

Andrea Pancini

MASCHERE DEMONIACHE NEL FOLKLORE GIAPPONESE: IL *NAMAHAGE* E ALTRI CASI

La maschera di demone *oni* nasconde l'identità delle persone e la stravolge, provocando un forte impatto emotivo su chiunque la guardi. Quale funzione si cela dietro ai rituali folkloristici di cui è protagonista? Si tratta di un tentativo di riaffermare il ruolo patriarcale dei maschi adulti nella società oppure è un particolare esperimento pedagogico? A volte, ciò che appare spaventoso ad un primo sguardo, può nascondere una forte positività.

Chi o cosa rappresentano le maschere terrificanti? Introduzione agli orchi giapponesi

Non si dimentica facilmente il primo incontro con una *kimen* 鬼面, ovvero la maschera demoniaca giapponese. Se si guarda dritto negli occhi della "creatura", si ha quasi l'impressione di essere osservati a nostra volta. La sensazione che si prova è un misto di soggezione e rispetto. La maschera di demone *oni*¹, infatti, rimanda ad un tempo in cui l'uomo si rivolgeva al mondo del soprannaturale senza distinguere tra esseri benefici o maligni. Nell'esperienza spirituale giapponese il confine tra divino e demoniaco è, come una maschera lignea, molto sottile. Divinità e diavoli sono innanzitutto entità capaci di influire, in maniera positiva o negativa, sulla vita umana e come tali condividono lo stesso DNA. Tuttavia, mentre i *kami*, cioè le entità benefiche, vengono rappresentate raramente, i demoni *oni* sono protagonisti

¹ Sugli *oni*, in italiano, si veda: Berzieri, Marta, *La paura in Giappone*, Caravaggio Editore, Vasto, 2008, pp. 119-137.

di numerose realizzazioni artistiche che ne descrivono l'aspetto e ne suggeriscono l'essenza. Ma qual è, appunto, l'essenza di queste spaventose maschere?

Analizzare il significato e il sinogramma attribuiti alla parola *oni*, può aiutarci a far luce sulla questione. Il termine *oni* non è facilmente traducibile. In lingua italiana è reso a volte con "demone", altre con "orco". Nel primo caso viene posto l'accento sulla sostanza, nel secondo, invece, l'attenzione si sposta sulla forma. Gli *oni* infatti, similmente agli orchi del folklore europeo, sono rappresentati come umanoidi antropofagi di grossa stazza ed estremamente muscolosi. Il loro volto, reso celebre in Occidente soprattutto dalle maschere del teatro *nō* (foto 1), è mostruoso e dotato di una grande bocca dalla quale sporgono denti aguzzi; sulla fronte, spuntano una o più corna. Secondo il primissimo dizionario giapponese, il *Wamyō ruijushō* (X sec.), un *oni* è «qualcosa che si nasconde dietro alle cose e non desidera mostrarsi»². L'origine dell'espressione, infatti, viene fatta risalire proprio alla parola *on* 隠, ovvero, "nascondersi"³. Un *oni*, perciò, è innanzitutto qualcosa di sconosciuto e di diverso che sfugge alla nostra comprensione, è un'entità che suscita smarrimento, stato d'animo che le maschere demoniache, celando il volto di chi le indossa, trasmettono efficacemente. Ad ogni modo, per comprendere il legame intimo che lega gli orchi giapponesi alle maschere, è necessario spingerci sino all'interpretazione etimologica del carattere ideografico attribuito alla parola *oni* 鬼 (foto 2). L'origine del segno (鬼) ci rimanda, a questo punto senza particolare sorpresa, ad un pittogramma composto da una persona accucciata (儿) con indosso una maschera (由), ma non una maschera qualsiasi: una maschera religiosa utilizzata per comunicare con l'aldilà⁴. Infatti, il significato cinese del carattere (鬼), pronunciato *guǐ*, è quello di "spirito di persona morta". È

² Cfr. *Oni to yobareta mono* 鬼と呼ばれたもの (Ciò che si intende per *oni*) (http://www.fafner.biz/act9_new/fan/report/ai/oni/onitoyobaretamono.htm).

³ *ibid.*

⁴ Cfr. Henshall, G., Kenneth, *Remembering japanese characters*, Tuttle, Tokyo, 1998, p. 360.

ovviamente impossibile stabilire con esattezza il tipo preciso di rituale nel quale queste maschere religiose venissero utilizzate, ciononostante, è lecito supporre che si trattasse di una particolare performance in cui i protagonisti mascherati interpretavano entità soprannaturali. Il rapporto tra *oni* e maschera, dunque, è così antico e radicato da perdersi nella notte dei tempi. L'analisi etimologica della parola e del carattere *oni* ci permettono di comprendere il concetto che sta alle fondamenta dei demoni giapponesi: il celarsi e il trasformarsi, tramite una maschera, in qualcosa di diverso e soprannaturale; non ci fornisce, tuttavia, alcun indizio sulle vicende storiche degli orchi. Quando e in che modo gli *oni*, e di conseguenza le maschere che li ritraggono, si diffusero in Giappone?

Le origini storiche degli *oni*, creature popolarissime tuttora eppure così sfuggenti, sono state oggetto di svariati dibattiti tra gli etnologi. Komatsu, ad oggi uno dei più noti studiosi di mitologia giapponese, nel suo studio *Oni ga tsukutta kuni: Nihon* (Giappone: il paese creato dagli *oni*)⁵, suggerisce che le credenze sugli *oni* si siano diffuse nel VII secolo ad opera degli *onmyōji* 陰陽師, divinatori che esercitavano quell'insieme di pratiche esoteriche conosciute come *onmyōdō* 陰陽道, mutate dall'esperienza cinese daoista dello *yin* e dello *yang*. In questo contesto, gli *oni* erano pensati come esseri invisibili che tormentavano gli uomini causando sofferenze e malattie. Successivamente, con la progressiva diffusione in Giappone del buddhismo esoterico, agli *oni* fu attribuito il ruolo di custodi degli inferi al servizio di Enma, giudice delle anime dei defunti. In entrambi i casi, sia che gli *oni* siano entità d'ispirazione daoista, sia che siano stati introdotti in Giappone assieme al buddhismo, non abbiamo nessuna notizia sull'effettiva diffusione degli *oni* nelle zone rurali. L'*onmyōdō* e il buddhismo esoterico, infatti, nel loro apogeo durante il periodo Heian (VIII-XII sec.), erano abbracciati perlopiù dagli aristocratici della capitale, i quali si servivano delle pratiche magiche e miracolose di queste

⁵ Komatsu, Kazuhiko, *Oni ga tsukutta kuni: Nihon* 鬼が作った国・日本 (Giappone: il paese creato dagli *oni*), Kobunsha, Tokyo, 1991.

discipline per soddisfare i loro bisogni terreni⁶. Gli abitanti dei villaggi e delle campagne erano pressoché esclusi da queste usanze, per cui sembrerebbe non esserci alcuna prova sicura che gli *oni* dei riti folkloristici siano direttamente collegati alle dottrine d'importazione cinese diffuse nella città di Heiankyō. Questo fatto ci spinge a domandarci se, effettivamente, i demoni e le loro maschere non includano anche aspetti squisitamente autoctoni che si riallacciano all'insieme di credenze popolari note come *minzoku shintō*. A questo proposito, l'autorevole studioso Yanagita, iniziatore degli studi folkloristici in Giappone, grazie ai suoi numerosi studi sul campo condotti nelle campagne giapponesi all'inizio del XX secolo, ci offre delle testimonianze molto interessanti sulle credenze popolari, troppo spesso trascurate dalla storiografia ufficiale. Nel suo proverbiale *Tōno monogatari* (Storie di Tōno)⁷ del 1910, apprendiamo che sin da tempo immemore i contadini usavano chiamare "*oni*" chi appariva insolito o fuori dal comune, e più generalmente tutti coloro che abitavano lontano, in solitudine sulle montagne. Secondo il sentire comune, quindi, gli orchi non erano esseri maligni invisibili, bensì creature reali che abitavano in zone montagnose e remote, su isole sperdute o in profonde caverne. Per questo motivo, in termini socio-antropologici, la figura del demone giapponese può essere accostata con una certa sicurezza a quella dell'*outsider*: un individuo che si muove al di fuori dell'ordine stabilito di un gruppo, e dalla sua posizione può agire a favore o contro il gruppo stesso. Nel nostro caso, il confine tra l'*inside* e l'*outside* è rappresentato da un sottile strato di legno: la maschera di *oni*. Ma di questo parlerò in dettaglio nel prossimo paragrafo analizzando un'usanza, ancora oggi praticata, che prevede l'utilizzo rituale delle maschere demoniache: il *namahage*.

⁶ Cfr. Takeshita, Toshiaki, *Il Giappone e la sua civiltà*, CUEB, Bologna, 2012, pp. 112-119.

⁷ Yanagita, Kunio, *The Legends of Tōno*, Lexington Books, New York, 2008 .

Il *namahage*: maschere, riti di passaggio e patrimonio culturale

Il caso più celebre di utilizzo rituale di maschere demoniache in Giappone è, senza ombra di dubbio, quello del *namahage* ナマハゲ. L'esauriente studio di Yamamoto⁸ permette di riassumerne le caratteristiche principali. Il rito del *namahage*⁹ si svolge l'ultima notte dell'anno e prende il nome da un particolare tipo di *oni* del Giappone settentrionale, impersonato da uomini mascherati. Nello specifico, il rituale si svolge nella penisola di Oga, situata nella Prefettura di Akita. Questi *namahage* girano di casa in casa solitamente in gruppi di tre, urlando e facendo un gran baccano. Il loro obiettivo è spaventare i bimbi pigri o capricciosi, colpevoli di aver disubbidito. Gridando minacciose frasi come "*warui ko inee ka?*" 「悪い子いねえか？」 (dove sono i bimbi cattivi?), gli uomini mascherati vengono accolti dai genitori e, provocando pianti disperati, strappano ai bambini promesse di buona condotta per l'anno nuovo, per poi passare alla casa successiva (*foto 3*).

L'interpretazione generalmente accettata di questo rituale vede il ruolo dei demoni mascherati associato alla funzione pedagogica di ammonire i bambini, con lo scopo di renderli membri produttivi della società¹⁰. Questa spiegazione è plausibile se si pensa all'importanza attribuita dai giapponesi alla pietà filiale. Tuttavia, questo tipo di analisi si focalizza principalmente attorno all'impatto che il *namahage* provoca su chi lo osserva, trascurando, invece, le dinamiche di chi lo interpreta. Ciò che più colpisce di questa usanza, infatti, è innanzitutto il travestimento, diventato ormai iconico nell'immaginario dei giapponesi (*foto 4*).

⁸ Yamamoto, Yoshiko, *The Namahage*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1978.

⁹ *Namahage* è una contrazione delle parole *namomi*, un particolare tipo di vesciche provocate da un'eccessiva permanenza davanti al focolare, e il verbo *hagu*, "spellare". Il demone del *namahage*, quindi, è colui che si occupa di rimuovere le vesciche di chi, troppo pigro per lavorare, si è addormentato davanti al fuoco.

¹⁰ Yamamoto, Yoshiko, *The Namahage*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1978, p. 123.

Gli uomini indossano delle tuniche ottenute dalla paglia della pianta di riso¹¹ chiamati *kede*, corredate da parastinchi dello stesso materiale, conosciuti con il nome di *habaki*. Questo abbigliamento assomiglia agli impermeabili tradizionali *mino*, e richiama la provenienza del *namahage*: i boschi e le montagne. Naturalmente, per far fronte ai nevosi inverni della penisola di Oga, i partecipanti indossano un paio di *waragutsu*, calzature di paglia simili a stivali. I *namahage*, inoltre, per apparire ancora più minacciosi, impugnano nella mano destra un affilato *deba*, grosso coltello da cucina che oggi, per motivi di sicurezza, è riprodotto in cartapesta o in legno. Nella mano sinistra, invece, portano un secchiello di legno (*teoke*), che utilizzano per raccogliere il *doburoku*, un particolare sake grezzo che ricevono in offerta da ogni famiglia e che si rivela un prezioso alleato per affrontare il freddo notturno¹². L'accessorio più importante e suggestivo, tuttavia, è proprio il *men* 面, ovvero la maschera. Tradizionalmente creata con il legno e la corteccia della paulownia, oggi la maschera del *namahage* è comunemente fatta di cartapesta e, alle volte, plastica. La misura più comune è di circa 60 cm di lunghezza e 30 cm di larghezza¹³. Il volto scolpito è quello archetipico dell'*oni*: espressione minacciosa, zanne aguzze e corna. Attorno al bordo della maschera viene fissato un intreccio di paglia, alghe essiccate e crine per creare una folta chioma di capelli scarmigliati che contribuisce ad aumentare l'aspetto selvaggio del demone. Anche il colore della maschera segue la tradizione degli *oni*: rosso per gli orchi e blu per le orchesse. È necessario specificare, comunque, che nonostante le maschere di *namahage* distinguano tra maschi e femmine, solo agli uomini è consentito indossarle. Oggi, purtroppo, non conosciamo l'origine precisa delle maschere di *namahage*; persino gli artigiani di Oga sostengono di non saperne nulla e fanno semplicemente notare che l'aspetto della maschera è stato

¹¹ Oggi anche in fibra sintetica.

¹² Cfr. Ine, Yūji, *Mask and costume of namahage*, Ethnology Association of Japan, 1997 (<http://www.media.akita.or.jp/akita-events/namahage3E.htm>).

¹³ *ibid.*

tramandato di generazione in generazione. Ad aumentare la confusione a riguardo, ogni comunità utilizza uno stile diverso da quello delle altre e questo fa del *namahage* un rituale inaspettatamente differenziato, nonostante sia relegato ad una zona relativamente piccola del Giappone¹⁴. La ricchezza dell'aspetto delle maschere è ben rappresentata in un'esposizione permanente del Namahagekan, il Museo del Namahage presso Kitaura. La diversità di dimensione, forma, colore ed espressione dei volti è incredibile, soprattutto se si pensa che sono stati intagliati per il medesimo scopo (*foto 5*). Le maschere prodotte a Toga, nella parte più estrema della penisola di Oga, sono quelle che più rispecchiano l'immagine attualmente diffusa del *namahage*, con una forte somiglianza agli *oni*, ma se si prendono in esame, per esempio, quelle più antiche fabbricate nella zona di Iriai, si nota immediatamente che l'essere rappresentato è completamente diverso dalle aspettative. Scavato nella corteccia d'albero, infatti, il *namahage* di Iriai ricorda più uno spirito del bosco che un demone *oni*: ancora una volta, il confine tra divinità e demone appare labile e indefinito. Dopotutto, ogni ritratto del soprannaturale si basa sull'interpretazione originale del singolo artista. La versione "standard" della maschera del *namahage* è molto popolare come souvenir nei negozi per turisti, ma è bene ricordare che, comunque, la differenziazione degli stili riflette la volontà delle singole comunità di enfatizzare alcuni aspetti caratteriali specifici. Nonostante alcune maschere siano terrificanti, infatti, altre hanno volti sorridenti o addirittura ironici. Per i giapponesi di Oga il *namahage* non è cattivo, e la scelta consapevole di diversi stili espressivi nella creazione delle maschere lo dimostra¹⁵. La maschera, quindi, gioca un ruolo fondamentale nel fornire una cornice interpretativa del rituale alla comunità, e questo si riflette anche nell'inevitabile cambiamento

¹⁴ Wheeler, Anna, *Aesthetics in preservation*, in *Yamahage*, Akita International University, Akita, 2013, pp. 62-71.

¹⁵ Yamamoto, Yoshiko, *The Namahage*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1978, pp. 102-103.

della tradizione. Come fa notare Wheeler¹⁶, infatti, l'uso generalizzato delle maschere industriali in plastica, provocato dal disinteresse da parte dei giovani per l'ideazione di nuovi design, ha finito con l'impoverirne l'originale varietà. La diffusione di un unico modello terrificante, basato sull'iconografia classica degli *oni*, è, perciò, una delle cause alla base della convinzione comune che il *namahage* sia malvagio. Non hanno dubbi sulla sua bontà, invece, i responsabili della pagina web del Namahagekan, quando, per definire in inglese il ruolo del *namahage*, utilizzano la parola *angel* oppure *visiting god*¹⁷. Comunque, per quanto l'aspetto estetico sia molto importante, non spiega, da solo, il ruolo della maschera nel rituale. Riprendendo le conclusioni del primo paragrafo, ricordiamo che il volto alieno dell'*oni* nasconde la chiave per aprire i confini tra l'*inside* e l'*outside*, oltre che tra il mondo degli uomini e quello degli spiriti. Praticando la cerimonia, gli individui che si travestono fanno parte del gruppo ma, al tempo stesso, sono psicologicamente degli *outsiders*. Il costume e la maschera non sono altro che i segni dell'estraniamento. Uno dei taboos del rituale, non a caso, è il togliersi la maschera durante la performance¹⁸: senza il suo segno distintivo, il *namahage* perderebbe tutta la sacralità agli occhi dei bambini, trasformandosi da messaggero degli spiriti ad un essere umano qualsiasi. Ma per quale motivo è necessario che alcuni uomini della comunità si estranino psicologicamente dai loro simili?

In effetti, stando alle disposizioni originali, non è permesso impersonare la parte del *namahage* ad una persona qualsiasi. I requisiti sono ben precisi: è necessario essere giovani uomini nati ad Akita, aver raggiunto una certa età ed essere stati "vittime" del *namahage* durante l'infanzia¹⁹. Per chi impersona il *namahage*, quindi, l'occasione è accostabile ad un rito di passaggio. Nel suo

¹⁶ Wheeler, Anna, *Aesthetics in preservation*, in *Yamahage*, Akita International University, Akita, 2013, pp. 62-71.

¹⁷ (<http://www.namahage-oga.akita.jp>).

¹⁸ Cfr. Yokoyama, Yukari, *Taboo in traditional folk culture*, in *Yamahage*, Akita International University, Akita, 2013, p. 84.

¹⁹ Cfr. Kirsten, D., *Namahage*, Tofugu (<http://www.tofugu.com/2014/08/04/namahage-akitas-new-years-ogres/>).

celeberrimo studio, l'etnologo Van Gennep²⁰, individuava tre fasi all'interno dei rituali: separazione, margine e reintegrazione. Il rito del *namahage* include tutti e tre i momenti, e la maschera gioca un ruolo molto importante, soprattutto nel secondo e nel terzo.

La fase iniziale, quella della separazione, cioè il momento in cui i giovani si allontanano dal gruppo, è costituita dalla vestizione e dal mascheramento. I ragazzi prescelti, infatti, lasciano le proprie case e si recano presso un santuario shintō dove, durante una piccola cerimonia privata, ricevono e indossano maschera e costume precedentemente purificati dal sacerdote. Successivamente, i *namahage* iniziano il loro peregrinare per le case del paese. A quel punto si entra nella seconda fase del rituale, ovvero quella di margine, che vede i protagonisti in bilico tra due fasi della loro vita. È proprio qui che la maschera assume un significato fondamentale: il volto ligneo del *namahage* crea una frattura tra ciò che sembrano i partecipanti (*outsider*) e ciò che realmente sono, ovvero ragazzi che, alla fine del rituale, potranno finalmente considerarsi membri adulti del gruppo. L'ultima fase, quella della reintegrazione, può essere assimilata al momento in cui, qualche giorno dopo il rito, le maschere e i costumi vengono bruciati presso il santuario. La distruzione del "margine" simboleggia trionfante la reintegrazione degli individui nella comunità, tramite uno status nuovo. Il periodo in cui si svolge il rito del *namahage*, la fine dell'anno, accentua ulteriormente l'aspetto di transizione della cerimonia.

Sarebbe ingenuo, tuttavia, pensare che il *namahage* conservi ancora oggi questa funzione. Nell'analisi dei rituali è fondamentale considerare sempre il loro svolgimento nel contesto attuale. Come si evince dal pamphlet del Namahagekan, oggi il *namahage* è impersonato da uomini di tutte le età, anche più volte. Da quando il rituale è stato riconosciuto come Importante Patrimonio Culturale Immateriale dal governo Giapponese nel 1978, si è assistito ad un progressivo aumento della popolarità

²⁰ Van Gennep, Arnold, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino, 1981.

turistica del *namahage*. Questo ha creato una situazione ambigua efficacemente illustrata da Irving²¹ in cui, nonostante l'industria turistica attorno al *namahage* prosperi, il numero di praticanti del rituale è in declino. Il problema non è la mancanza di risorse: il santuario shintō di Shinzan a Kitaura, nell'intento di raccogliere fondi per la preservazione del rito, dagli anni Sessanta ospita ogni febbraio il *Sedo matsuri*, una popolare manifestazione in cui il *namahage*, strappato dalla sua dimensione domestica, è il protagonista. Questo, naturalmente, non impedisce alle varie comunità di praticare ugualmente il *namahage* nelle loro case al momento opportuno, ovvero la vigilia di capodanno. Ma quello che manca, paradossalmente, sono proprio i giovani interpreti. La promozione turistica non è la risposta definitiva al problema del declino di un'usanza del folklore. Richiede l'attiva partecipazione dei membri della comunità, altrimenti rischia di trasformarsi in qualcosa di completamente differente²².

Quale significato, dunque, per il demone dei boschi e la sua maschera oggi? I risvolti spirituali e psicologici del *namahage* hanno sicuramente perso mordente negli ultimi trent'anni. Tuttavia, la sua popolarità turistica e l'interesse che suscita negli studiosi lo hanno reso un importante riferimento identitario per gli abitanti della prefettura di Akita. La maschera del "confine tra due mondi", quindi, è diventata un efficace biglietto da visita per la promozione del territorio della penisola di Oga, una zona che di certo, sino a pochi anni fa, non brillava per ricchezza e sviluppo. Insomma, il progressivo cambiamento del significato del *namahage* non è una cosa necessariamente negativa. Starà agli attori locali e alle istituzioni trovare un accordo su come portare avanti il progetto di conservazione e tutela del rituale, naturalmente, nel rispetto di chi ancora lo pratica secondo la vecchia maniera.

²¹ Irving, Natalie, *Survival of folk culture through change and tourism in Yamahage*, Akita International University, Akita, 2013, pp. 52-60.

²² Cfr. Irving, Natalie, *Survival of folk culture through change and tourism in Yamahage*, Akita International University, Akita, 2013, p. 60.

Maschere demoniache e pianto nell'*oniyarai* e nel *nakizumō*

Le maschere di *oni* non fanno la loro comparsa solamente in riti specifici relegati alle zone periferiche del Giappone. Esiste, infatti, una ricorrenza molto sentita e celebrata dalla maggioranza della popolazione giapponese. Si tratta dell'*oniyarai* 鬼遣らい, ovvero la "cacciata dei demoni", che ha luogo il 3 febbraio, giorno del *setsubun*, spartiacque che nel vecchio calendario lunisolare celebrava la fine dell'inverno e l'arrivo della primavera. Io stesso ho partecipato numerose volte a questo evento, che è caratterizzato da una dimensione privata e una pubblica. È su quest'ultima che vorrei spostare l'attenzione, poichè, ancora una volta, gli officianti mascherati, interagiscono con i bambini in modo interessante. Negli *oniyarai* celebrati pubblicamente ai quali mi è capitato di assistere, si ripete, con alcune varianti a seconda della zona, una scena molto suggestiva: un gruppo di uomini travestiti da *oni*, irrompe in un santuario shintō, cercando di portare scompiglio. Il sacerdote, lanciando verso gli "intrusi" dei fagioli di soia tostati, noti per il loro potere esorcizzante, li caccia urlando la frase: *oni wa soto fuku wa uchi* 鬼は外福は内, ovvero "fuori i demoni e dentro la fortuna". Gli *oni*, urlando e contorcendosi, abbandonano il santuario portando con sé le negatività dell'anno passato, tra gli sguardi divertiti del pubblico. Uomini, donne e bambini, infatti, accorrono ogni anno numerosi per ricevere un po' di fortuna. Dopo la scena dell'esorcismo, non è infrequente vedere i genitori condurre i loro figli piccoli dagli *oni*. L'obiettivo è semplice: farli piangere (*foto 6*). Come accade con il *namahage*, infatti, i più piccoli rimangono molto impressionati alla vista degli orchi. La stessa dinamica si riscontra in un altro rituale propiziatorio shintō chiamato *nakizumō* 泣き相撲, ovvero il "sumō del pianto", dove due lottatori di sumō, tenendo in braccio due neonati, cercano di farli piangere: il primo a vagire viene decretato il vincitore dell'"incontro"²³. Gli *oni* fanno la loro comparsa nel caso nessuno dei due pargoli dovesse piangere: a quel punto, alla vista della

²³ Sito ufficiale di promozione del *nakizumō* (<http://www.nakisumo.jp>).

maschera di orco, nessun bambino può resistere a lungo. Ormai, tuttavia, viene spontaneo domandarsi: perché volere a tutti i costi spaventare i bambini e portarli al pianto? Non si tratta di un trauma?

Per poter comprendere il significato di queste usanze è necessario accantonare momentaneamente quel tipo di pensiero, diffuso nel mondo cristiano che, proiettando l'immagine di Cristo sui bambini, li identifica come esseri puri e immacolati. Nello shintō, il bambino, esattamente come l'adulto, è continuamente minacciato dalla contaminazione del *kegare*, ovvero le impurità e le negatività del nostro mondo. Solo un *kami* benefico è in grado di spazzare via completamente queste impurità, ma perché ciò avvenga, è necessario innanzitutto attirare la sua attenzione. Durante le celebrazioni collettive, ovvero i celebri *matsuri*, gli spiriti benefici vengono invocati con il tonfo assordante dei tamburi e le grida della folla. Nella preghiera individuale al santuario, ugualmente, i *kami* vengono attirati tramite il battito delle mani. Il pianto fragoroso di un bimbo piccolo di fronte ad un *oni*, svolge la stessa funzione: il rumore indica alle energie positive la strada da percorrere, affermando, al contempo, la presenza vitale dell'individuo nel mondo. Il proverbio *naku ko wa sodatsu*²⁴ 泣く子は育つ, cioè "i bambini che piangono crescono bene", illustra in maniera semplice ed efficace il pensiero degli abitanti del Giappone a questo riguardo. Nuovamente, l'*oni* e la sua maschera si allontanano dallo stereotipo, diffuso nella nostra cultura, del demone come emissario di Satana e, perciò, portatore di sventure.

Le maschere utilizzate durante l'*oniyarai* sono di vari tipi e sono così diffuse da essere diventate di uso comune e generalizzato. Comprendendo la portata commerciale dell'evento, le aziende hanno escogitato maschere usa e getta appositamente per il gioco dei bambini a scuola o all'asilo. Generalmente di carta o di plastica, queste maschere commerciali smorzano le caratteristiche più paurose dell'*oni*, rappresentandolo come un

²⁴ *Kotowaza jiten* ことわざ辞典 (Dizionario dei proverbi giapponesi) (<http://kotowaza-allguide.com/na/nakukowasodatsu.html>).

simpatico orco paffuto e, spesso, sorridente. Infatti, se si scorre il sito giapponese di vendite online più popolare, Rakuten²⁵, per le celebrazioni di *setsubun* è possibile acquistare vari set di maschere piuttosto comiche. Come nel caso del *namahage*, la maschera, da oggetto puramente cerimoniale, si trasforma in merce alla portata di tutti, trasformando la percezione collettiva dell'usanza. Per molte persone, ormai, l'*oniyarai* è un'occasione di gioco e divertimento, invece che di purificazione rituale.

Conclusione

Poiché la mia analisi si è concentrata principalmente sulla maschera demoniaca e il suo uso nei rituali folkloristici, non è stato possibile, naturalmente, affrontare esaurientemente la ricca fenomenologia che ruota attorno agli *oni*. Tuttavia, si possono riassumere, alcune caratteristiche generali. Gli *oni*, almeno secondo il senso comune giapponese, sono piuttosto lontani dalla concezione che nella cristianità si ha di "demone". Creature sfuggenti, *outsiders*, spiriti delle lande selvagge, sono solamente alcune delle interpretazioni che si possono proporre a riguardo. Per esempio, nella penisola di Oga ad Akita, il demone *namahage* svolge vari compiti. Ha innanzitutto una funzione pedagogica, recitando il ruolo di spauracchio con i più piccoli; ma per chi indossa la sua maschera, rappresenta anche il confine tra due mondi, quello dell'infanzia e della maturità adulta. Allo stesso tempo, viene percepito come una sorta di emissario del mondo spirituale che, se adeguatamente ricompensato, opera in maniera benefica nei confronti di tutta la comunità. Ad un altro livello, quello di patrimonio culturale, agisce come forte attrattiva nei confronti dei turisti e degli studiosi. Inoltre, su scala ancora più grande, quella collettiva, l'orco è protagonista di un rituale stagionale apotropaico, l'*oniyarai*, che raduna grandi folle di persone in cerca di un po' di fortuna. L'incontro con i bimbi più piccoli, e il pianto che ne consegue, è considerato un segno di ottimo auspicio. Qualunque sia l'aspetto ritratto nella maschera,

²⁵ Rakuten (<http://www.rakuten.co.jp>).

L'*oni* è innanzitutto un'entità con la quale l'uomo deve dividere il suo mondo. Per questo motivo, è necessario mantenere con essa un rapporto di equilibrata convivenza fatto di scambi, accordi e, a volte, scontri. È lecito affermare che, in Giappone, le maschere demoniache esistono proprio per ricordare agli uomini la presenza dell'ignoto nelle loro vite.



Foto 1 - Una delle maschere demoniache giapponesi più note, proveniente dalla tradizione teatrale del *nō*. In questo particolare caso si tratta di due tipi di demoni irati: a sinistra un demone maschile, a destra un demone femminile.
(Fonte: <http://nohmask21.com>).

Lo spirito della maschera: testimonianze dall'Asia e dall'Africa

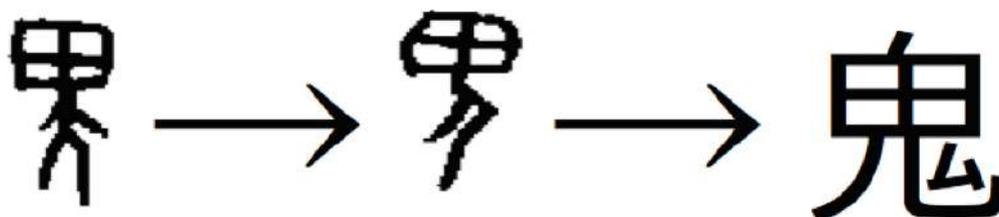


Foto 2 - Ipotetica evoluzione del sinogramma di *oni*.: anticamente rappresentava una persona mascherata.



Foto 3 - Due *namahage* si accingono ad entrare in una casa, in mezzo alla neve invernale della penisola di Oga.
(Fonte: Namahagekan <http://www.namahage.co.jp/>)



Foto 4 - Esempio del costume cerimoniale del *namahage*.
(Fonte: Pamphlet del Namahagekan <http://www.namahage.co.jp/>).



Foto 5 - Varietà stilistica delle maschere del *namahage* nelle zone di Toga, Iriai e Wakami.
(Fonte: Patrimonio culturale immateriale di Akita <http://www.namahage-oga.akita.jp>)

Lo spirito della maschera: testimonianze dall'Asia e dall'Africa



Foto 6 - Pianto propiziatorio dei bambini durante l'oniyarai.
(Fonte: Sito ufficiale della regione di Chichibu, Prefettura di Saitama
<http://www.chichibu.co.jp>)

Bibliografia

- Berzieri, Marta, *La paura in Giappone*, Caravaggio Editore, Vasto, 2008.
- Irving, Natalie, *Survival of folk culture through change and tourism in Yamahage*, Akita International University, Akita, 2013.
- Henshall, G., Kenneth, *Remembering japanese characters*, Tuttle, Tokyo, 1998.
- Ine, Yūji, *Mask and costume of namahage*, Ethnology Association of Japan, 1997.
- Komatsu, Kazuhiko, *Oni ga tsukutta kuni: Nihon 鬼が作った国・日本* (Giappone: il paese creato dagli *oni*), Kobunsha, Tokyo, 1991.
- Takeshita, Toshiaki, *Il Giappone e la sua civiltà*, CUEB, Bologna, 2012.
- Yamamoto, Yoshiko, *The Namahage*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1978.
- Yanagita, Kunio, *The Legends of Tōno*, Lexington Books, New York, 2008.
- Yokoyama, Yukari, *Taboo in traditional folk culture*, in *Yamahage*, Akita International University, Akita, 2013.
- Wheeler, Anna, *Aesthetics in preservation*, in *Yamahage*, Akita International University, Akita, 2013.
- Van Gennep, Arnold, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino, 1981.

Sitografia

(ultimo accesso verificato: 30-07-2015)

- *Oni to yobareta mono* 鬼と呼ばれたもの (Ciò che si intende per *oni*)
http://www.fafner.biz/act9_new/fan/report/ai/oni/onitoyobaretamono.htm.
- Namahage: Patrimonio culturale immateriale della Prefettura di Akita <http://www.namahage-oga.akita.jp>.
- Kirsten, D., *Namahage*
<http://www.tofugu.com/2014/08/04/namahage-akitas-new-years-ogres/>.
- Sito ufficiale di promozione culturale del *nakizumō*
<http://www.nakisumo.jp>.
- *Kotowaza jiten* ことわざ辞典 (Dizionario dei proverbi giapponesi)
<http://kotowaza-allguide.com/na/nakukowasodatsu.html>.
- Shopping online Rakuten <http://www.rakuten.co.jp>.

L'Autore

Andrea Pancini insegna giapponese alla Scuola di Lingue e Culture Orientali del Comune di Milano. Dopo aver conseguito il diploma IsIAO in lingua e cultura giapponese ha trascorso due anni di studio in Giappone. Al suo ritorno si è laureato in Comunicazione Interculturale presso l'Università di Milano-Bicocca e attualmente si sta specializzando in Storia dell'Asia Orientale all'Università di Bologna. Oltre alla didattica del giapponese si interessa di antropologia e storia sociale.