura di contenuto. Nel garantire agli studenti un'adeguata preparazione culturale, l'educazione giapponese avrebbe dovuto contribuire a forgiare il carattere delle giovani generazioni secondo i principi di obbedienza e lealtà, le qualità che avrebbero consentito al governo di impiegare gli individui nella realizzazione della prosperità nazionale. Le esercitazioni militari rientravano a pieno titolo in tale progetto educativo, in quanto attraverso il movimento regolato e regolare le energie psicofisiche del singolo venivano disciplinate e al tempo stesso ottimizzate all'interno di una formazione coesa e unitaria.⁴⁵

Le divise militari o, in mancanza, camicia e pantaloni risultarono più idonei rispetto a *haori* e *hakama* nell'esecuzione degli esercizi fisici. Anche lo zainetto, accessorio identificativo dello studente *par excellence*, fu di chiara derivazione militare: secondo un avviso esposto dal direttivo della Scuola nobiliare nel 1885, l'adozione dello zainetto fu concepita a imitazione di quelle «potenze occidentali avanzate nell'arte della guerra».⁴⁶ La divisa militare fornì inoltre la matrice stilistica per l'elaborazione di vere e proprie uniformi scolastiche composte da pan-

44. GLUCK, *Japan's Modern Myths*, pp. 104-109.

45. S. SAITŌ, *Meiji no seifuku ga shogakkō kōfuku no chakusō ni ataeta eikyō*, «Hokkaidō kyōiku daigaku kiyō», 2/c-36/2, 1986, p. 39.

46. GAKUSHŪIN HYAKUNENSHI HENSAN IINKAI, *Gakushūin hyakunen shi (dai 1 hen)*, Tōkyō, Gakushūin, 1981, p. 289.

taloni, giacche e berretti, che sarebbero andate a sostituirsi negli anni successivi agli indumenti convenzionali. In termini analoghi alle uniformi militari per le forze armate, l'istituzione di un sistema di divise scolastiche contribuì in maniera significativa a delimitare lo spazio sociale della scuola Meiji, e a creare un *esprit de corps* d'istituto. Alla Scuola nobiliare, ad esempio, l'adozione dell'uniforme in stile militare occidentale fu realizzata con l'obiettivo di eliminare la distinzione di *status* tra gli studenti aristocratici e quelli di origine samuraica, e stimolare nuove pratiche di riconoscimento comunitario. Come da regolamento, gli studenti del Gakushūin avrebbero dovuto levarsi il cappello in segno di saluto mostrando rispetto verso i propri compagni e, dunque, verso la stessa istituzione scolastica.⁴⁷ Che vestissero in abiti giapponesi, divise militari o occidentali, gli studenti giapponesi vennero affiliati al mondo dei soldati. Se Yamagata vedeva nel servizio militare il compimento del percorso educativo di un giovane,⁴⁸ nel Rescritto imperiale sull'educazione del 1890 gli studenti venivano invitati a offrirsi «con coraggio allo Stato, in caso si presentasse un'emergenza».⁴⁹ A ribadire e ufficializzare il legame simbolico con i soldati, nel corso della guerra contro la Russia del 1904 le celebrazioni funebri dei caduti si tennero nelle scuole: un passaggio di consegne tra chi aveva già prestato il proprio contributo allo Stato e coloro che sarebbero stati chiamati a farlo in futuro.⁵⁰ L'identificazione degli studenti come «sudditi in potenza» avveniva naturalmente sotto l'egida simbolica dell'imperatore. A partire dal 1888, le festività nazionali – tra cui la fondazione dell'Impero (*kigensetsu*) e il genetliaco imperiale (*tenchōsetsu*) – vennero incluse nel calendario liturgico di ogni istituto, accanto alle cerimonie di inizio e fine anno scolastico. In quelle occasioni, gli studenti si riunivano nel salone principale e, di fronte al ritratto imperiale, intonavano l'inno nazionale, recitavano il Rescritto e ascoltavano l'orazione del preside.⁵¹ Occorre tuttavia precisare che, da figura ricordata nei suoi attributi di discendente della stirpe imperiale, nel corso del periodo Meiji l'imperatore passò ad essere presentato agli studenti come benevolente

47. M. ISHIZUKI ET AL., *Kindai Nihon no gakkō bunkashi*, Kyōto, Shibunkaku shuppan, 1992, pp. 217-218; FUKASAKU, *Seifuku kakumei*, p. 58.

48. Matsushita, cit. in HACKETT, *The Meiji Leaders and Modernization*, p. 256.

49. KODAMA, *Shiryō ni yoru Nihon no ayumi*, p. 171.

50. ARAKAWA, *Heishi to kyōshi to seito*, p. 44.

51. ARAKAWA, *Heishi to kyōshi to seito*, pp. 32-33; SAITŌ, *Meiji no seifuku ga shogakkō kōfuku no chakusō ni ataeta eikyō*, pp. 44-45; MUTA, *Senryaku toshite no kazoku*, p. 103.

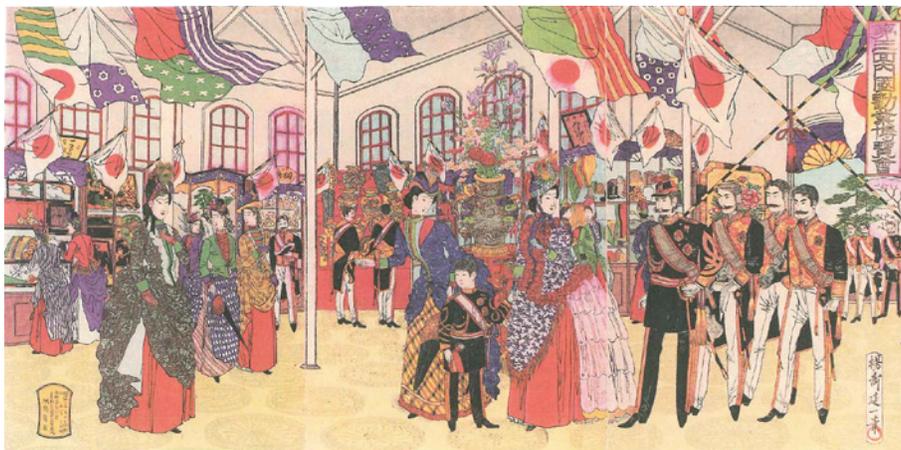


Figura 22. NOUKAZU WATANABE, La terza esposizione universale nazionale (Daisankai naikoku kangyō hakurankai), 1890.

padre della nazione.⁵² Estendendo i criteri che connotavano il vincolo privato e intimo tra genitori e figli al più ampio e astratto legame tra sovrano e suddito, ogni studente giapponese poteva così considerarsi figlio dell'imperatore.

Come significativo contrappunto a tale «familismo di Stato», Yoshihito, figlio di Mutsuhito e principe imperiale, fu incluso nella comunità studentesca nipponica. Il principe fu difatti il primo membro della famiglia imperiale a non ricevere un'istruzione a corte ma a frequentare regolarmente la Scuola nobiliare. A ricordare il ruolo cui egli sarebbe stato destinato, in numerose stampe nishikie venne stabilito un legame con il padre proprio attraverso l'uniforme: una piccola divisa nera dai ricami dorati comparve in una stampa che raffigurava i doni augurali pervenuti a corte in occasione della sua nascita, mentre in diverse altre immagini Yoshihito, già cresciuto, viene ritratto accanto al padre con la medesima divisa completa di sciarpa, decorazioni, cordelline (fig. 22).⁵³

Se la divisa dell'imperatore Meiji parlava di collettività e affiliazione al «mondo» dello Stato nazionale, essa fu anche – quasi paradossalmente – un'«uniforme unica». L'imperatore incarnava le istituzioni di governo ma, proprio per la valenza della sua figura nel contesto politico e cultu-

52. MUTA, *Senryaku toshite no kazoku*, pp. 105-107.

53. GAKUSHŪIN HYAKUNENSHI HENSAN IINKAI, *Gakushūin hyakunen shi (dai 1 hen)*, p. 289.

rale nipponico, egli non avrebbe potuto essere affiliato di fatto a nessun gruppo: né all'esercito come comandante, né al gruppo di governo come capo di Stato con funzioni squisitamente politiche, né alla comunità civile come uno dei suoi membri. Secondo la formula impiegata dallo storico Sasaki, nel periodo Meiji il sovrano fu non tanto un «imperatore visibile» (*mieru tennō*), quanto un «imperatore in mostra» (*miseru tennō*):⁵⁴ un imperatore, in altri termini, la cui visibilità doveva essere accuratamente programmata. In linea con tale concezione, a partire dalla seconda metà degli anni ottanta il contatto «diretto» che aveva caratterizzato il legame tra Mutsuhito e i suoi sudditi agli inizi fu notevolmente ridimensionato. L'imperatore prese a diradare i *tours* nazionali e selezionò accuratamente le destinazioni o le cerimonie cui presenziare.⁵⁵ Anche il rapporto tra imperatore ed esercito si sviluppò su un piano squisitamente simbolico. Mutsuhito mostrò preoccupazione per i soldati feriti durante la rivolta Seinan visitandoli in ospedale o piangendo «lacrime di emozione» (*kankyū*), ma non ebbe mai esperienza di guerra sul campo.⁵⁶ Persino Chiossone, al momento di dipingere il ritratto ufficiale dell'imperatore, dovette decifrarne le sembianze attraverso una cortina, elaborando la struttura fisica e l'impostazione del ritratto a partire da un'immagine fotografica che ritraeva lo stesso Chiossone in divisa militare.⁵⁷ L'invisibilità che venne nuovamente a connotare la figura del sovrano nipponico a partire dagli anni ottanta fu comunque compensata dalla capillare diffusione di litografie che ritraevano Mutsuhito in compagnia della famiglia, con altri reali, assieme agli «uomini di governo».⁵⁸

Anche per ciò che concerne l'abbigliamento, dunque, l'imperatore doveva essere inavvicinabile. Come si ricorderà, in alcuni documenti ufficiali Mutsuhito si era proclamato *gensui* della popolazione giapponese. Pochi mesi prima della promulgazione del Rescritto sulla coscrizione obbligatoria, tuttavia, alla carica di *gensui* era stato promosso anche Takamori Saigō. Takayoshi Kido fece prontamente notare come sarebbe stato quantomeno oltraggioso porre formalmente sullo stesso livello il simbolo incarnato del *kokutai* e un grado dell'esercito. Saigō venne pertanto degradato a generale (*taishō*), e il grado militare *gensui*

54. SASAKI, *Meiji tennō no imēji keisei to minshū*, p. 118.

55. SASAKI, *Meiji tennō no imēji keisei to minshū*, pp. 135-139.

56. KEENE, *Emperor of Japan*, pp. 285-286.

57. YOKOTA, *Shōzō toshite no Meiji tennō*, p. 77; ANON., *Meiji tennō no samazamanaru «kao»*, p. 89.

58. MASUNO, *Meiji tennō no imēji no hensen ni tsuite*, pp. 49-52; D'ANETHAN, *Fourteen Years of Diplomatic Life in Japan*, pp. 53-54.

fu di fatto abolito. Si dovette di conseguenza riconfigurare il sistema di uniformi per l'esercito, elaborando a parte il codice vestimentario per l'imperatore.⁵⁹ In termini analoghi, il principe Yoshihito e gli altri membri della famiglia imperiale, che pure indossavano come tutti gli altri compagni di studi l'uniforme della Scuola nobiliare, in sostituzione dello stemma a fiore di ciliegio comunemente previsto, ne sfoggiavano uno a fiore di crisantemo.⁶⁰

59. SASAKI, *Shishi to kanryō*, pp. 134-137; ŌTA, *Nihon kindai gunpukushi*, p. 186.

60. GAKUSHŪIN HYAKUNENSHI HENSAN IINKAI, *Gakushūin hyakunen shi (dai 1 hen)*, p. 289.

Conclusioni

Dalla descrizione densa alla visione caleidoscopica

Nel tracciare il percorso d'analisi sul fenomeno *yōsōka*, i capitoli iniziali della presente trattazione avevano provveduto a fornire i lineamenti per un primo approccio teorico all'abbigliamento: si sarebbe dovuto evitare di vincolare gli abiti alla dimensione materiale o di confinarli sullo sfondo del divenire storico come elementi secondari. A tal riguardo, l'esempio della cattedrale geertziana evidenziava piuttosto la necessità di rintracciare il significato di ogni oggetto attraverso lo studio «denso» del legame esistente tra individui, idee, cose.

L'indagine sulla «densità» di *yōsōka* ha dunque preso le mosse dalla descrizione di coloro che ne furono gli artefici e i principali interpreti: gli uomini e le donne collocati nella «cornice dello Stato» nazionale Meiji. Più che offrire un ritratto di gruppo dei protagonisti di *yōsōka*, si è cercato di coglierne la «gruppatà», il tessuto figurazionale composto dai «fili intrecciati» delle loro interazioni e dai significati conseguentemente generati. In questa dimensione è stato collocato il fenomeno dell'adozione degli abiti occidentali, che è venuto definendosi come pratica culturale volta a programmare, creare e veicolare proposizioni d'identità a una pluralità di livelli, secondo diverse «idee e modi di pensiero». Il viaggio delle fogge occidentali in Giappone qui descritto non è stato dunque quello lineare e a senso unico del trasferimento o dell'acquisizione, bensì un viaggio di «significazione», che si è svolto nella specificità del contesto socioculturale Meiji. Ampio spazio è stato quindi dedicato alla descrizione delle dinamiche interne al gruppo degli «uomini di governo» Meiji – anche nelle sue premesse *bakumatsu* – e di alcuni processi che interessarono il «flusso culturale» in cui essi furono immersi: l'elaborazione del concetto di civiltà *bunmei*, la riconfigurazione del modello sinocentrico di civiltà *ka*, la «normalizzazione» del valore militare *bu* e delle identità di ceto secondo criteri di «uguaglianza funzionale».

Nella loro apparente distanza dal tema in oggetto, tali digressioni hanno invece consentito di restituire a *yōsōka* il proprio «spessore cul-

Figura 23.
 Costumi di
 civilizzazione
 (Kaika no
 fūzoku no
 ishō), da
 Civiltà e
 progresso
 (Bunmei
 Kaika), 1873,
 particolare.
 Sono
 raffigurati
 (dall'alto): il
 giapponese
 civilizzato, il
 giapponese
 vecchio stile,
 l'inglese,
 il russo,
 il cinese,
 l'africano.



turale». L'immagine allegorica (fig. 23) di un giapponese abbigliato con indumenti occidentali in compagnia del proprio doppio in *kamishimo* e di altre popolazioni in ordine di civilizzazione vestimentaria decrescente (l'inglese e il russo anch'essi con un *look* occidentale, il cinese in abiti tradizionali e l'africano con un solo panno avvolto in vita) ben evidenzia la complessità del programma di collocazione identitaria del Giappone Meiji: collocazione rispetto agli «altri» nella dimensione del presente, rispetto a se stessi nel passato, impossibilità di privilegiare

una sola di queste due operazioni. Tale stratificazione identitaria, si è visto, fu particolarmente evidente nel doppio guardaroba di cui le dame del Rokumeikan vennero a disporre. Al tempo stesso, l'adozione delle uniformi civili e militari di foggia occidentale eliminava i confini dei «mondi sociali» Tokugawa (il verticalismo impermeabile del sistema *mi-bun*, il regionalismo orizzontale degli *han*) e introduceva nuovi criteri di aggregazione fondati sulla funzione e la norma, mentre il corpo dell'imperatore, avvolto nella sua uniforme, sublimava il principio dell'«uno di noi» di cui la divisa era espressione nell'immagine totemica dello Stato, riconvertendo significati di sapore protonazionale in moderni criteri di identità collettiva.

Se attraverso lo studio del tessuto «tra individui e individui, e tra individui e individui tramite gli oggetti» si sono potuti definire i significati culturali di *yōsōka* in quanto fenomeno materiale, ricostruire le fasi e i nodi cruciali dell'operazione di tessitura di quel tessuto ha portato a scorgere nella complessità anche il dinamismo. Si è fornita così di *yōsōka* una visione caleidoscopica, in cui fogge, «idee e modi di pensiero», attori si combinano tra loro in geometrie mutevoli determinando molteplici riflessi semantici.

Tavole

Le seguenti tavole illustrano le principali tenute del costume giapponese citate nel testo.

Sono state realizzate da Chiara Bonazzi.

Fonti bibliografiche

R. IKEGAMI, *Nihon no shōzoku*, Tōkyō, Shinkigensha, 2008.

N. SHIMONAKA, *Nihonshi mono jiten*, Tōkyō, Heibonsha, 2001.

NIHON FŪZOKUSHI GAKKAI (a cura di), *Nihon fūzokushi jiten*, Tōkyō, Kōbundō, 1979.

Chōfuku 朝服

1. *kettekihō* (闕腋袍)
2. *shiro no hakama* (白の袴)
3. *kumino obi* (条帯)
4. *shaku* (笏)



Haorihakama 羽織袴

1. *haori* (羽織)
2. *hakama* (袴)
3. *zōri* (草履)



Hitatare 直垂

1. *hitatare* (直垂)
2. *sodegukuri* (袖括)
3. *hitatarebakama* (直垂袴)



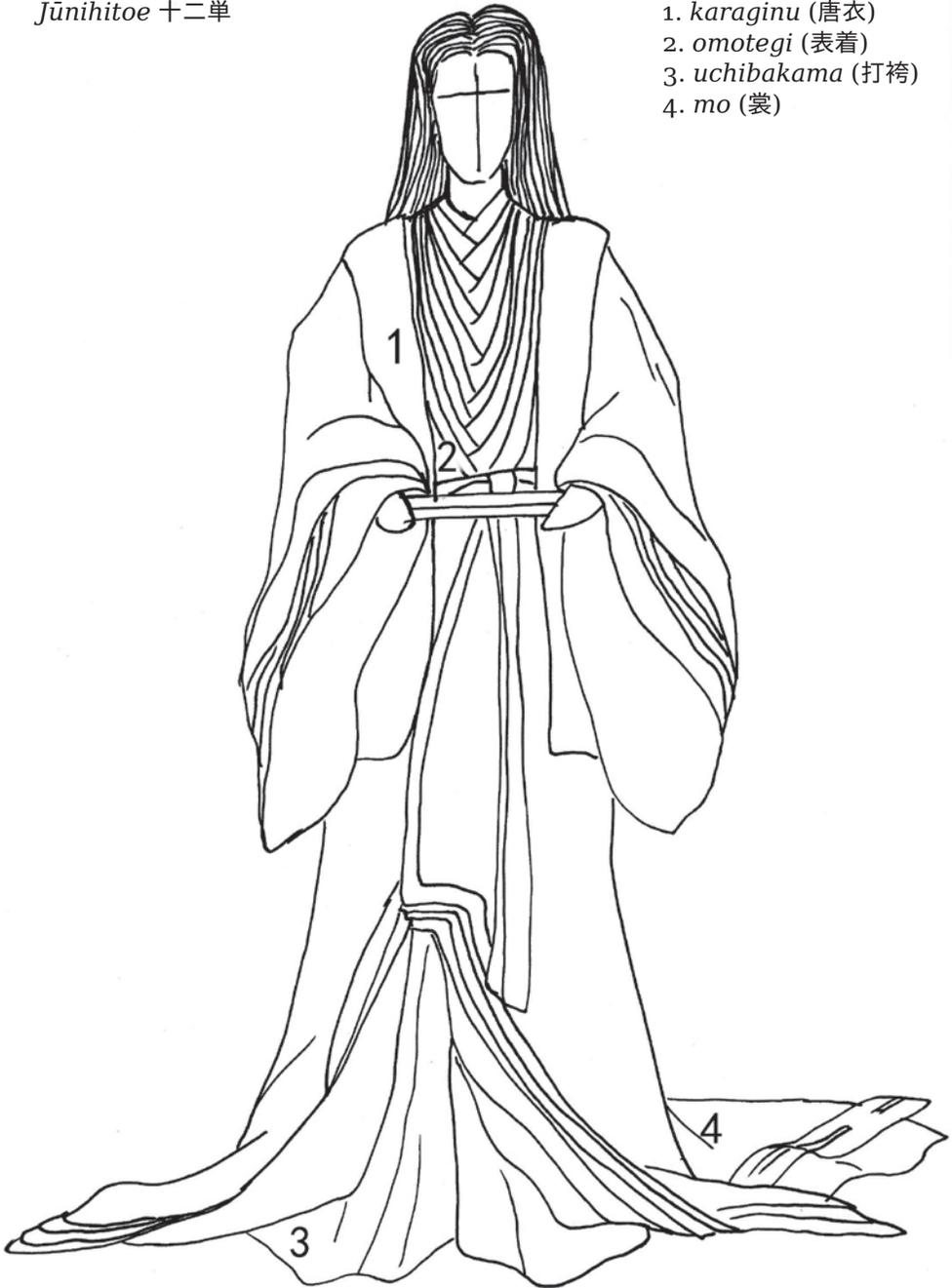
Ikan 衣冠



1. *hō* (袍)
2. *sashinuki* (指貫)
3. *kanmuri* (冠)

Jūnihitoe 十二単

1. *karaginu* (唐衣)
2. *omotegi* (表着)
3. *uchibakama* (打袴)
4. *mo* (裳)



Kamishimo 袴



1. *kosode* (小袖)
2. *nagakamishimo no hakama* (長袴の袴)
3. *kataginu* (肩衣)

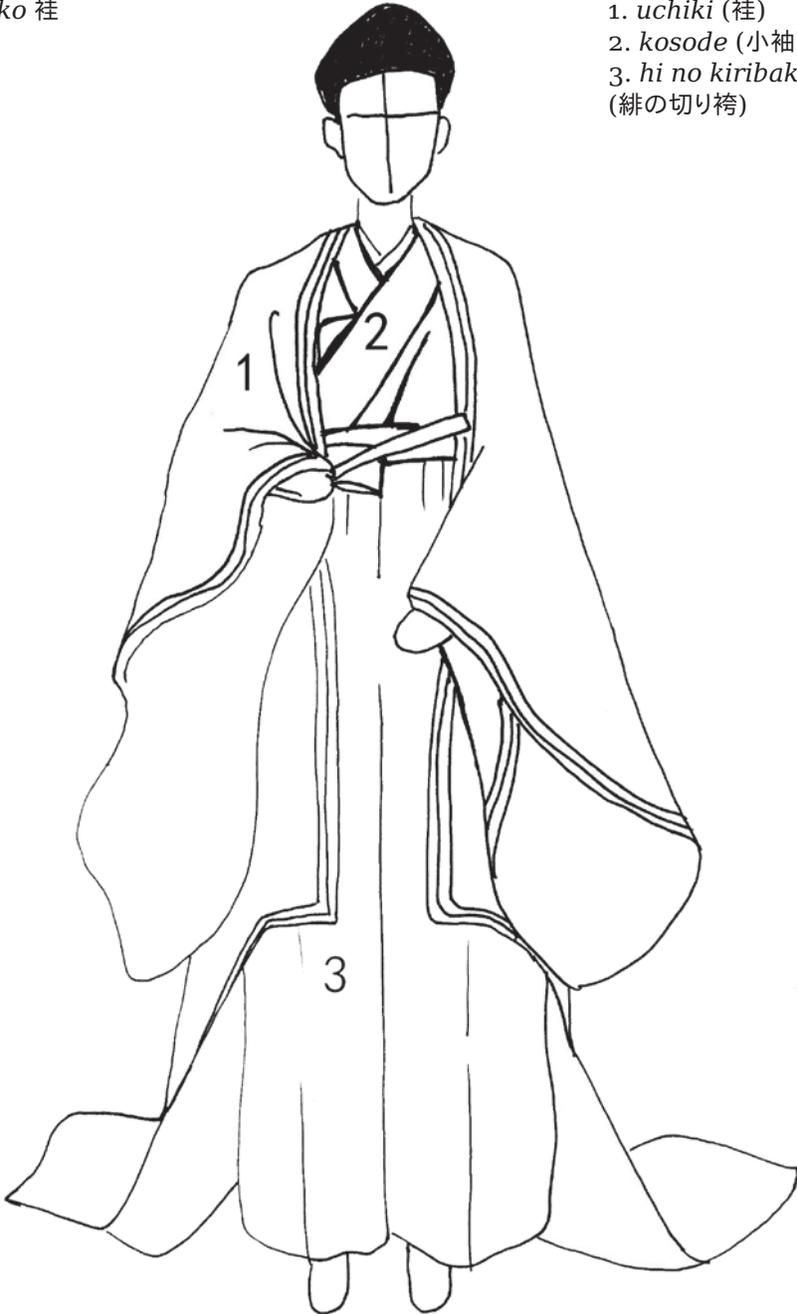
Kariginu 狩衣



1. *kariginu* (狩衣)
2. *sodegukuri* (袖括)
3. *sashinuki* (指貫)
4. *tate eboshi* (立烏帽子)

Keiko 袷

1. *uchiki* (袷)
2. *kosode* (小袖)
3. *hi no kiribakama*
(緋の切り袴)

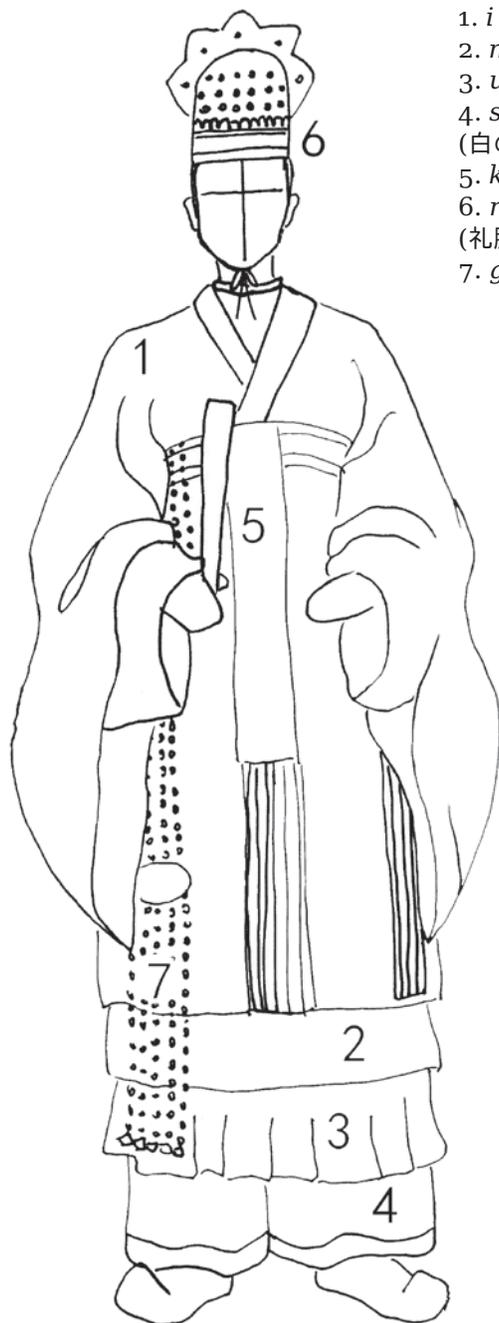


Kinuhakama 衣袴

1. *uchiki* (袷)
2. *kosode* (小袖)
3. *uchibakama* (打ち袴)

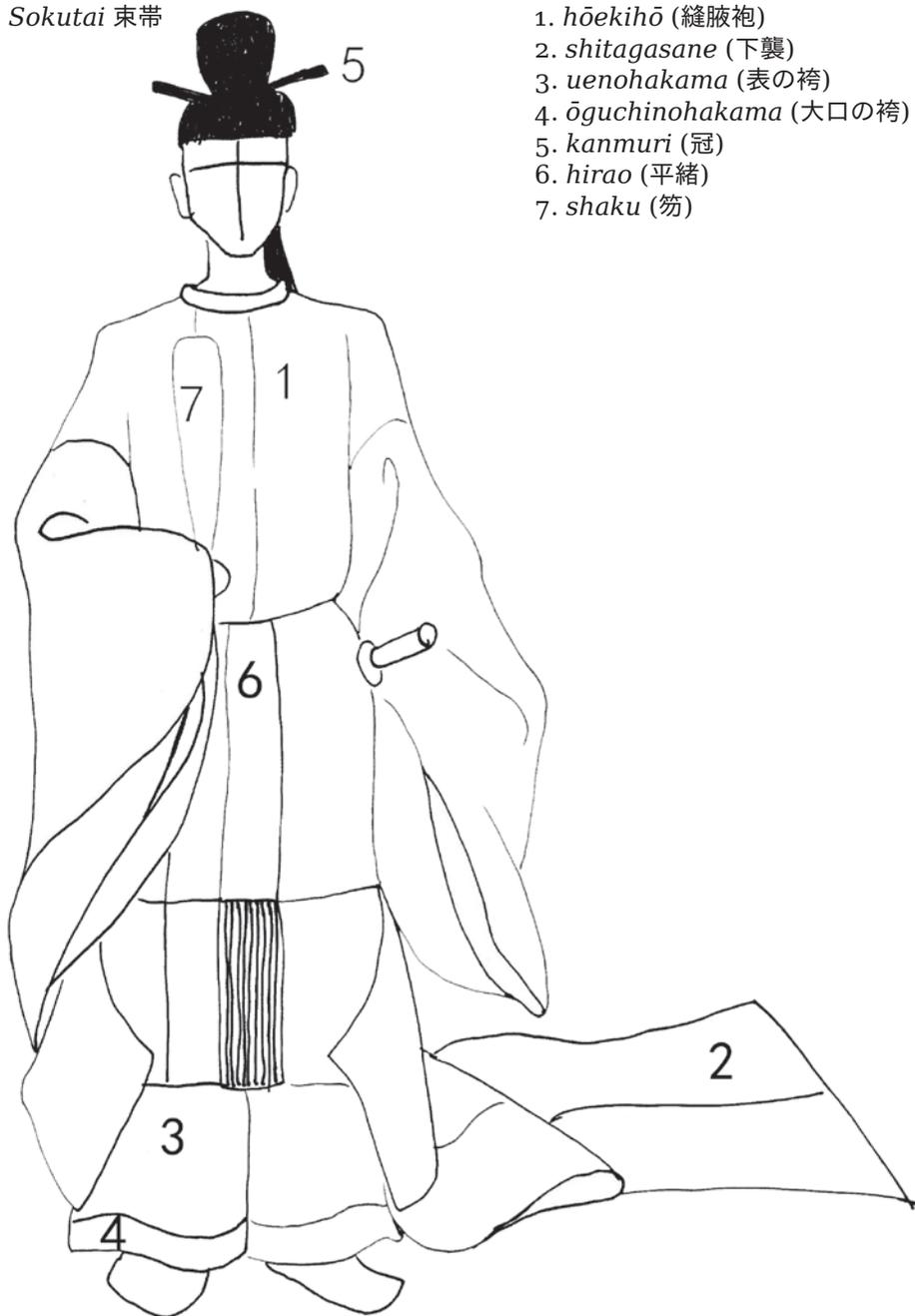


Raifuku 礼服



1. *i* (衣)
2. *naii* (内衣)
3. *uwamo* (褶)
4. *shiro no hakama*
(白の袴)
5. *kumino obi* (条帯)
6. *raifuku no kan*
(礼服の冠)
7. *gyoppai* (玉珮)

Sokutai 束帯



1. *hōekihō* (縫腋袍)
2. *shitasane* (下襲)
3. *uenohakama* (表の袴)
4. *ōguchinohakama* (大口の袴)
5. *kanmuri* (冠)
6. *hirao* (平緒)
7. *shaku* (笏)

Cronologie

I periodi della storia giapponese

Jōmon	10.000 a.C. - IV-III sec. a.C.
Yayoi	IV-III sec. a.C. - III-IV sec. d.C.
Kofun	III-IV sec. d.C. - VI sec. d.C.
transizione al periodo storico	VI sec. d.C. - VIII sec. d.C.
Nara	710-784
Heian	794-1185
Kamakura	1185-1333
Muromachi (o Ashikaga)	1338-1573
Azuchi-Momoyama	1568-1598
Tokugawa (o Edo)	1603-1867
Meiji	1868-1912
Taishō	1912-1926
Shōwa	1926-1989
Heisei	dal 1989

Indice cronologico dei principali avvenimenti citati nel testo

Bakumatsu (1854-1867)

- 1854 Trattato di Kanagawa con gli Stati Uniti.
- 1858 Trattato di amicizia e di commercio con gli Stati Uniti; trattati commerciali con Olanda, Russia, Gran Bretagna e Francia («trattati ineguali»).
- 1860 Prima missione giapponese negli Stati Uniti; apre il laboratorio di confezioni sartoriali di Kōkichi Kizu.
- 1861 Ribadito il divieto di confezione e di impiego di abiti stranieri.
- 1862 Missione diplomatica in Europa; missione shogunale a Shanghai.

-
- 1863 Viaggio di Hirobumi Itō e Kaoru Inoue in Gran Bretagna.
 - 1864 Missione diplomatica shogunale in Francia: viene consentito l'utilizzo di calzature chiuse durante il viaggio
 - 1865 Delegazione di Satsuma in Europa.
 - 1866 Alleanza Sacchō; missione diplomatica shogunale in Russia: concesso l'utilizzo di cappelli di pelliccia, cappotti, pantaloni e scarpe.
 - 1867 Restituzione dell'autorità politica all'imperatore; viaggio in Francia di Akitake Tokugawa: Akitake e i membri della spedizione indossano abiti occidentali.

Periodo Meiji (1868-1912)

- 1868 Restaurazione del potere imperiale; Giuramento sui cinque articoli (*Gokajō no goseimon*); guerra Boshin; per la cerimonia dell'incoronazione imperiale, viene abolito il *raifuku* in stile cinese a favore del *sokutai*.
- 1869 Restituzione dei registri fondiari; Edo diventa capitale (Tōkyō); fusione di nobiltà ed ex *daimyō* nella classe *kazoku*; primi dibattiti sul codice vestimentario dei funzionari Meiji.
- 1870 Stabilita l'adozione di divise militari in stile francese per l'esercito e in stile inglese per la marina; creato un abito da viaggio in «stile ibrido» per i funzionari di governo; diffusione di *ateliers* specializzati nella confezione di divise per i funzionari e per l'esercito; Katsuzō Nishimura impianta il primo calzaturificio giapponese.
- 1871 Abolizione dei feudi e istituzione delle province (Haihan Chiken); Firma del trattato di amicizia e di commercio tra il Giappone e la Cina; abolizione della restrizione sulla libertà di impiego; partenza della missione Iwakura; Disposizione di congedo generale delle dame di corte (Nyokan sōmenshoku); rescritto interno sulla riforma del sistema degli abiti; Ordinanza per il taglio dei capelli (Danpatsurei).
- 1872 Codice del sistema scolastico (Gakusei); Ordinanza sulle infrazioni e le mancanze (Ishiki kai-i jōrei); confezione di una marsina per l'imperatore; istituzione di un sistema di uniformi per i capistazione e il personale delle ferrovie; introduzione del calzone maschile (*hakama*) per le studentesse; adozione delle uniformi civili occidentali da cerimonia (*taireifuku*) e delle marsine di utilizzo comune per i funzionari di governo.
- 1873 Ordinanza sulla coscrizione obbligatoria (Chōheirei); ritorno della missione Iwakura; dibattito sull'invasione della Corea; il

- genetliaco imperiale (*tenchōsetsu*) diviene festa nazionale; l'imperatore adotta un'uniforme militare e un corto taglio di capelli; estensione dell'Ordinanza sulle infrazioni e le mancanze a tutto il territorio nazionale.
- 1874 Fondazione del Partito pubblico patriottico (Aikoku kōtō); petizione per l'istituzione di un'assemblea popolare; spedizione a Taiwan; fondata l'associazione Meiroku; pubblicazione del «Meiroku zasshi»; *Le insegne (Fukushōron)* di Mamichi Tsuda; *Primo discorso sulla civiltà (Kaika daiichiwa)* di Arinori Mori.
- 1875 Scioglimento della società Meiroku; chiusura del «Meiroku zasshi»; *Non bisogna disprezzare la Cina (Shina anadoru bekarazaru no ron)*, di Nakamura Masanao.
- 1876 Ordinanza per la completa abolizione della spada (Haitōrei); commutazione forzata degli stipendi samurai; viaggio di Kaoru Inoue a Londra; colloqui tra il funzionario cinese Hongzhang Li e Arinori Mori.
- 1877 Rivolta Seinan; istituita la figura dei *jiho*.
- 1878 Assassinio di Toshimichi Ōkubo; Ammonizione ai soldati (Gunjin kunkai) di Aritomo Yamagata.
- 1879 Abolizione della carica dei *jiho*; I desideri imperiali sull'educazione (Kyōgaku seishi).
- 1880 Fondazione dell'associazione confuciana Shibun gakkai; pubblicato il testo *Letichetta dei ricevimenti nelle relazioni nazionali e internazionali (Naigai kōsai enkai reishikian)*; utilizzo dell'abito occidentale da parte delle mogli dei funzionari impiegati al ministero degli Esteri; stabilito il *keiko*.
- 1882 Rescritto imperiale alla marina e all'esercito (Gunjin chokuyu).
- 1883 Inaugurazione del Rokumeikan.
- 1884 Hirobumi Itō viene nominato ministro della Casa Imperiale; Ordinanza sulla nobiltà (Kazokurei); ripristino di alcune festività del periodo Heian; l'abito occidentale diviene la tenuta opzionale per le consorti dei funzionari *chokunin* e *sōnin*; organizzato il primo corso di ballo all'occidentale; il *keiko* viene adottato dalle dame di corte e dalle mogli dei funzionari in visita a palazzo.
- 1885 Hirobumi Itō diventa primo ministro; *La deasianizzazione (Datsu-A ron)* di Yukichi Fukuzawa.
- 1886 Disposizione di Itō per l'adozione dell'abbigliamento femminile occidentale a corte; sua diffusione tra le dame dell'alta società; le divise in stile francese dell'esercito vengono sostituite con uniformi prussiane
- 1887 Opinione imperiale a favore degli abiti occidentali femminili (Oboshimeshisho); *tour* dell'imperatrice nel Kansai; conseguen-

- te diffusione della moda occidentale; primato nelle importazioni della macchina da cucire; rimostranze verso le misure di occidentalizzazione di Itō e Inoue da parte di alcuni *oyatoi gaikokujin* e membri del governo.
- 1888 Ritratto ufficiale dell'imperatore Meiji di Chiossone.
- 1889 Promulgazione della Costituzione Meiji; *revival* dello stile giapponese.
- 1890 Rescritto imperiale sull'educazione (Kyōiku chokugo).

Profili biografici

ANETHAN ALBERT D', baronessa (1860-1935): moglie del diplomatico belga Albert d'Anethan, in Giappone negli anni 1873-1875 e 1893-1910.

ARISUGAWA TARUHITO (1835-1895): esponente della famiglia Arisugawa, uno dei quattro rami collaterali della famiglia imperiale. Condusse gli eserciti del governo Meiji contro le forze shogunali nella guerra Boshin e contro le forze di Takamori Saigō nella rivolta Seinan. Dal 1870 ricoprì la carica di capo del Consiglio di Stato (*dajōdaijin*).

BACON ALICE MABEL (1858-1918): *oyatoi gaikokujin*. Fu invitata in Giappone nel 1888 come insegnante di lingua inglese alla Scuola nobiliare femminile (Kazoku jogakkō).

BÄLZ ERWIN (1849-1913): medico, *oyatoi gaikokujin*. Giunse in Giappone nel 1876 come insegnante di fisiologia e medicina interna alla Scuola di medicina di Tōkyō e, successivamente, all'Università Imperiale. Servì come consulente il ministero della Casa Imperiale.

BIGOT GEORGE (1860-1927): pittore. Insegnò dal 1883 presso la Scuola per ufficiali dell'esercito giapponese, per poi lavorare come illustratore per diverse testate giornalistiche.

CHAMBERLAIN BASIL HALL (1850-1935): nipponista, *oyatoi gaikokujin*. Giunse in Giappone nel 1873. Dal 1886 gli fu assegnata una cattedra presso l'Università Imperiale.

ETŌ SHINPEI (1834-1874): *samurai* di rango minore, *han* di Hizen. Militante del movimento lealista, abbandonò il proprio *han* e si recò a Kyōto, dove entrò in contatto con la fazione nobiliare antishogunale. Nel 1872 divenne consigliere e ministro della Giustizia. Fu con Takamori Saigō e

Taisuke Itagaki uno dei promotori dell'invasione coreana. Abbandonato il governo nel 1873, l'anno successivo guidò la rivolta samuraica di Saga.

FRASER MARY (1851-1922): moglie del ministro plenipotenziario inglese Hugh Fraser, in Giappone per la revisione dei «trattati ineguali».

FUKUCHI GEN'ICHIRO (1841-1906): uomo politico e giornalista. Studente di discipline occidentali, fu interprete del *bakufu*. Dal 1868 iniziò la propria attività giornalistica, divenendo nel 1876 direttore della testata «Tōkyō nichichi shinbun».

FUKUZAWA YUKICHI (1835-1901): *samurai* di basso rango dello *han* di Nakatsu, nell'isola di Kyūshū. Nel 1858 si trasferì a Edo, dove intraprese lo studio della lingua inglese. Partecipò a diverse spedizioni shogunali come interprete. Autore di testi divulgativi sull'Occidente, si dedicò all'insegnamento e all'attività intellettuale, entrando a far parte dell'associazione Meiroku. Non mancò di criticare la politica oligarchica e repressiva del governo Meiji.

INOUE KAORU (1836-1915): *samurai* di basso rango, *han* di Chōshū. Allievo di Shōin Yoshida, partecipò ai movimenti per la caduta dello shogunato. Nel 1871 assunse la carica di viceministro delle Finanze, per divenire ministro dei Lavori pubblici nel 1878. Nel 1885 servì come ministro degli Esteri nel primo gabinetto Itō. Fu uno dei fautori della politica di occidentalizzazione della vita mondana giapponese. Ricevette il titolo di conte nel 1884.

INOUE KOWASHI (1844-1895): *samurai*, *han* di Higo. Studioso di diritto, prestò servizio in diverse strutture politiche e burocratiche del governo Meiji. Fu chiamato a collaborare alla stesura di testi, rescritti imperiali e documenti ufficiali. Sarebbe divenuto ministro dell'Istruzione nel secondo gabinetto Itō. Nel 1895 ricevette il titolo di visconte.

ITAGAKI TAISUKE (1837-1919): *samurai* di rango medio, *han* di Tosa. Figura leader della fazione anti-shogunale del proprio *han*, divenne dopo la Restaurazione consigliere di governo. Abbandonò il proprio incarico in seguito al dibattito sull'invasione coreana e fondò con Shōjirō Gotō, Shinpei Etō e Taneomi Soejima il Partito pubblico patriottico (Aikoku kōtō). Nel 1874 stese una petizione per l'istituzione di un'assemblea elettiva.

ITŌ HIROBUMI (1841-1909): di famiglia contadina, fu adottato da un *sa-*

murai di basso rango dello *han* di Chōshū. Allievo di Shōin Yoshida, si unì ai movimenti lealisti. Dopo la Restaurazione Meiji, fu nominato viceministro *junior* agli Esteri. Prese parte alla missione Iwakura come viceambasciatore. Alla morte di Toshimichi Ōkubo nel 1878, gli subentrò come ministro degli Interni. Dal 1884 occupò la carica di ministro della Casa Imperiale. L'anno successivo fu nominato Primo ministro del primo governo di gabinetto.

IWAKURA TOMOMI (1825-1883): membro adottivo della famiglia Iwakura. All'inizio sostenitore della politica conciliazionista tra corte e *bakufu*, appoggiò poi i movimenti antishogunali. Divenuto ministro della Destra (*udaijin*) nel 1871, fu ministro plenipotenziario nella missione Iwakura.

KATŌ HIROYUKI (1836-1916): nacque in una famiglia di insegnanti di tecniche militari. Studiò a Edo sotto la guida di Shōzan Sakuma, e nel 1860 divenne insegnante di olandese al Bansho shirabesho. Grande conoscitore della cultura tedesca, si dedicò in particolar modo al diritto. Nel 1870 divenne lettore imperiale di «studi occidentali», e pochi anni dopo entrò a far parte dell'associazione Meiroku. Nel 1890 fu nominato rettore dell'Università di Tōkyō. Servì inoltre il governo come membro della Camera dei Pari e del Consiglio Privato.

KATSU KAISHŪ (1823-1899): *samurai* di basso rango. Si dedicò allo studio della lingua olandese e agli studi militari occidentali. Nel 1860 fu posto al comando della nave Kanrin Maru, di scorta alla delegazione shogunale negli Stati Uniti. Negli anni sessanta ricoprì diversi incarichi per lo shogunato e fu poi assunto dal governo Meiji all'interno delle proprie strutture militari. Nel 1872 divenne ministro della Marina.

KIDO TAKAYOSHI (1833-1877): figlio di un medico, *han* di Chōshū. Nel 1852 si recò a Edo per studiare artiglieria, cultura occidentale, tecniche belliche. Decisiva l'alleanza che egli strinse con gli uomini di Satsuma per gli esiti della Restaurazione. Viceambasciatore durante la missione Iwakura, al suo ritorno fu chiamato a dirigere i dicasteri dell'Istruzione e degli Interni. Per un contrasto con Ōkubo, si dimise temporaneamente dagli incarichi di governo.

KUME KUNITAKE (1839-1931): *samurai* dello *han* di Saga. Fu segretario privato di Tomomi Iwakura durante la missione Iwakura. Nel 1881 divenne docente di studi storici presso l'Università di Tōkyō e di Waseda.

MORI ARINORI (1847-1889): figlio di un cultore degli studi nazionali, *han*

di Satsuma. Nel 1865 fu inviato all'estero con altri studenti del proprio *han*. Nel 1868 tornò in Giappone, e trovò impiego presso il ministero degli Esteri. Fino al 1873 lavorò nel consolato giapponese a Washington. Di ritorno dagli Stati Uniti, fondò l'associazione Meiroku. Nel 1878 fu nominato ministro degli Esteri. Dal 1885 al 1889 ricoprì la carica di ministro dell'Educazione nel primo gabinetto Itō.

MORSE EDWARD (1838-1925): studioso di geologia, *oyatoi gaikokujin*. Giunse in Giappone nel 1877, e fino al 1879 insegnò zoologia presso l'Università di Tōkyō.

MOTODA NAGAZANE (1818-1891): discepolo di Shōnan Yokoi, ardente lealista e studioso confuciano. Dal 1871 prestò servizio a corte come lettore della coppia imperiale. Nel 1877 fu nominato *jiho*. Sarebbe rimasto accanto al sovrano anche dopo l'abolizione della carica ad opera di Hirobumi Itō.

MURAGAKI NORIMASA (1813-1880): funzionario shogunale. Nel 1858 ricoprì la carica di magistrato per l'estero. Fu vice ambasciatore nella prima missione shogunale negli Stati Uniti nel 1860.

NAKAMURA MASANAO (1832-1891): appartenente a una ricca famiglia di agricoltori, ottenne il titolo samuraico solo tramite adozione. Fu ammesso alla scuola confuciana del *bakufu* ma intraprese anche lo studio dell'inglese, dedicandosi successivamente alla traduzione di testi occidentali. Dal 1881 fu titolare della cattedra di cultura cinese all'Università di Tōkyō. Fu membro della Camera dei Pari.

NISHI AMANE (1829-1897): *samurai* di origini modeste. Si recò a Edo nel 1853. Apprese sia l'olandese che l'inglese. Dal 1853 al 1865 soggiornò con Mamichi Tsuda a Leida, dove approfondì lo studio dell'economia, della statistica e della filosofia. Grazie alla segnalazione di Kaishū Katsu ad Aritomo Yamagata, all'epoca viceministro alla Difesa, dopo la Restaurazione Meiji egli trovò impiego nel medesimo ministero come traduttore di testi occidentali.

NISHIMURA SHIGEKI (1828-1902): figlio di un *samurai* impiegato nell'amministrazione dello *han* di Sakura. Allievo di Shōzan Sakuma, nel 1873 divenne capo dell'ufficio compilazioni al ministero dell'Educazione, occupandosi della scelta dei libri di testo e della stesura di opere enciclopediche. Nel 1876 prese il posto di Katō Hiroyuki come lettore imperiale.

ŌKUBO TOSHIMICHI (1830-1878): *samurai* dello *han* di Satsuma. Divenne consigliere nel 1869, ministro delle Finanze nel 1871 e ministro degli Interni nel 1873. Partecipò alla missione Iwakura come viceambasciatore. Si schierò contro l'invasione coreana provocando l'uscita di Saigō, Itagaki e altri uomini di governo. Verrà assassinato nel 1878.

OTTMAR VON MOHL (1846-1922): *oyatoi gaikokujin* del ministero della Casa Imperiale dal 1887 al 1889. Fu incaricato di introdurre a corte il cerimoniale europeo.

SAIGŌ TAKAMORI (1827-1877): *samurai*, *han* di Satsuma. Nel 1868 sconfisse gli eserciti shogunali nella battaglia di Toba-Fushimi. Avviato a una brillante carriera militare, rinunciò alle proprie cariche nel 1873 per protesta verso le decisioni prese dal governo in merito alla questione coreana, e organizzò negli anni seguenti la rivolta Seinan.

SAIGŌ TSUGUMICHI (1843-1902): fratello di Takamori, fu comandante delle truppe di Satsuma nella battaglia di Toba-Fushimi. Nel 1869 si recò con Yamagata Aritomo all'estero per studiare i sistemi militari europei e, al suo ritorno, intraprese la carriera militare. Rimase fedele al governo Meiji anche durante la rivolta Seinan. Nel 1884 ricevette il titolo di conte.

SANJŌ SANETOMI (1837-1891): nobile. Fu uno dei principali esponenti della fazione lealista a corte. Ricoprì diverse cariche di rilievo nei sistemi politici dei primi anni Meiji. Divenne Custode del sigillo imperiale (*naidaijin*) nel 1885.

SASAKI TAKAYUKI (1830-1910): *samurai*, *han* di Tosa. Avviato alla carriera burocratica all'interno delle strutture shogunali, divenne consigliere del nuovo governo Meiji. Partecipò alla missione Iwakura. Divenne *jihō* imperiale nel 1877. Nel 1884 fu insignito del titolo di duca.

SCIDMORE ELIZA (1856-1928): geografa e viaggiatrice americana.

SHIBUSAWA EIICHI (1840-1931): imprenditore. Nel 1867 accompagnò Akitake Tokugawa in viaggio a Parigi. Dopo la Restaurazione, prestò servizio come funzionario al ministero delle Finanze. Nel 1873 si ritirò dalla vita pubblica per assumere il ruolo di direttore della Banca Nazionale.

TSUDA MAMICHI (1829-1903): di ceto samuraico, nel 1847 si recò a Edo per apprendere la lingua olandese. Al suo ritorno, entrò al ministero

della Giustizia, ma si dimise poco tempo dopo per alcune incomprensioni con l'allora ministro Shinpei Etō.

YAMAGATA ARITOMO (1838-1922): *samurai* dello *han* di Chōshū e allievo di Shōin Yoshida. Prese parte ai movimenti xenofobi dei primi anni sessanta e si arruolò nel Kiheitai, l'esercito irregolare di Chōshū. Dopo il bombardamento di Shimonoseki ad opera degli inglesi, decise di dedicarsi all'apprendimento delle tecniche belliche occidentali. Nel 1869 si recò all'estero con Tsugumichi Saigō per lo studio dei sistemi militari europei. Al suo ritorno nel 1870, fu chiamato a servire nelle strutture di governo in qualità di assistente viceministro degli Affari militari, arrivando a ricoprire nel 1871 la carica di viceministro e, due anni dopo, quella di ministro della Difesa. Ricoprì la carica di primo ministro nel 1889 e nel 1898.

Indice dei caratteri

Aikoku kōtō	愛国公党	<i>bushi</i>	武士
Ainu	アイヌ	<i>bussaki baori</i>	打裂羽織
Aizawa Seishisai	会沢正志齋	<i>chi</i>	知/智
<i>aizome</i>	藍染	<i>chie</i>	知恵/智
Amaterasu Ōmikami	天照大神	<i>chii</i>	地位
<i>andonbakama</i>	行灯袴	<i>Chisetsu</i>	知説
Aoi matsuri	葵祭	<i>chōfuku</i>	朝服
Aoki Shūzō	青木周蔵	Chōheirei	徴兵令
Aoyama	青山	<i>chokunin</i>	勅任
<i>appappa</i>	アップappa	<i>chonmage</i>	丁髷
Arisugawa Taruhito	有栖熾仁	<i>chōshi</i>	徴士
Asakusa	浅草	Chōshū	長州
<i>ashigaru</i>	足軽	<i>chū</i>	忠
Ashikaga	足利	Chūai	仲哀
Atomi jogakkō	跡見女学校	Chūgoku	中国
<i>bakufu</i>	幕府	Chūgoku (Cina)	中国
<i>bakumatsu</i>	幕末	<i>chūkō</i>	忠孝
Bansho shirabesho	蕃書調所	<i>Daigaku no kami</i>	大学頭
<i>bassuru sutairu</i>	バessler・スタイル	<i>Daigensui</i>	大元帥
Bon odori no gi ni tsuki chōka		<i>daimon</i>	大紋
shijū he tasshi		<i>daimyō</i>	大名
盆踊之義二村府下市中へ達シ		<i>DaiNihonshi</i>	大日本史
Boshin	戊辰	<i>daitō</i>	大刀
<i>botan</i>	ボタン	<i>dajōdaijin</i>	太政大臣
<i>bu</i>	武	Dajōkan	太政官
<i>bun</i>	文	Danpatsurei	断髮令
<i>bunmei</i>	文明	<i>danshaku</i>	男爵
<i>bunmei kaika</i>	文明開化	<i>danshingū</i>	ダンシング
<i>bunmei no shinri</i>	文明の真理		

Date Munenari	伊達宗城	<i>Gensui</i>	元帥
<i>Datsu-A ron</i>	脱亜論	<i>gi</i>	義
<i>DC burando</i>	DC ブランド	<i>gijō</i>	議定
Dejima	出島	Gokajō no goseimon	五箇条の御誓文
<i>dō</i>	道	<i>gokenin</i>	御家人
<i>eboshi</i>	烏帽子	<i>goningumi</i>	五人組
Ebukuryō	衣服令	<i>gorin</i>	五倫
Edo	江戸	<i>gosanke</i>	御三家
<i>emon</i>	衣紋	<i>goshin'ei</i>	御真影
<i>enbifuku</i>	燕尾服	Gotō Shōjirō	後藤象二郎
Enpō	延宝	<i>gotōshaku</i>	五等爵
Etō Shinpei	江藤新平	Gunjin chokuyu	軍人勅諭
Ezochi	蝦夷地	Gunjin kunkai	軍人訓戒
<i>fudai</i>	譜代	<i>gunki</i>	軍規
<i>fudangi</i>	普段着	<i>gyōkō</i>	行幸
<i>Fūfu dōken ryūhei ron</i>	夫婦同権の流幣論	Gyōseikan hattatsu	行政官発達
Fujiwara	藤原	Haihan chicken	廃藩置県
<i>fukaika no rōshū</i>	不開化の陋習	<i>haikara</i>	ハイカラ
<i>fukoku kyōhei</i>	富国強兵	Haitōrei	廃刀令
Fukuchi Gen'ichirō	福地源一郎	<i>hakama</i>	袴
<i>fukujū</i>	服従	Hakodate	函館
Fukushima Yoshikoto	福島義言	<i>hakurai shinkō</i>	舶来信仰
<i>fukushokukan</i>	服飾感	<i>hakuraiya</i>	舶来屋
<i>Fukushōron</i>	服章論	<i>han</i>	藩
Fukuzawa Yukichi	福沢諭吉	Han	漢
<i>fundoshi</i>	褌	<i>hanchiji</i>	藩知事
<i>fungomibakama</i>	踏込袴	<i>hangamishimo</i>	半袴
<i>furisode</i>	振袖	<i>hanka</i>	半化
Gakumonjo	学問所	<i>hankō</i>	藩校
Gakusei	学制	<i>hannin</i>	判任
<i>Gakusha shokubun ron</i>	学者職分論	<i>hanten</i>	半纏
Gakushūin	学習院	<i>haori</i>	羽織
<i>gaman</i>	我慢	<i>haorihakama</i>	羽織袴
<i>ganbaru</i>	頑張る	<i>haorikinagashi</i>	羽織着流し
<i>ganjitsu chōga</i>	元日朝賀	<i>haraisageya</i>	払い下げ屋
<i>geisha</i>	芸者	Harajuku	原宿
<i>genrō</i>	元老	<i>haregi</i>	晴れ着
Genroku	元禄	Haruko	美子
		<i>hatamoto</i>	旗本
		Hayashi Hōkō	林鳳岡

Hayashi Razan	林羅山	Itō Hirobumi	伊藤博文
Hayashi Tadasu	林董	Iwakura	岩倉
Heian	平安	Iwakura Tomomi	岩倉具視
<i>heimenteki</i>	平面的	Iwashimizu matsuri	石清水祭
<i>heimin</i>	平民	Izanagi no mikoto	伊邪那岐
Higo	肥後	Izanami no mikoto	伊邪那美命
<i>hijō sugata</i>	非常姿	<i>jakōnomashikō</i>	廳香間祇候
<i>hinohakama</i>	緋袴	<i>jihō</i>	侍補
<i>hiōgi</i>	檜扇	«Jiji shinpō»	時事新報
<i>hirami</i>	褶	<i>jikō</i>	侍講
Hirata Kanetane	平田鏡胤	<i>jin</i>	仁
<i>hitatare</i>	直垂	<i>jinbaori</i>	陣羽織
<i>hitoe</i>	単衣	<i>jingasa</i>	陣笠
<i>hiyakuyūish</i>	非役有位者	Jingū	神功
Hizen	肥前	Jinmu	神武
«Hōchi shinbun»	報知新聞	<i>jissen</i>	実戦
<i>hoi</i>	布衣	Jiyū minken undō	自由民権運動
Hōjō Toshitada	坊城俊政	<i>Jofuku no kairyō</i>	女服の改良
Hong Kong	香港	«Jogaku zasshi»	女学雜誌
Honshū	本州	<i>jūnihitoe</i>	十二単
Hyōgo	兵庫	<i>junkō</i>	巡幸
<i>hyōjunfuku</i>	標準服		
<i>i</i>	位	<i>ka</i>	華
<i>i</i> («barbaro»)	夷	<i>kabane</i>	姓
<i>ichibushiki</i>	一分式	Kagawa Keizō	香川 敬三
Ifuku kairyō undō	衣服改良運動	<i>ka-i</i>	華夷
Ii Naosuke	井伊直弼	<i>kai-i</i>	註違
<i>ikan</i>	衣冠	<i>kaika</i>	開化
<i>ikebana</i>	生け花	<i>Kaika daiichiwa</i>	開化第一話
<i>iki</i>	粹	<i>kaika no minkan</i>	開化の民間
<i>ikkun banmin</i>	一君万民	<i>kaika no ryōmin</i>	開化の良民
Inoue Kaoru	井上馨	<i>kaika shoho</i>	開化初歩
Inoue Kowashi	井上毅	<i>kaikae</i>	開化絵
Inoue Takeko	井上武子	<i>kaikyū</i>	階級
Ise	伊勢	<i>kakaku</i>	家格
Ishikawa Yasujirō	石川 安次郎	Kakuchihō ishiki kai-i jōrei	各地方違式註違条例
Ishiki	違式	Kamakura	鎌倉
Ishiki kai-i jōrei	違式註違条例	Kaminarimon	雷門
Ishinomaki	石巻	<i>kamishimo</i>	袴
<i>isō</i>	異装	<i>kan</i>	官
Itagaki Taisuke	板垣退助		

Kanagawa	神奈川	<i>kō</i>	孝
<i>kangaku</i>	漢学	Kobayashi Kiyochika	小林清親
<i>kangikukai</i>	観菊会	<i>kōbu gattai</i>	公武合体
<i>kan'i jūnikai</i>	官位十二階	Kōgisho	公議書
<i>kankyū</i>	感泣	Kōgō heika oboshimeshisho	皇后陛下思召書
<i>kanmuri</i>	冠	<i>kōgōgū taifu</i>	皇后宮大夫
<i>kanpaku</i>	関白	<i>Kojiki</i>	古事記
Kanpō	官報	<i>kōkōhakushidan</i>	公候伯子男
Kanrin Maru	咸臨丸	<i>kokudaka</i>	石高
Kansei igaku no kin	寛政異学の禁	<i>kokugaku</i>	国学
Kantō	関東	<i>Kokumin kifūron</i>	国民気風論
<i>kappa</i>	合羽	<i>kokuminfuku</i>	国民服
<i>kariginu</i>	狩衣	Kokuminfukurei	国民服令
<i>karō</i>	家老	«Kokumin no tomo»	国民之友
<i>karusan</i>	軽衫	<i>kokuraori</i>	小倉織
Kashikodokoro	賢所	<i>kokutai</i>	国体
Kasugamatsuri	春日祭	Komaba	駒場
<i>kataginu</i>	肩衣	Kōmei	孝明
<i>katana</i>	刀	<i>kōmōjin</i>	紅毛人
Katō Hiroyuki	加藤弘之	<i>komon</i>	小紋
Katsu Kaishū	勝海舟	Konoehei	近衛兵
Katsura Tarō	桂太郎	<i>konōshi</i>	小直
Kawakubo Rei	川久保玲	Kōreiden	皇靈殿
Kazoku jogakkō	華族女学校	<i>kōshaku</i>	公爵
<i>kazoku</i>	華族	<i>kosode</i>	小袖
Kazokurei	華族令	<i>koto</i>	琴
<i>keiko</i>	桂袴	<i>kouchiki</i>	小桂
Kido Takayoshi	木戸孝允	<i>kuge</i>	公家
<i>kigensetsu</i>	紀元節	Kumamoto	熊本
Kiheitai	奇兵隊	Kume Kunitake	久米邦武
<i>kimono</i>	着物/きもの	<i>kun</i>	勲
Kimurokujō	機務六条	<i>kunkō</i>	勲功
Kinki	近畿	<i>kunkō kazoku</i>	勲功華族
<i>kinōteki byōdō</i>	機能的平等	Kuroda Kiyotaka	黒田清隆
Kinrei	禁令	<i>kushi</i>	櫛
<i>kinu</i>	衣	<i>kyō</i>	卿
<i>kinuhakama</i>	衣袴	Kyōgaku seishi	教学聖旨
<i>kinumo</i>	衣裳	Kyōiku chokugo	教育勅語
<i>kiribakama</i>	切袴	Kyōto	京都
<i>kishō</i>	徽章	Kyūshū	九州
Kizokuin	貴族院		
Kizu Kōchiki	木津幸吉		

Li Hongzhang	李鴻章	<i>nagakamishimo</i>	長袴
Liaodong	遼東	Nagasaki	長崎
<i>machi</i>	襠	<i>Naichi ryokō Nishi sensei no setsu wo bakusu</i>	内地旅行西先生の説を駁す
«Mainichi shinbun»	毎日新聞	<i>naichoku</i>	内勅
<i>marumage</i>	丸鬘	<i>naidaijin</i>	内大臣
Matsukata Masayoshi	松方正義	<i>Naigai kōsai enkai reishiki an</i>	内外交際宴会礼式案
Matsumae	松前	<i>naikaku seido</i>	内閣制度
Meiji	明治	<i>naiteiyawa</i>	内廷夜話
Meiropusha	明六社	Nakahama Manjirō	中浜万次郎
«Meiropu Zasshi»	明六雜誌	Nakamura Masanao	中村正直
<i>mibun</i>	身分	Nakatsu	中津
<i>mieru tennō</i>	見える天皇	Nanbokuchō	南北朝
Minamoto	源	Nanchino	南京
Ming	明	<i>nanjaku</i>	軟弱
<i>misemono</i>	見世物	Nara	奈良
<i>miseru tennō</i>	見せる天皇	Naruhito	徳仁
Mito	水戸	<i>nibushiki</i>	二部式
Mitsukuri Rinshō	箕作麟祥	«Nihonjin»	日本人
Miyajima Seiichirō	宮島誠一郎	<i>nihonka</i>	日本化
Miyake Hiizu	三宅秀	Niigata	新潟
Miyake Issei	三宅一世	<i>nijūseikatsu</i>	二重生活
Miyashiro	宮代	Ninigi no mikoto	瓊瓊杵尊
<i>mo</i>	裳	Nishi Amane	西周
<i>modan gāru</i>	モダン・ガール	Nishijin	西陣
<i>moga</i>	モガ	nishikie	錦絵
<i>momohiki</i>	股引	Nishimura Katsuzō	西村勝三
<i>monpe</i>	モンペ	Nishimura Shigeki	西村茂樹
Mori Arinori	森有礼	<i>nōshi</i>	直衣
Mōri Motonori	毛利元徳	<i>noshime</i>	熨
Morimura Ichizaemon	森村市左衛門	Nōtomi Kaijirō	納富介次郎
Motoda Nagazane	元田永孚	<i>nubakama</i>	奴袴
Mugai no kusooke shika shika		Numa Morikazu	沼間守一
kyūkengen jōka he tasshi		Nyokan sōmenshoku	女官総免職
無蓋ノ糞桶云々旧蘇々城下へ達シ			
Muragaki Norimasa	村垣範正	<i>obi</i>	帯
Muromachi	室町	<i>obon</i>	お盆
Musashi	武蔵	Oboshimeshisho	思召書
Mutsuhito	睦仁	Oda Nobunaga	織田信長
<i>nagabakama</i>	長袴	Ōgaki	大垣

Ōita	大分	<i>sakoku</i>	鎖国
Ōkubo Ichiō	大久保一翁	Sakuma Shōzan	佐久間象山
Ōkubo Toshimichi	大久保利通	<i>samurai</i>	侍
Ōkuma Shigenobu	大隈重信	<i>san'yo</i>	参与
Ōmura Masujirō	大村益次郎	Sanbō honbu	参謀本部
Ōsaka	大阪	<i>sangi</i>	参議
<i>ōsode</i>	大袖	Sanjō Sanetomi	三条実美
Ōtani Kinjirō	大谷金次郎	<i>sankinkōtai</i>	参勤交代
<i>otoshisashi</i>	落とし指し	<i>sanshoku hakkyoku</i>	三職八局
Owada Masako	小和田雅子	<i>sanshoku shichika</i>	三職七科
<i>oyatoi gaikokujin</i>	お雇い外国人	<i>sararīman</i>	サラリーマン
<i>pokkuri</i>	ぽっくり	<i>Saru gekikai no hangeki</i>	猿劇界の繁劇
Qin	秦	<i>sarumane</i>	猿真似
Qing	清	Sasaki Takayuki	佐々木高之
<i>raifuku</i>	礼服	Satsuma	薩摩
<i>rangaku</i>	蘭学	<i>sebiro</i>	背広
<i>rei</i>	礼	<i>seifuku</i>	制服
<i>ri</i>	理	<i>Seigo jūnikai</i>	西語十二解
Rikugun kishō	陸軍徽章	Seihō	制法
<i>rittaiteki</i>	立体的	Seiin	正院
<i>rōjū</i>	老中	<i>seijinshiki</i>	成人式
<i>rokkotsufuku</i>	肋骨服	Seinan	西南
Rokumeikan	鹿鳴館	Seitaisho	政体書
<i>rusu seifu</i>	留守政府	<i>Seiyō no kaika seikōsuru setsu</i>	西洋の開化西行する説
<i>ryō</i>	両	<i>seiyō</i>	西洋
<i>ryokan</i>	旅館	<i>seiyōka</i>	西洋化
<i>ryōsai kenbo</i>	良妻賢母	<i>seiyōkabure</i>	西洋気触れ
Ryūkyū	琉球	<i>seiyōzuki</i>	西洋好き
Sacchō	薩長	<i>sen</i>	銭
<i>Sadaijin</i>	左大臣	<i>sensōjin</i>	戦争人
Saga	佐賀市	<i>sesshō</i>	摂政
Saigō Takamori	西郷隆盛	Shandong	山東
Saigō Tsugumichi	西郷従道	Shanghai	上海
Sain shisatsudan	左院視察団	<i>shibori</i>	絞
<i>saishi</i>	釵子	Shibun gakkai	斯文学会
Sakamoto Ryōma	坂本竜馬	Shibusawa Eiichi	渋沢栄一
Sakatani Shiroshi	阪谷素	<i>shijuku</i>	私塾
<i>sakku doresu</i>	サック・ドレス	Shimazu Hisamitsu	島津 久光
		Shimazu Tadayoshi	島津忠義
		Shimoda	下田

Shimonoseki	下関	<i>tabi</i>	足袋
<i>shin</i>	信	<i>taifu</i>	大輔
Shina	支那	<i>taigi meibun</i>	大義名分
<i>Shina anadoru bekarazaru no ron</i>	支那不可侮論	<i>taiken</i>	帶劍
Shinbunshi jōrei	新聞紙条令	Taiping	太平
«Shinbun zasshi»	新聞雜誌	<i>taireifuku</i>	大礼服
Shinden	神殿	<i>tairō</i>	大老
<i>shinpan</i>	親藩	Taishō	大正
<i>Shinron</i>	新論	<i>taishō</i>	大將
<i>shiroeri monpuku</i>	白襟紋服	Taiwan	台湾
Shirokiya	白木屋	<i>takamikura</i>	高御座
Shiseikai	思斉会	Takasugi Shinsaku	高杉晋作
<i>shishaku</i>	子爵	Takebashi	竹橋
<i>shishi</i>	志士	Tanegashima	種子島
<i>shizoku</i>	士族	Tang	唐
<i>shōgun</i>	將軍	Tani Takeki	谷干城
Shōheizaka Gakumonjo	昌平坂學問所	<i>tatami</i>	畳
Shōmu	聖武	<i>tenchōsetsu</i>	天長節
Shōtoku Taishi	聖德太子	<i>tengu</i>	天狗
Shōwa	昭和	Tenmu	天武
Shuppan jōrei	出版条令	Tianjin	天津
Soejima Taneomi	副島種臣	Toba-fushimi	鳥羽伏見
<i>sokui</i>	即位	<i>tōbutsuya</i>	唐物屋
<i>sokutai</i>	束帶	Toda Kiwako	戸田極子
<i>sonbureiro</i>	ソンブレイロ	Toda Ujitaka	戸田氏共
Song	宋	Tokudaiji Sanetsune	徳大寺 実則
<i>sōnin</i>	奏任	Tokugawa	徳川
<i>sonnō jōi</i>	尊王攘夷	Tokugawa Akitake	徳川 昭武
<i>Sonnō jōi setsu</i>	尊王攘夷説	Tokugawa Iemitsu	徳川家光
<i>sōsai</i>	総裁	Tokugawa Ieyasu	徳川家康
<i>Sōzōron</i>	想像論	Tokugawa Mitsukuni	徳川光圀
Sui	隋	Tokugawa Nariaki	徳川斉昭
<i>suikan</i>	水干	Tokugawa Tsunayoshi	徳川綱吉
Suiko	推古	Tokugawa Yoshimune	徳川吉宗
Suinin	垂仁	Tokugawa Yoshinobu	徳川慶喜
Sūmitsuin	枢密院	Tōkyō	東京
<i>suō</i>	素襖	Tōkyō butōkai	東京舞踏会
Surugadai	駿河台	Tōkyō joshi shihan gakkō	東京女子師範学校
Suwajinj	諏訪神社	«Tōkyō nichī nichī shinbun»	東京日日新聞
		Tomioaka	富岡

Tosa	土佐	Yamashina Kotonari	山科言成
Tōyō	東洋	Yamashiroya Wasuke	山城屋和助
<i>tōyō dōtoku, seiyō geijutsu</i>	東洋道德西洋技術	Yamato	大和
Toyotomi Hideyoshi	豊臣秀吉	Yamatohime no mikoto	倭姫命
<i>tozama</i>	外様	Yamazaki Ansai	山崎闇齋
Tsuda Mamichi	津田真道	<i>yen</i>	円
<i>tsugikamishimo</i>	継ぎ袴	<i>yōfuku</i>	洋服
<i>tsūjōfuku</i>	通常服	<i>yōgaku</i>	洋学
<i>tsūjōreifuku</i>	通常礼服	Yokohama	横浜
<i>tsukaeru</i>	仕える	Yokohamae	横浜絵
<i>tsutsusode</i>	筒袖	Yokoi Shōnan	横井小南
<i>uchibakama</i>	打袴	Yokosuka	横須賀
Uchida Kuichi	内田九一	<i>yoroi hitatare</i>	鎧直垂
<i>uchikake</i>	打掛	Yoshida Shōin	吉田松陰
<i>uchiki</i>	袷	Yoshihito	嘉仁
<i>udaijin</i>	右大臣	Yoshii Tomozane	吉井友実
Uemura Hisagorō	植村久五郎	Yoshioka Testutarō	吉岡哲太郎
<i>uji</i>	氏	<i>yō</i>	洋
ukiyoe	浮世絵	<i>yōsōka</i>	洋装化
<i>uwamo</i>	上裳	<i>yosouu</i>	装う
<i>wafuku</i>	和服	Yusuhara	杵原
Wuling	武靈	Yusuhara jinja chūshūsai ni tsuki shika shika tasshi	杵原神社中秋祭二村云々達シ
Wuzetian	武則天	<i>yūzen</i>	友禅
<i>yaban no fūshū</i>	野蛮の風習	<i>zangiri</i>	散切
Yamagata Aritomo	山形有朋	Zhao	趙
Yamaguchi Masuka	山口尚芳	Zhili	直隸
Yamamoto Yohji	山本耀司	Zhu Xi	朱熹
		Zōri	草履

Fonti iconografiche

Figura 1. T. ISHII, *Gaikokujin no manako, Nihonjin no yōsō*, «Ōtsuma joshi daigaku kaseikei kenkyū kiyō», 37, 2001, p. 6.

Figura 2. T. EMA, *Nihon fukushoku shiyō*, Kyōto, Hoshino Shoten, 1943, p. 248.

Figura 3. http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/yokohama/yb_essay03.html (2011/06/25).

Figura 4. S. ASHIHARA, *Kaikaki no ifuku*, Gifushi, Geibun shuppansha, 1977.

Figura 5. <http://bakumatsu.org/photos> (2012/07/03).

Figura 6. <http://meiji.sakanouenokumo.jp/> (2012/07/03).

Figura 7. K. NISHIMAKI, *Shinōkōshō 1: Bushi-Kanri shigoto to kurashi Edo Meiji. Taiyō korekushon 9*, Tōkyō, Heibonsha, 1979, p. 148.

Figura 8. N. TSUDA, *Bakumatsu-Meiji bijinchō*, «Bessatsu rekishi dokuhon», 26/7/563, Tōkyō, Shin jinbutsu ōraisha, 2001, p. 34.

Figura 9. S. TAKEDA, *Ifuku de yominaosu Nihonshi. Dansō to ōken*, Tōkyō, Asahi shinbunsha, 1998, p. 235.

Figura 10. <http://bakumatsu.org/photos> (2012/07/03).

Figura 11. I. SHIMIZU, K. YUMOTO, *Meiji Man'yōshū*, Tōkyō, Bungei shunjū, 1989, p. 107.

Figura 12. T. ISHII, *Gaikokujin no manako, Nihonjin no yōsō*, «Ōtsuma joshi daigaku kaseikei kenkyū kiyō», 37, 2001, p. 7.

Figura 13. KUNAICHŌ SAN NO MARU SHŌZŌKAN (a cura di), *Kyūtei no sōshoku no bi. Edo kara Meiji he*, Tōkyō, Kikuyō bunka kyōkai, 2000, p. 11.

Figura 14. http://ja.wikipedia.org/wiki/%E3%83%95%E3%82%A1%E3%82%A4%E3%83%AB:Empress_Consort_Haruko.jpg (2011/06/25).

Figura 15. T. TANBA, *Nishiki-e ni miru Meiji tennō to Meiji jidai*, Tōkyō, Asahi shinbunsha, 1966, p. 52.

Figura 16. BUNKA GAKUEN FUKUSHOKU HAKUBUTSUKAN (a cura di), *Kyūtei no yosōi*, Tōkyō, Bunka gakuen fukushoku hakubutsukan, 1991, p. 64.

Figura 17. S. KONISHI, *Kenpō happu. Nishikie Bakumatsu-Meiji no reki-shi*, vol. 10, Tōkyō, Kōdansha, 1977, pp. 30-31.

Figura 18. <http://bakumatsu.org/photos/> (2011/06/25).

Figura 19. <http://bakumatsu.org/photos/> (2011/06/25).

Figura 20. <http://bakumatsu.org/photos/> (2011/06/25).

Figura 21. T. TANBA, *Nishikie ni miru Meiji tennō to Meiji jidai*, Tōkyō, Asahi shinbunsha, 1966, p. 137.

Figura 22. D. KEENE ET AL. (a cura di), *Japan at the Dawn of the Modern age. Woodblock Prints from the Meiji Era, 1868-1912. Selections from the Jean S. and Frederic A. Sharf Collection at the Museum of Fine Arts, Boston*, Boston, MFA publications, 2001, p. 56.

Figura 23. MEIJI BUNKA KENKYŪKAI, K. KIMURA (a cura di), *Meiji bunka zenshū. Dai 24 kan: bunmei kaikahen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1967 (1929), p. 6.

Bibliografia

- M. AIME, *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi, 2004.
- AKUROSU HENSHŪSHITSU (a cura di), *Street Fashion 1945-1995. Wakamono sutairu no 50 nenshi*, Tōkyō, Parco kabushiki kaisha, 2002 (1995).
- B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, trad. it., Roma, Manifestolibri, 1996 (1983).
- ANON., *Meiji tennō no samazamanaru «kao»*, «Geijutsu shinchō», 52/5, 2001, pp. 86-89.
- ANON., *Seiyō no seikatsu sutairu ni natta no ha itsukara ka?*, «Rekishi dokuhon», 48 /769, 2003, pp. 48-51.
- H. AOKI, N. SHIGA, *Atarashii me de mita fukusōshi*, Tōkyō, Shinjusha, 1960.
- H. AOKI (a cura di), *Fukusōshi*, Tōkyō, Sakai shoten-Ikueidō, 1987.
- A. APPADURAI, *Introduction. Commodities and the Politics of Value*, in A. APPADURAI (a cura di), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1986), pp. 3-63.
- S. ARAKAWA, *Heishi to kyōshi to seito*, in T. ABE ET AL. (a cura di), *Danseishi 1. Otokotachi no kindai*, Tōkyō, Nihon keizai hyōronsha, pp. 13-46.
- S. ASHIHARA, *Meiji no gunpuku*, Gifu, Geibun shuppan, 1976.
- A.M. BACON, *A Japanese Interior*, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1893.
- A.M. BACON, *Japanese Girls and Women*, London, Kegan Paul, 2001.
- F. BARTH, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (1987).
- J. BAUDRILLARD, *Il sistema degli oggetti*, trad. it., Milano, Bompiani, 2004 (1968).
- W.J. BEASLEY, *The Meiji Restoration*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- C.M. BELFANTI, *Civiltà della moda*, Bologna, il Mulino, 2008.
- P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1969 (1966).
- H. BLUMER, *Symbolic Interactionism. Perspective and method*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1986 (1969).
- P. BOGATYREV, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, The Hague, Mouton & Co. N.V., 1971.
- J. BOUISSOU, *Storia del Giappone contemporaneo*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2003.

- P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2001 (1979).
- BUNKA GAKUEN FUKUSHOKU HAKUBUTSUKAN (a cura di), *Kyūtei no yosōi*, Tōkyō, Bunka gakuen fukushoku hakubutsukan, 1991.
- BUNKA SHUPPANKYOKU (a cura di), *Fukushoku jiten*, Tōkyō, Bunka Shuppankyoku, 1985 (1979).
- BUNKA SHUPPANKYOKU, BUNKA JOSHI DAIGAKU KYŌKASHŌBU (a cura di), *Fasshon jiten*, Tōkyō, Bunka Shuppankyoku, 1999.
- C. CAMPBELL, *When the Meaning is not a Message. A Critique of the Consumption as Communication Thesis*, in M. BARNARD (a cura di), *Fashion Theory. A Reader*, London - New York, Routledge, 2007, pp. 159-169.
- R. CAROLI, F. GATTI, *Storia del Giappone*, Roma-Bari, Laterza, 2009 (2004).
- THE CENTRE FOR EAST ASIAN CULTURAL STUDIES (a cura di), *Meiji Japan through Contemporary Sources*, vol. 2, 1844-1882, Tōkyō, The Tōyō Bunko, 1969-1972.
- THE CENTRE FOR EAST ASIAN CULTURAL STUDIES (a cura di), *Meiji Japan through Contemporary Sources*, vol. 3, 1869-1894, Tōkyō, The Tōyō Bunko, 1969-1972.
- B.H. CHAMBERLAIN, *Things Japanese. Being Notes on Various Subjects Connected with Japan, for the Use of Travellers and Others*, London, John Murray, 1905 (1890).
- M. CHIMURA, *Sengo fasshon sutorī 1945-2000*, Tōkyō, Heibonsha, 2001 (1989).
- A.P. COHEN, *The Symbolic Construction of Community*, London - New York, Routledge, 1995 (1985).
- P. CORRIGAN, *La sociologia dei consumi*, trad. it., Milano, FrancoAngeli, 1999 (1997).
- A.M. CRAIG, *The Central Government*, in M.B. JANSEN, G. ROZMAN (a cura di), *Japan in Transition. From Tokugawa to Meiji*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 36-67.
- J. CRAIK, *Il fascino dell'uniforme. Dal conformismo alla trasgressione*, Roma, trad. it., Armando editore, 2010.
- H. DAIMARU, *Seiōkei fukusō no keisei. Wafukuron no kanten kara*, Ōsaka, Kokuritsu minzokugaku hakubutsukan, 1987.
- L. DALBY, *Kimono. Fashioning Culture*, Seattle, University of Washington Press, 2001.
- A. D'ANETHAN, *Fourteen Years of Diplomatic Life in Japan. Leaves from the Diary of Baroness Albert d'Anethan*, London, Stanley Paul & Co., 1912.
- W.T. DE BARY ET AL. (a cura di), *Sources of Japanese Tradition. Abridged, Part 1: 1600 to 1868*, New York, Columbia University Press, 2006.
- M. DOUGLAS, B. ISHERWOOD, *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1984 (1989).
- É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1971 (1912).
- J.B. EICHER (a cura di), *Dress and Ethnicity. Change across Space and Time*, Oxford - New York, Berg, 1999 (1995).
- N. ELIAS, *Che cos'è la sociologia*, trad. it., Torino, Rosenberg & Sellier, 1990 (1970).
- N. ELIAS, *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, trad. ingl., Oxford, Blackwell, 2008 (1939).

- T. ENDŌ (a cura di), *Zusetsu Nihon fukusō*, Tōkyō, Kenpakusha, 1965.
- T. ENDŌ (a cura di), *Fukushoku kindaishi. Ishō to fukushoku*, Tōkyō, Yūzankaku shuppan, 1970 (1969).
- T.V. EREKOSIMA, J. EICHER, *Kalabari Cut-Thread and Pulled-Thread Cloth*, «African Arts», 14/2, 1981, pp. 48-51.
- T.V. EREKOSIMA, J. EICHER, *Why Do They Call It Kalabari? Cultural Authentication and the Demarcation of Ethnic Identity*, in J.B. EICHER (a cura di), *Dress and Ethnicity. Change across Space and Time*, Oxford - New York, Berg, 1999 (1995), pp. 139-164.
- T.H. ERIKSEN, F.S. NIELSEN, *A History of Anthropology*, London - Sterling, Pluto Press, 2001.
- U. FABIETTI, *La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, in S. SALVATICI (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 177-186.
- J.K. FISHER, *The Meirokusha and the Building of a Strong and Prosperous Nation*, in H. WRAY, H. CONROY (a cura di), *Japan Examined. Perspectives on Modern Japanese History*, Honolulu, Hawaii University Press, 1983, pp. 83-89.
- J.C. FLÜGEL, *Psicologia dell'abbigliamento*, trad. it, Milano, FrancoAngeli, 2003 (1930).
- J.A. FOGEL, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China. 1862-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it., Torino, Einaudi, 1993 (1975).
- M.C. FRASER, H. CORTAZZI, *A Diplomat's Wife in Japan. Sketches at the Turn of the Century*, New York, Weatherhill, 1982.
- T. FUJINO (a cura di), *Nihonshi jiten*, Tōkyō, Asakura shoten, 2001.
- A. FUJIWARA, *Nihon gunjishi. Jōkan: senzenhen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1987.
- A. FUKAI, *Meiji no Yōroppa mōdo*, «Dressstudy», 19, 1991, pp. 16-21.
- M. FUKASAKU, *Seifuku kakumei. Revolution in School Uniform*, Kurashiki, Akashi hifuku kōgyō kabushiki kaisha, 1986.
- Y. FUKUZAWA, M. TOMITA (a cura di), *Fukuzawa Yukichi senshū (dai 7 kan)*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1981.
- Y. FUKUZAWA, M. TOMITA (a cura di), *Fukuzawa Yukichi senshū (dai 9 kan)*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1981.
- Y. FUKUZAWA ET AL., *Nihonjin no jiden 1. Fukuōjiden, Amayogatari, Kōsōkon*, Tōkyō, Heibonsha, 1981.
- K. FUMA, *Ifuku kairyō undō to fukusō kaizen undō*, Tōkyō, Kasei kyōikusha, 2007.
- GAKUSHŪIN HYAKUNENSHI HENSAN IINKAI, *Gakushūin hyakunen shi (dai 1 hen)*, Tōkyō, Gakushūin, 1981.
- C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1998 (1973).
- C. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1988 (1983).
- A. GELL, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- S. GILMORE, *Art Worlds. Developing the Interactionist Approach to Social Organization*, in H.S. BECKER, M.M. MCCALL, *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1990, pp. 148-178.

- C. GLUCK, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- C. GLUCK, *Meiji and Modernity. From History to Theory*, in R. CAROLI (a cura di), *1868. Italia e Giappone: intrecci culturali*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarrina, 2008, pp. 41-57.
- O. GOLDSTEIN-GIDONI, *Kimono and the Construction of Gendered and Cultural Identities*, «Ethnology», 38, 4, 1999, pp. 351-370.
- R.F. HACKETT, *Yamagata Aritomo in the Rise of Modern Japan, 1838-1922*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- R.F. HACKETT, *The Meiji Leaders and Modernization. The Case of Yamagata Aritomo*, in M.B. JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 243-273.
- J.W. HALL, *Japan. From Prehistory to Modern Times*, Tōkyō-Rutland-Singapore, Tuttle Publishing, 1971.
- U. HANNERZ, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London - New York, Routledge, 1996.
- U. HANNERZ, *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, il Mulino, 1998.
- U. HANNERZ, *Flows, Boundaries and Hybrids. Keywords in Transnational Anthropology*, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>.
- K. HARUTA, *Ishiki kai-i jōrei no kenkyū. Bunmei kaika to shomin seikatsu no sōkoku*, «Beppu daigaku tanki daigakubu kiyō», 13, 1994, pp. 33-48.
- S.A. HASTINGS, *Kōgō no atarashii ifuku to Nihon josei. 1868-1912*, «Nichibeijosei jānaru», 26, 1999, pp. 3-14.
- Y. HASUIKE, *Jōgakusei no fukusō no hensen ni tsuite. Wafuku yori yōfuku he*, «Seikatsu bunkashi», 21, 1992, pp. 36-48.
- T.R.H. HAVENS, *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- N. HAYAKAWA ET AL. (a cura di), *Higashi Ajia no kokumin kokka keisei to jendā. Joseizō wo megutte*, Tōkyō, Aoki Shoten, pp. 15-36.
- K. HAYASHI, *Sengo fasshon seisuishi. Sono toki boku ha, soko ni ita*, Tōkyō, Genryūsha, 1992 (1987).
- L. HEARN, *Diaries and Letters*, Tōkyō, Hokuseido, 1920.
- D. HEBDIGE, *Sottocultura. Il fascino di uno stile innaturale*, Milano, Costa & Nolan, 2008 (1979).
- S. HENMI, *Meiji no fūzoku ha yōfūkonomi*, «ZERO kyōdo no sasshi hitakami», 4, 2008, pp. 4-10.
- HIFUKU BUNKA KYŌKAI (a cura di), *Fukusō daihyakka jiten*, Tōkyō, Bunka fukusō gakuin shuppankyoku, 1969.
- N. HIROSE ET AL., *Nishikie kara mita Meiji no fūzoku*, «Mukogawa joshi daigaku kiyō. Jinbun, shakai kagaku hen», 37, 1989, pp. 157-164.
- O. HORI, *Nihon kindai ni okeru yōsō no fukyū (jō)*, «Iseikatsu», 6/291, 1990, pp. 16-20.
- D.L. HOWELL, *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 2005.
- D.R. HOWLAND, *Samurai Status, Class, and Bureaucracy. A Historiographical Essay*, «The Journal of Asian Studies», 60/2, 2001, pp. 353-380.

- S. IENAGA, *Nihonjin no yōfukukan no hensen*, Tōkyō, Domesu shuppan, 1982 (1976).
- E. IKEGAMI, *Bonds of Civility. Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture*, New York, Cambridge University Press, 2005.
- R. IKEGAMI, *Nihon no shōzoku*, Tōkyō, Shinkigensha, 2008.
- E. IMADO (a cura di), *Bunmei kaika jibutsu kigen. Me de miru Nihon fūzokushi (10)*, Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai, 1989.
- M. INOUE, *Yōfuku to Nihonjin. Kokuminfuku to iu mōdo*, Tōkyō, Kōsaidō shuppan, 2001.
- M. INOUE, *Kindaika to minzokuka. Meiji jidai ni okeru wafuku no kindaika wo meguru fasshonron*, «Minzoku geijutsu», 20, 2004, pp. 41-46.
- T. ISHII, *Gaikokujin no manako, Nihonjin no yōsō*, «Ōtsuma joshi daigaku kaseikei kenkyū kiyō», 37, 2001, pp. 1-14.
- A. ISHIKAWA, *Nihon joshi yōsō no genryū to gendai he no tenkai*, Tōkyō, Kasei kyōikusha, 1968.
- M. ISHIZUKI ET AL., *Kindai Nihon no gakkō bunkashi*, Kyōto, Shibunkaku shuppan, 1992.
- T. IWAKURA, K. TADA (a cura di), *Iwakurakō jikki*, Kuki, Shoshi sawai, 1995.
- M. IWASAKI, K. AONO, G. *Bigō ga egaita Nihonjin no yōsō*, «Nihon fukushoku gakkashi», 10, 1991, pp. 29-40.
- M.B. JANSEN, *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, in M.B. JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 43-98.
- M.B. JANSEN, *The Ruling Class*, in M.B. JANSEN, G. ROZMAN (a cura di), *Japan in Transition. From Tokugawa to Meiji*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- M.B. JANSEN, *China in the Tokugawa World*, Cambridge - London, Harvard University Press, 1992.
- M.B. JANSEN, *Japan and the World*, in H. HARDACRE, A.L. KERN (a cura di), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1997, pp. 285-292.
- M.B. JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
- M.B. JANSEN, G. ROZMAN (a cura di), *Japan in Transition. From Tokugawa to Meiji*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- S. JEON, *Bakumatsu ni okeru kaigai tokōsha to «danpatsu». Bakufu haken no gaikō shisetsu to kaigai ryūgakusei no baai*, pp. 110-101.
- K.K.P. JOHNSON ET AL. (a cura di), *Fashion Foundations. Early Writings on Fashion and Dress*, Oxford - New York, Berg, 2003.
- N. JOSEPH, N. ALEX, *The Uniform. A Sociological Perspective*, «The American Journal of Sociology», 77/4, 1972, pp. 719-730.
- N. JOSEPH, *Uniforms and Nonuniforms. Communication through Clothing*, New York - Westport - London, Greenwood Press, 1986.
- K. KAGEHIRA ET AL., *Nihon ni okeru joshi yōshiki reisō no hensen*, «Kyōritsu joshi daigaku (kaseigakubu) kiyō», 26, 1980, pp. 87-110.
- S.B. KAISER, *The Social Psychology of Clothing. Symbolic Appearances in Context*, New York, Fairchild Publications, 1997.
- KANAGAWA KENRITSU REKISHI HAKUBUTSUKAN (a cura di), *Ōka no shōzō. Meiji*

- kōshitsu arubamu no hajimari*, Yokohama, Kanagawa kenritsu rekishi haku-butsumukan, 2001.
- H. KASAHARA, *Tennō shinsei. Sasaki Takayuki nikki ni miru Meiji seifu to kyūtei*, Tōkyō, Chūōkōronsha, 1995.
- S. KAWABATA, *Kimono no bunkashi*, Tōkyō, Kajima shuppankai, 1994 (1966).
- D. KEENE, *Modern Japanese Diaries. The Japanese at Home and Abroad as Revealed Through Their Diaries*, New York, Columbia University Press, 1998.
- D. KEENE, *Emperor of Japan. Meiji and His World, 1852-1912*, New York, Columbia University Press, 2002.
- J. KIDA (a cura di), *Kindai sesō fūzoku shishū 5. Meiji jidai no fūzoku*, Tōkyō, Kress shuppan, 2006.
- T. KIDO, *The Diary of Kido Takayoshi. Vol. 1: 1868-1871*, trad. ingl., Tōkyō, University of Tōkyō Press, 1983.
- I. KIKUCHI, *Uchi to soto, soshite kyōkai*, in H. HAYASHI, M. AOKI (a cura di), *Shiraberu Edo jidai*, Tōkyō, Kashiwa Shobō, 2001, pp. 573-596.
- T. KITAMURA, *Nihon fukushokushi*, Tōkyō, Iseikatsu kenkyūkai, 1986 (1973).
- K. KODAMA, *Shiryō ni yoru Nihon no ayumi. Kindai hen*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1974 (1954).
- M. KOIKE, *Fukushoku bunkaron. Fukushoku no mikata, yomikata*, Tōkyō, Kōseikan, 1998.
- M. KOIKE, E. TANIDA, *Nihon fukushokushi*, Tōkyō, Kōseikan, 2005 (1989).
- M. KOIKE ET AL., *Gaisetsu Nihon fukushokushi*, Tōkyō, Kōseikan, 2000.
- K. KOIZUMI, *Yōsai no jidai. Nihonjin no ifuku kakumei*, Tōkyō, OM shuppan, 2004.
- S. KONISHI, *Meiji no shinsei. Nishikie Bakumatsu-Meiji no rekishi (vol. 5)*, Tōkyō, Kōdansha, 1977.
- A.L. KROEBER, *Anthropology. Culture Patterns and Processes*, New York - Burlingame, Harbinger Books, 1963.
- A.L. KROEBER, C. KLUCKHOHN (a cura di), *Il concetto di cultura*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1982 (1963).
- K. KUME, *Kume Hakushi kujūnen kaikoroku*, Tōkyō, Waseda Daigaku Shuppanbu, 1934.
- KUNAICHŌ (a cura di), *Meiji tennōki (vol. 6)*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1971.
- KUNAICHŌ SAN NO MARU SHŌZŌKAN (a cura di), *Kyūtei no sōshoku no bi. Edo kara Meiji he*, Tōkyō, Kikuyō bunka kyōkai, 2000.
- L. LANGNER, *Clothes and Government*, in M.E. ROACH, J.B. EICHER (a cura di) *Dress, Adornment and the Social Order*, New York - London - Sydney, John Wiley & Sons, 1965, pp. 124-127.
- T.S. LEBRA, *Above the Clouds. Status Culture of the Modern Japanese Nobility*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, University of California Press, 1993.
- R. LINTON, *The Cultural Background of Personality*, London, Routledge, 1999 (1947).
- M.E. MARCUS, M.M.J. FISCHER, *Antropologia come critica culturale*, trad. it., Roma, Meltemi, 1999 (1986).
- M. MARUYAMA, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, trad. ingl., Tōkyō - Princeton, University of Tōkyō Press - University of Princeton Press, 1974.

- K. MASUNO, *Meiji tennō no imēji no hensen ni tsuite. Sekibanga ni miidaseru tennōzō*, «Bijutsushi kenkyū/ Waseda daigaku bijutsushi gakkai», 38, 2000, pp. 43-60.
- H. MATSUZAWA, *Varieties of «Bunmei Ron» (Theories of Civilization)*, in H. CONROY ET AL. (a cura di), *Japan in Transition. Thought and Action in the Meiji era, 1868-1912*, Rutherford - New Jersey - Fairleigh, Dickinson University Press, 1984, pp. 209-223.
- G. MCCracken, *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 1988.
- J. MEECH-PEKARIK, *The World of the Meiji Print. Impressions of a New Civilization*, Tōkyō - New York, John Weatherhill, 1986.
- M. MEHL, *Dancing at the Rokumeikan. A New Role For Women?*, in H. TOMIDA, G. DANIELS (a cura di), *Japanese Women. Emerging from Subservience, 1868-1945*, Folkestone, Global Oriental, 2005, pp. 157-177.
- MEIJI BUNKA KENKYŪKAI, K. KIMURA (a cura di), *Meiji bunka zenshū. Dai 1 kan: kenpōhen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1967 (1928).
- MEIJI BUNKA KENKYŪKAI, KIMURA K. (a cura di), *Meiji bunka zenshū. Dai 17 kan: kōshitsuhen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1967 (1928).
- MEIJI BUNKA KENKYŪKAI, K. KIMURA (a cura di), *Meiji bunka zenshū. Dai 26 kan: gunjihen-kōtsūhen*, Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1967 (1930).
- R.H. MITCHELL, *Censorship in Imperial Japan*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- O. MOHL von, *Doitsu kizoku no Meiji kyūteiki*, Nihongo yaku, Tōkyō, Shjinjinbutsu ōraisha, 1988 (1904).
- H. MOMOSE, *Bunmei kaika. Ushinawareta fūzoku*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 2008.
- S.F. MOORE, *Explaining the Present. Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography*, «American Ethnologist», 14/4, 1987, pp. 727-736.
- E. MORINI, *Storia della moda. XVIII-XX secolo*, Milano, Skira, 2000.
- K. MORITA, *Nihon hifuku bunkashi*, Tōkyō, Shibata shoten, 1956.
- T. MORRIS-SUZUKI, *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation*, Armonk, M.E. Sharpe, 1998.
- E.S. MORSE, *Japan Day by Day. 1877, 1878-79, 1882-83*, Tōkyō, Kōbunsha, 1936.
- G.L. MOSSE, *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York, Howard Fertig, 1997.
- N. MOTODA ET AL. (a cura di), *Motoda Nagazane monjo (dai1kan)*, Tōkyō, Motoda bunsho kenkyūkai, 1969.
- C. MOTOI, *Nihon-Seiyō hifuku bunka shi*, Tōkyō, Kōseikan, 1975 (1970).
- Y. MOTOYAMA ET AL., *Proliferating Talent. Essays on Politics, Thought, and Education in the Meiji Era*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.
- F. MURAI, *Meiji kaikaki no joshi yōsō (1)*, «Gakuen», 220, 1958, pp. 82-92.
- F. MURAI, *Meiji kaikaki no joshi yōsō (3)*, «Gakuen», 228, 1959, pp. 63-80.
- F. MURAI, *Meiji yōsōshi no kenkyū (iii). Meiji sannen kan'inpuku (dai 1 pō)*, «Gakuen Seikatsu bigaku kiyō», 523, 1983, pp. 10-16.
- N. MURAKAMI, *Nihonjin no fukusō. Hitotsu no seikatsushi nyūmon*, Tōkyō, Rironsha, 1958.

- T. MURAMATSU, *Nihon no kindaika to oyatoi gaikokujin*, Tōkyō, Hitachi seisa-kusho, 1995.
- K. MUTA, *Senryaku toshite no kazoku. Kindai Nihon no kokumin kokka keisei to josei*, Tōkyō, Shin'yōsha, 1996.
- K. NAGAHARA (a cura di), *Iwanami Nihonshi jiten*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1999.
- K. NAGAHARA (a cura di), *Nihon rekishi daijiten 3*, Tōkyō, Shōgakukan, 2001.
- S. NAKAGOME, *Ifuku sangyō no hajime*, Tōkyō, Kokusai rengōdaigaku, 1982, http://d-arch.ide.go.jp/je_archive/pdf/workingpaper/unu_jpn80.pdf.
- R. NAKAMURA, *Joshi fukusō no kindaika ni tsuite no kenkyū. Seiyō kara Nihon he (sono 1)*, «Fukushima joshi tanki daigaku kenkyū kiyō», 14, 1985, pp. 61-75.
- S. NAKAMURA, *Meiji ishin*, Tōkyō, Shūeisha, 1992.
- T. NAKATANI, *Kindai Nihon ni okeru gunsei to «kokumin» no sōshutsu. Seiō hōsei no juyō wo tegakari ni shite*, in N. NISHIKAWA, H. MATSUMIYA (a cura di), *Bakumatsu-Meijiki no kokumin kokka keisei to bunka hen'yō*, Tōkyō, Shin'yōsha, 1995.
- C. NAKAYAMA, *Yōsō juyō no mentariti*, «Iseikatsu», 4/271, 1987, pp. 25-30.
- C. NAKAYAMA, *Nihon fujin yōsōshi*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1987.
- M. NANJŌ, *Fasshon irasutorēshon (iv). Yokohamae, kaikae ni mirareru yōsō fujinzō*, «Bunka joshi daigaku kenkyū kiyō», 9, 1978, pp. 69-82.
- T. NARAMOTO (a cura di), *Nihon shomin seikatsushi. Zuzetsu (dai7maki): Meiji jidai*, Tōkyō, Kawade shobō shinsha, 1962.
- NIHON FŪZOKUSHI GAKKAI (a cura di), *Shiryō ga kataru Meiji no Tōkyō hyaku banashi*, Tōkyō, Tsukubanesha, 1996.
- N. NISHIKAWA, H. MATSUMIYA (a cura di), *Bakumatsu-Meijiki no kokumin kokka keisei to bunka hen'yō*, Tōkyō, Shin'yōsha, 1995.
- H. OCHIAI, *Meiji seifu to kashizoku. Kindai Nihon ni okeru mibunsei no kaitai to saihen*, in N. NISHIKAWA, H. MATSUMIYA (a cura di), *Bakumatsu-Meijiki no kokumin kokka keisei to bunka hen'yō*, Tōkyō, Shin'yōsha, 1995, pp. 143-166.
- M. ŌE, *Meiji-Taishō jidai no Nihon no yōsō*, «Ōtani joshi tanki daigaku kiyō», 46, 2002, pp. 28-40.
- S. OGI, *Tōkyō shomin seikatsushi kenkyū*, Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai, 1979.
- N. ŌKAWA, K. AIZU, *Tsugaru chihō ni okeru iseikatsu yōfūka no katei to hen'yō no yōin. Meiji shoki*, «Hirosaki gakuin daigaku kiyō», 22, 1986, pp. 125-137.
- H. OKUYAMA, S. MIZUNASHI (a cura di), *Fukusōshi. Seiyō-Nihon hen*, Tōkyō, Aikawa shobo, 1984 (1976).
- ŌSAKA YŌFUKUSHŌ DŌGYŌ KUMIAI (a cura di), *Nihon yōfuku enkakushi*, Ōsaka, Ōsaka yōfukushō dōgyō kumiai, 1930.
- Y. OSAKABE, *Iwakura ken'ō shisetsu to bunkan taireifuku ni tsuite*, «Fūzokushigaku», 19, 2002, pp. 40-58.
- Y. OSAKABE, *Rokumeikan jidai no joshi no yōsōka. Kyūchū ni okeru joshi yōsōka wo chūshin toshite*, «Fūzokushigaku», 23, 2003, pp. 35-40.
- Y. OSAKABE, *Yōfuku, sanpatsu, dattō. Fukusei no Meiji ishin*, Tōkyō, Kōdansha, 2010.
- R. ŌTA, *Meiji shoki no gunjin, kan'in no seifuku*, «Fukusō bunka», 164, 1979, pp. 70-81.

- K. ŌTAKE, *Meiji jidai no fukusō (4). Danshi no yōfuku*, «Gakuen/Shōwa joshidai-gaku kōyōkai», 220, 1958, pp. 115-128.
- H. PASSIN, *Modernization and the Japanese Intellectual. Some Comparative Observations*, in M.B. JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 447-487.
- J. PITTAU, *Inoue Kowashi (1843-1895) and the Formation of Modern Japan*, «Monumenta Nipponica», 20, 3/4, 1965, pp. 253-282.
- A.R. ROSE (a cura di), *Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1962.
- R. RUBINGER, *Education. From One Room to One System*, in M.B. JANSEN, G. ROZMAN (a cura di), *Japan in Transition. From Tokugawa to Meiji*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 195-230.
- M. SAHLINS, *Culture and Practical Reason*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1976.
- E.W. SAID, *Culture et impérialisme*, trad. fr., Paris, Fayard - Le Monde diplomatique, 2005 (2000).
- S. SAITŌ, *Meiji no seifuku ga shogakkō kōfuku no chakusō ni ataeta eikyō*, «Hokkaidō kyōiku daigaku kiyō», 2/C-36/2, 1986, pp. 37-49.
- K. SAKAMOTO, *Itō Hirobumi to Meiji kokka keisei. «Kyūchū» no seidoka to rikken-sei no dōnyū*, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 1991.
- T. SAKAMOTO, *Meiji kokka no kensetsu. 1871-1890*, Tōkyō, Chūōkōronsha, 1999.
- Y. SAKATA, J.W. HALL, *The Motivation of Political Leadership in the Meiji Restoration*, «The Journal of Asian Studies», 16/1, 1956, pp. 31-50.
- Y. SAKURAI, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei. Meiji zenki*, «Chūgoku tanki daigaku kiyō», 13, 1982, pp. 1-13.
- S. SASAKI, *Nihon kindai no shuppatsu. Nihon no rekishi 17*, Tōkyō, Shūeisha, 1992.
- S. SASAKI, *Meiji tennō no imēji keisei to minshū*, in N. NISHIKAWA, H. MATSUMIYA (a cura di), *Bakumatsu-Meijiki no kokumin kokka keisei to bunka hen'yo*, Tōkyō, Shin'yōsha, 1995, pp. 117-142.
- S. SASAKI, *Shishi to kanryō*, Tōkyō, Kōdansha, 2000.
- T. SASAKI, TŌKYŌ DAIGAKU SHIRYŌ HENSANJO (a cura di), *Hogohiroi. Sasaki Takayuki nikki 4*, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai, 1973.
- R. SASSATELLI, *Consumo, cultura e società*, Bologna, il Mulino, 2004.
- Y. SATŌ, *Nihon fukusōshi*, Tōkyō, Kenpakusha, 1999 (1992).
- A. SCHUTZ, *Saggi sociologici*, trad. it., Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1979 (1971).
- E.R. SCIDMORE, *Jinrikisha Days in Japan*, New York - London, Harper & Brothers, 1902.
- S. SEKIGUCHI, *Confucian Morals and the Making of a «Good Wife and Wise Mother»*. From «Between Husband and Wife There Is Distinction» to «As Husbands and Wives Be Harmonious», «Social Science Japan Journal», 13/1, 2010, pp. 95-113.
- M. SENGOKU, *Jūnihitoe no hanashi. Gendai no kōshitsu no yosōi*, Tōkyō, Fujokai shuppansha, 1995.
- H. SHIBUKAWA, *Meiroku zasshi ni okeru shoronsō*, in J. IMAI, T. OZAWA (a cura di), *Nihon shisōronsōshi*, Tōkyō, Perikansha, 1979, pp. 313-336.
- E. SHIBUSAWA, SHIBUSAWA SEIEN KINEN ZAIDAN RYŪMONSHA (a cura di), *Shi-*

- busawa Eiichi denki shiryō (dai1maki)*, Tōkyō, Shibusawa Eiichi Denki Shiryō Kankōkai, 1955.
- T. SHIBUTANI, *Reference Groups and Social Control*, in A.R. ROSE (a cura di), *Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1962, pp. 128-147.
- Y. SHIINA, *Meijiki no joshi gakuseifuku*, «Gakuen», 161, 1954, pp. 114-123.
- K. SHIMIZU, *Meijiki ni okeru joshi kyōiku to yōsōka*. «Jogaku zasshi» (*Meiji 18-20 nen*) *no fukushoku kanren kiji wo chūshin ni*, «Dōshisha joshi daigaku sōgō bunka kenkyūsho kiyō», 22, 2005, pp. 109-124.
- T. SHISHIDO, *Edo-Meiji. Kyūtei no fukusei to reisetu no henka*, «Fūzokushigaku», 23, 2003, pp. 31-35.
- D.H. SHIVELY, *Motoda Eifu. Confucian Lecturer to the Meiji Emperor*, in D.S. NIVISON, A.F. WRIGHT (a cura di), *Confucianism in Action*, Stanford, Stanford University Press, 1959, pp. 302-333.
- D.H. SHIVELY, *Nishimura Shigeki. A Confucian View of Modernization*, in M.B. JANSEN (a cura di), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 193-241.
- B.S. SILBERMAN, *Bureaucratization of the Meiji State. The Problem of Succession in the Meiji Restoration: 1868-1900*, «The Journal of Asian Studies», 35/3, 1976, pp. 421-430.
- G. SIMMEL, *Sociologia*, trad. it., Torino, Edizioni di Comunità, 1998.
- T. SLADE, *Japanese Fashion. A Cultural History*, Oxford - New York, Berg, 2009.
- W.W. SMITH JR, *Confucianism in Modern Japan. A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*, Tōkyō, Hokuseido Press, 1973.
- H. SONODA, *Seiyōka no kōzō. Kurofune, bushi, kokka*, Kyōto, Shibunkaku shuppan, 1993.
- G.P. STONE, *Appearance and the Self*, in A.R. ROSE (a cura di), *Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1962, pp. 86-118.
- A.L. STRAUSS, *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, New Brunswick - London, Transaction Publishers, 2008 (1997).
- M. SUGA, *Exotic West to Exotic Japan. Revival of Japanese Tradition in Modern Japan*, in J.B. EICHER (a cura di), *Dress and Ethnicity. Change across Space and Time*, Oxford - New York, Berg, 1999 (1995), pp. 95-115.
- T. SUZUKI ET AL., *Yōroppajin no mita Bunkiyū shisetsudan. Igirisu, Doitsu, Roshia*, Tōkyō, Waseda Daigaku Shuppanbu, 2005.
- R. SWEDBERG, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- A. SWIDLER, *Culture in Action. Symbols and Strategies*, «American Sociological Review», 51/2, 1986, pp. 273-286.
- M. TAKANE, *The Political Elite in Japan. Continuity and Change in Modernization*, Berkeley, Institute of East Asian Studies; University of California, 1981.
- S. TAKATA, *Fukusō no rekishi*, Tōkyō, Chūōkōronsha, 1995.
- K. TAKATSUKASA, *Yōfuku juyō to sono dainamizumu*, «Iseikatsu», 3/324, 1996, pp. 10-16.
- S. TAKEDA, *Ifuku de yominaosu Nihonshi. Dansō to ōken*, Tōkyō, Asahi shinbunsha, 1998.

- S. TAKEDA, *Iseisō to Nihonjin*, in H. NARUMI (a cura di), *Mōdo toshintai. Fasshon bunka no rekishi to genzai*, Tōkyō, Kadokawa shoten, 2003, pp. 183-201.
- A. TANAKA, *Iwakura shisetsudan to «Beiō kairan jikki»*, in K. KUME, *Beiō kairan jikki (vol. 1)*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 2009 (1977), pp. 393-423.
- C. TANAKA, *Fukushoku jiten*, Tōkyō, Dōbun shoin, 1984 (1969).
- S. TANAKA, *Japan's Orient. Rendering Pasts into History*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1995.
- K. TANNO (a cura di), *Sōgō fukushokushi jiten*, Tōkyō, Yūzankaku Shuppan, 1980.
- H. TOMITA, *Rokumeikan. Giseiyōka no sekai*, Tōkyō, Hakusuisha, 1984.
- S. TŌYAMA, *Meiji ishin to tennō*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1991.
- T. UEKI, *Meiji, Taishō, Shōwa senzenki ni okeru kyūteifuku. Joshi no yōfuku ni tuite*, «Nihon fukushoku gakkaiishi», 15, 1996, pp. 54-62.
- T. UEKI, *Meiji tennō no kōgō no yōsō ni tsuite. Bunken shiryō ni yoru*, «Nihon fukushoku gakkaiishi», 18, 1999, pp. 117-126.
- T. UMETANI, *Bakumatsu ni okeru yōkōsha no fukushoku*, «Fukushoku bigaku», 32, 2001, pp. 1-16.
- Y. UNO, *Nihon ni okeru yōfuku juyō no katei. Meiji chūki*, «Chūgoku tanki daigaku kiyō», 16, 1985, pp. 24-33.
- T. VEBLEN, *La teoria della classe agiata*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.
- M. WAKAKUWA, *Kōgō no shōzō. Shōken kōtaigō no hyōshō to josei no kokuminka*, Tōkyō, Chikuma shobō, 2001.
- K. WASHIDA, *Chiguhaguna karada. Fasshonte nani?*, Tōkyō, Chikuma shobō, 2005.
- M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., Torino, Einaudi, 2003 (1922).
- C.A. WHITNEY, *Clara's Diary. An American Girl in Meiji Japan*, Tōkyō - San Francisco - New York, Kōdansha International, 1979.
- I. WOODWARD, *Understanding Material Culture*, Los Angeles - London - New Delhi - Singapore, Sage Publications, 2007.
- F. WU, *Bakumatsuki ni okeru yōsō juyō no yōtai. Gunpuku no keisei katei to kattō wo megutte*, «Gendai shakai bunka kenkyū», 16, 1999, pp. 53-82.
- S. YAMAMURO, T. NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (jō)*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1999.
- S. YAMAMURO, T. NAKANOME (a cura di), *Meiroku Zasshi (chū)*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 2008, pp. 131-133.
- S. YAMAMURO, T. NAKANOME (a cura di), *Meiroku zasshi (ka)*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 2009.
- K. YAMANA, *Nihon ifuku bunkashi yōsetsu*, Ōsaka, Kansai iseikatsu kenkyūkai, 1983.
- K. YANAGIDA, *Meiji bunkashi. Fūzoku (vol. 13)*, Tōkyō, Harashobō, 1979.
- YŌFUKU GYŌKAI KISHA KURABU «NIHON YŌFUKUSHI KANKŌ IINKAI» (a cura di), *Nihon yōfukushi. Isseiki no ayumi to mirai tenbō*, Tōkyō, Yōfuku gyōkai kisha kurabu/Nihon yōfukushi kankō iinkai, 1977.
- K. YOKOGAWA, *Fukushoku ni okeru bunmei kaika no sakigake*, «Kinran tanki daigaku kenkyūshi», 13, 1983, pp. 1-19.
- K. YOKOGAWA, *Bunmei kaika no fukushoku ni tsuite*, «Kinran tanki daigaku kenkyūshi», 14, 1984, pp. 69-89.

-
- K. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Seidojō no taiō*, «Fukushoku Bigaku», 14, 1985, pp. 66-85.
- K. YOKOGAWA, *Kindai yōsō no juyō. Bakumatsu kara Meiji shonen ni okeru tenkai*, «Fukushoku Bigaku», 15, 1986, p. 63.
- Y. YOKOTA, *Shōzō toshite no Meiji tennō*, «Gekkan rekishi to tabi», 28, 2001, pp. 74-79.
- K. YUMOTO, *Zusetsu Bakumatsu Meiji ryūkō jiten*, Tōkyō, Kashiwa shobō, 1998.