



UiT Norges arktiske universitet

Fakultetet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning

## **Den skjulte politiske verden til matsuri**

En kvalitativ studie av hvilke narrativ man kan finne ved å analysere matsuri festivaler som politisk arenaer.

Ariel Andersen

Masteroppgave i Samfunnsplanlegging og kulturforståelse. SPL – 3900. Mai 2024



# Innholdsfortegnelse

1	Introduksjon .....	1
1.1	Bakgrunn og motivasjon for oppgaven .....	1
1.2	Hvorfor forske på matsuri?.....	2
1.2.1	Festivaler og politikk.....	2
1.3	Problemstilling og forskningsspørsmål .....	3
1.4	Introduksjon til Matsuri .....	3
1.5	Introduksjon til Shinto .....	4
2	Historisk kontekst og tidligere forskning .....	8
2.1	Historisk kontekst for Shinto .....	8
2.1.1	Meiji og skapelsen av Shinto som statskult .....	9
2.1.2	Shinto i og etter andre verdenskrig .....	12
2.2	De andre aspektene ved Shinto.....	13
2.2.1	Shinto som folketro .....	14
2.2.2	Religiøse Shinto sekter.....	15
2.3	Fra tre sider ved Shinto til tre veier for Shinto .....	16
3	Metode og litteraturgjennomgang .....	19
3.1	Valg av litteratur .....	19
3.1.1	Religion og kultur.....	19
3.1.2	Festivalteori og politikk .....	21
3.2	Valg av to case-studier .....	22
3.3	Feltobservasjon.....	25
3.4	Metode for analysering av data .....	27
3.5	Refleksjoner og utfordringer .....	28
3.5.1	Utfordringer ved å forske på en fremmed kultur.....	28
3.5.2	Etiske utfordringer.....	32

3.5.3	Utfordringer grunnet mine valg.....	33
3.5.4	Problemer med analyse .....	35
4	Teori .....	35
4.1	Politikk og Makt .....	35
4.1.1	Politikk .....	36
4.1.2	Makt og festivaler.....	37
4.1.3	Foucault og makt.....	38
4.2	Oppsummering .....	39
5	Analyse.....	40
5.1	Videre utredning av begreper i Shinto.....	40
5.1.1	Kami .....	40
5.1.2	Matsuri .....	45
5.1.3	Jinja og Shinto helligdommer .....	50
5.2	Feltobservasjoner.....	53
5.2.1	Yasukuni jinja .....	53
5.2.2	Mitama Matsuri .....	69
5.3	Kanayama Jinja.....	71
5.3.1	Hva er Kanayama Jinja?.....	72
5.3.2	Observasjoner gjort ved Kanayama Jinja.....	72
5.3.3	Kanamara Matsuri .....	74
6	Konklusjon og avslutning.....	79
	Referanseliste .....	81

## Figurliste

Figur 1 – (Go Tokyo, 2023) .....	46
Figur 2 – (Go Tokyo, 2023) .....	46
Figur 3 – De fire kategoriserte brukene av begrepet matsuri og forholdet mellom dem. ....	48

Figur 4 – Itsukushima Jinja Torii .....	51
Figur 5 – Kanayama Jinja Torii.....	52
Figur 6 – Utformingen til Yasukuni Jinja .....	57
Figur 7 – Den første og største torii portalen ved Yasukuni Jinja.....	57
Figur 8 – Wakamiya Hachimangu Jinja.....	73
Figur 9 – Kanayama Jinja.....	74

## Forord

Denne oppgaven ble utført uten at jeg i noen vesentlig grad benyttet meg av tilgjengelige veiledningsressurser. Jeg vil likevel takke alle som har vært hjelpsomme underveis i løpet av min forskning og skriving. Jeg vil takke alle de ansatte ved UiT som har hjulpet meg underveis, både med hjelp til oppgaven og til hjelp med utvekslingen til Japan. Jeg vil og takke alle mine forelesere og professorer ved Waseda universitet i Tokyo som pekte meg i rett retning i løpet av min utveksling der. Til slutt vil jeg takke alle mine venner og min familie for å ha heiet på meg og vist interesse i denne masteroppgaven mens jeg skrev den. Uten dere ville jeg aldri klart å fullføre. En siste takk går ut til alle de vennene jeg fikk i løpet av min utveksling i Japan. Takk for at dere ble med meg på alle de eventyr jeg hadde mens jeg var i Japan, minnene vil være med meg for resten av mitt liv.

# 1 Introduksjon

## 1.1 Bakgrunn og motivasjon for oppgaven

Japan har for meg lenge vært et land som har fasinert meg. Jeg kom i kontakt med media fra Japan i en ung alder og ble gjennom dette introdusert til en del av Japans kultur, historie og særtrekk. Gjennom spill, filmer, serier og tegneserier ble jeg introdusert til en kultur som for meg, under min oppvekst, virket spennende og eksotisk. Etter hvert som jeg ble eldre utviklet dette seg til en interesse som var mer genuin og nyansert. Jeg kom til å legge merke til mange spesifikke forskjeller mellom den kulturen som var presentert gjennom Japanske media og den Norske kulturen jeg selv var vokst opp i. En av disse konkrete forskjellene var den tydelige prevalensen av festivaler i Japansk kultur. Gjennom Japanske media fikk jeg se representasjoner av tonnevis av forskjellige typer festivaler, fra festivaler holdt ved skoler og arrangert i samarbeid mellom skolen, elever og lærere, til sommerfestivaler og religiøse festivaler. Denne prevalente festivalkulturen fascinerte meg. For meg hadde ordet festival vært noe som i all hovedsak ble brukt utelukkende for musikkfestivaler. Fra min erfaring med å vokse opp på en liten øy i Norge hadde festivaler vært langt fra en sentral del av tilværelsen. I høy kontrast til hva jeg så presentert i Japanske media var festivaler for meg noe som man måtte være ekstremt interessert i eller heldig for å få oppleve. En type festival som jeg så presentert i japanske medier som spesielt våknet en interesse var det som ble kalt matsuri. Ofte store og folksomme festivaler med visse religiøse undertoner som ble representert som store folkefester, ofte med musikk, dans, show, opptredener og med mange salgsboder som tilbydde mat, drikke og underholdning. Det eneste lignende jeg kunne forestille meg i Norge var syttende mai feiringer og tanken på å få oppleve en annen form for en slik type folkefest ga meg lyst til å en dag oppleve disse festivalene.

Når jeg da mange år etter min introduksjon til japansk kultur og festivaler fikk vite at utveksling til Japan var en mulighet under min mastergrad fikk jeg umiddelbart ideer om hva slags forskning jeg kunne utføre i Japan i kombinasjon med utvekslingen. Det var under denne vurderingen jeg ble påminnet om matsuri festivaler og min fasinasjon for dem. I løpet av mitt sju måneders opphold i Japan ville jeg ha en enestående mulighet for å drive festivalforskning mens jeg var der, med mulighet for å aktivt ta i bruk forskjellige former for feltarbeid som en del av min forskning.

## 1.2 Hvorfor forske på matsuri?

Med bakgrunnen for hvordan jeg kom til å velge festivaler som et fokus for min forskning etablert ligger det fortsatt et annet spørsmål bak dette forskningsprosjektet, nemlig hvorfor burde en forske på festivaler? Hva er det som en kan finne ut av ved å forske på og analysere festivaler som gjør det verdt å gjøre?

Festivaler er et sosialt fenomen som en kan finne i nærmest alle menneskelige kulturer, deres ulikheter, interessante dramatiske og estetiske aspekter, og deres dypere meninger og historiske røtter er noe som lenge har tiltrekk besøkende og har i lang tid nå vekt interessen hos mange forskere fra forskjellige disipliner (Falassi, 1987). Som Testa (2023) skriver er det å studere festivaler et uvurderlig verktøy for å kunne forstå sosiale liv. Gjennom festivaler kan en finne uttrykk og sosiale strukturer som ellers ikke gjør seg kjent. For å parafrasere fra Don Handelman så er festivaler privilegerte punkter for å kunne penetrere inn i sosiale og kulturelle univers (Handelman, 1990, sitert i Testa, 2023, s.7). Gjennom en analyse av festivaler kan historier, narrativ og sosiale dynamikker komme til syne og slik informasjon vil alltid være en nyttig brikke i å videre kunne forstå mennesker og den verdiskapningen som skjer i deres samspill med hverandre og verden.

### 1.2.1 Festivaler og politikk

Med en slik forståelse av potensialet i å forske på festivaler var spørsmålet, hva var det jeg ville finne i min søken inn i verden av Japanske festivaler? Det var ingen tvil mer enn nok en kunne finne i dem, dette vistes klart i hvor mange forskjellige akademiske felt som har hatt interesse i å forske på festivaler for forskjellige grunner. Fra religionsforskning, antropologi, sosiologi og folkloristikk til område studier, etnografi, økonomi og administrasjon og turisme studier (Getz, 2010; Testa, 2023). Jeg ville derimot vinkle min forskning på festivaler i en retning som ikke har blitt like ofte brukt, nemlig mot politikkens verden.

Jeg har helt siden jeg var en tenåring hatt en videre interesse for politikk, noe som førte til at jeg endte opp med å fullføre en bachelor i statsvitenskap. Som en følge av dette har jeg tatt en interesse i og fått en bedre evne til å analysere de politiske narrativ som ligger skjult i mange av de aktivitetene og forholdene mennesker finner seg i. Jeg hadde helt fra begynnelsen av en overbevisning, en slags hypotese, om at det ville eksistere et forhold mellom matsuri festivaler og politiske narrativ i Japan. For å sitere den fiksjonelle karakteren Settembrini i Thomas Manns kjente bok *The Magic Mountain*, «Det aполitiske eksisterer ikke – Alt er politikk.» (Mann, 1924/1996, s. 505).



Det har blitt gjort ekstremt mye forskning på politikk gjennom tiden, det har og blitt gjort mye forskning på festivaler og det har blitt gjort en del forskning på japanske matsuri spesifikt. Det virker derimot som at det er ytterst få som har forsøkt å kombinere alle tre av disse forskningstematikkene i ett forskningsprosjekt. I dette forskningsprosjektet håper jeg på å kunne vise til hvordan man kan få en unik innsikt i politiske narrativ og forhold ved å gjøre en omfattende analyse av festivaler fra en politisk vinkling. I denne oppgaven vil dette bli gjort med et fokus på spesifikt japanske matsuri festivaler, men håpet er å vise til hvordan man med en lignende prosess og tematisk vinkling kan få lik innsikt fra forskning på andre festivaler.

### 1.3 Problemstilling og forskningsspørsmål

Med denne tematikken og mål for forskningsprosjektet valgt ut førte til at jeg formulerte følgende problemstilling for å vise hvilke funn man kan få med en slik forskningsmetode:

*Hva slags narrativ kan man finne ved å analysere matsuri festivaler som en politisk arena?*

Dette er en problemstilling som jeg videre forsøkte å få svar på ved å velge meg ut to case-studier for å spesifikt forske på. Videre formulerte jeg følgende forskningsspørsmål for å hjelpe med å utføre forskningen:

1. Hva er matsuri?
2. Hvilken historisk og politisk kontekst eksisterer mine utvalgte matsuri i?
3. Blir mine utvalgte matsuri påvirket av pågående politiske narrativ? I så fall hvordan?
4. Hva slags narrativ oppstår i eller blir påvirket av mine utvalgte matsuri?

### 1.4 Introduksjon til Matsuri

Før en kan effektivt gjøre forskning på Matsuri kreves det en hel mengde med kontekstualisering, bakgrunnsinformasjon og konkretisering på hva slags festivaler Matsuri er og hvilken kontekst som ligger til grunne for dem.

*Matsuri* (祭り/まつり) betyr i Japansk dagligtale festival, men har konnotasjoner til, og sin etymologiske opprinnelse i, begrepet for spesifikt Shintoistisk-religiøse feiringer og ritualer (Chart, 2020; K.C. / I.D.O, 2020). Denne oppgaven er derimot ikke interessert i alle events i Japan som kan bli beskrevet som festivaler, men heller en spesifikk type festival som er tilknyttet Shinto.

Dermed kreves en gjennomgang for nettopp hva Shinto er for å kunne forstå Matsuri. Ved et første øyekast på Shinto og Matsuri er det kanskje lett å beskrive Shinto som en Japansk religion og Matsuri som festivaler som blir holdt derunder, men ved et dypere dykk inn i deres forhold til hverandre og deres historie vil det vise seg at det eksisterer mye mer kompliserte forhold til grunne. Matsuri er uadskillelig tilknyttet Shinto og Shinto er på lik måte uadskillelig tilknyttet Matsuri. Man kan ikke forstå den ene uten å forstå den andre.

Videre i innledningen fungerer derfor som en introduksjon til hva Shinto er, hvilke særtrekk den har som en religiøs tradisjon, hvilken rolle Matsuri har innenfor der og hvordan dette er relevant for mine utvalgte case-studier.

## 1.5 Introduksjon til Shinto

Shinto, eller Shintoisme er navnet gitt til de religiøse tradisjonene som har opphav i Japan og er ofte sett på og omtalt som Japans nasjonale og opprinnelige religion. (Chart, 2020; Teeuwen & Jacobsen, 2023). Den er omtalt som Japans urfolksreligion som har hatt en kontinuerlig praksis fra Japans forhistoriske tid til den moderne æra (Breen & Teeuwen, 2010). En slik forståelse av Shinto er dessverre ikke fullkommen. Shinto er verken noe som passer den vestlige forståelsen av en religion og har ikke en slik ukontroversiell og klar historie. Forståelsen av Shinto som noe såpass enhetlig og langvarig er noe som viser seg å ha mye mer å gjøre med et historisk narrativ som er blitt skapt i relativt moderne tid. Dette er noe som vil bli mer gjennomgått mer i kapittel 2, men for nå er det viktigere å gi en lett introduksjon til Shinto og en forståelse for hvordan Shinto skiller seg fra den vestlige konseptualiseringen av religion.

Den letteste måten å forklare Shinto på er at det er en religiøs tradisjon som omhandler og venerer *Kami* (神). Ordet *kami*, som er både singularis og pluralis, er ofte forsøkt oversatt som «spirit», «god» eller «divinity» når omtalt på engelsk, tilsvarende «ånd», «gud» eller «guddom» på Norsk (Chart, 2020). Som David Chart påpeker derimot er dette mangelfulle oversettelser som kan være misvisende angående hvordan *kami* er sett på i Shinto. Hvordan *kami* eksisterer er svært tvetydelig og forskjellige tradisjoner har forskjellige tolkninger av *kami*. Somoftest er de konseptualisert som usynlige ånder, men i en annen tradisjon er Fuji-fjellet sett på som en *kami*, ikke bare i den forstand at Fuji-fjellet har en ånd av en sort, men at fjellet i og for seg selv, i sin fysiske eksistens, er en *kami* (Chart, 2020). I noen tilfeller er mennesker blitt venerert som *kami* etter deres død og i andre tilfeller kan levende mennesker til og med bli venerert som *kami* (Plutschow, 2013). I andre tilfeller har *kami* ingen

tradisjonell form i det hele. Selv når kami blir konseptualisert som usynlige ånder, som de oftest er, så kan de være tilknyttet spesifikke steder eller bli brakt inn i ting eller personer for seremonier (Yoshiyuki, u.å.).

I tillegg til denne variasjonen av forståelse for kami sin metafysiske eksistens er kami sin natur svært mangfoldig. Kami kan virke til å være eller representere nærmest hva som helst og kan ha vidt forskjellige grader av antatt makt og viktighet. På tross av at det finnes kami som er såpass viktige og mektige at det ville vært naturlig å tenke på dem som guder, for eksempel solgudinnen *Amaterasu Ōmikami*, finnes det andre kami som er sett på som mye mindre viktige og mektige, for eksempel *Kawayu no kami*, som er en kami for toaletter (Takao, 2015). På tross av at disse to kami er i vidt forskjellige kategorier, er de fortsatt begge representert og forstått under fellesbegrepet kami.

Alt dette illustrerer at det finnes rett og slett ikke noen god oversettelse for begrepet kami på Norsk. Derfor er det heller blitt gjort et valg i denne oppgaven med å ikke forsøke å oversette ordet kami, men heller å gi en beskrivelse for hva kami er. En videre utforskning og analyse av begrepet vil bli gått igjennom i kapittel 5.

En videre sentral del av Shinto er at det er en religiøs tradisjon i stor grad basert rundt tempelinstitusjoner. Shinto handler om å venerere kami og dette er noe som blir gjort ved helligdommer som som oftest er kalt Jinja. Jinja er såpass utbredt og vanlige i Japan at enhver Japaner er forventet å være kjent med dem. På tross av dette er hver Jinja forskjellig. Noen er like store som toppen av Fuji, mens andre kan være små konstruksjoner på størrelsen av en bikube (Chart, 2020, s.64; JAANUS, 2001). De fellestrekkene som Jinja har og hva som kan bli vurdert som Jinja er noe som er opp for debatt. Den største administrative organisasjonen for Jinja i Japan, kalt *Jinja Honcho* (神社本庁), administrerer rundt 80.000 Jinja (Jinja Honcho, 2011). Dette er derimot kun de Jinja som er registrert og administrert av Jinja Honcho, det finnes mange flere Jinja som ikke registrert eller telt, noen ganger fordi de ikke er telt med eller administrert av Jinja Honcho, men også fordi store Jinja ofte har mindre underordnede helligdommer innenfor sine områder som ikke blir telt med (Lucas, 2018). Ved større og viktige Jinja kan dette være et ganske stort antall av underordnede helligdommer, for eksempel 23 ved Izumo Taisha (Lucas, 2018). På tross av at alle Jinja er forskjellige og kan være vidt forskjellige i noen aspekter, har de generelt visse likhetstrekk som gjør til at man kan identifisere dem, en videre beskrivelse av dette vil bli gitt i kapittel 5.

Den siste bakgrunnsinformasjonen som er viktig for å kunne forstå Shinto, er hvordan Shinto skiller seg, både i praksis og teori, fra den mer vestlige konseptualiseringen av en religion. For det første mangler Shinto flere aspekter som man vanligvis finner i andre religioner. Det er noen ting som er klart rundt Shinto, for eksempel er det klart at Shinto er en religiøs tradisjon organisert rundt helligdommer kalt Jinja og at Jinja har som sitt fokus å huse og venerere kami. Problemet er at utenom denne relativt løse rammen er det svært lite enighet innen Shinto om ting som ville vært sett på som fundamentale for en vestlig forståelse av religion. Det er ingen universell enighet i Shinto om hvor mange kami det er, hvem de er eller hvordan noe kan klassifiseres som en kami. Forskjellige tradisjoner vil for eksempel si at to kami med forskjellige navn tilbedt ved forskjellige plasser er en og samme kami, mens andre tradisjoner vil si at to kami med samme navn egentlig er to forskjellige kami, disse forskjellige tradisjonene er alle telt med under kategorien Shinto og de er ikke alltid enige (Chart, 2020, s.6).

Det finnes et ordtak som sier at det finnes åtte millioner forskjellige kami i Japan, men dette er kun et utsagn som illustrerer at det eksisterer utallige kami. Resultatet av dette er at man kan aldri lage en enhetlig og total liste av alle de kami som eksisterer i Shinto (Chart, 2020). Utenom denne uenigheten innenfor de religiøse tradisjonene som utgjør Shinto om nøyaktig hva og hvem som kan telles som kami, når kami er det som utgjør kjernen i Shinto tro, er det og andre religiøse rammer som mangler innenfor Shinto. For eksempel har ikke Shinto offisielle hellige tekster, ingen identifisert grunnlegger av troen og ingen enhetlig troslære (Chart, 2020, s.15; Teeuwen & Jacobsen, 2023).

En videre ting som gjør at Shinto ikke helt passer en vestlig definisjon av religion er at det er svært vanskelig å identifisere Shinto som en religiøs identitet. Som Breen & Teeuwen (2010) skriver er Shinto ifølge offentlig statistikk på lang vei Japans mest populære religion, med over hundre millioner tilhengere som tilsier godt over 80% av Japans befolkning, men når spørreundersøkelser blir holdt av media og Shinto organisasjoner svarer bare et mindretall av den japanske befolkningen at de identifiserer seg selv som Shintoister (Breen & Teeuwen, 2010, s.1). Dette vises også på måten veldig mange japanere deltar i og tar seg bruk av Jinja sine festivaler og ritual-tjenester, men likevel sjeldent identifiserer Shinto som sin religiøse identitet (Breen & Teeuwen, 2010). I tillegg deltar mange japanere på en lignende måte i mange buddhistiske tradisjoner og ritualer.

Dette fenomenet med å fritt delta i forskjellige religiøse tradisjoner uten at det blir tenkt på som motsigende viser til at de fleste Japanere har et somoftest uformelt eller meget synkronistisk forhold til Shinto, det blir for eksempel sagt at Japanere er «født Shintoister, dør Buddhister» (Chart, 2020, s.60; Kasulis, 2004, s.49). Dette spesifikke ordtaket kommer av at de vanligste tidlige livsritualene i Japan er tilknyttet Shinto, mens begravelsesritualer er Buddhistiske (Chart, 2020; Ikeuchi & Freund, 1995). Shinto er da altså en religiøs tradisjon som svært mange Japanere tar del i, men et mindretall av Japanere identifiserer som sin religion: Det kan derfor være mer nyttig å forstå Shinto i dagens Japan som en religiøs tradisjon der de fleste som praktiserer den ikke tror på den, men som David Chart (2020) identifiserer er hva man gjør i Shinto mye viktigere enn hva man tror.

Kort oppsummert er Shinto ikke en enhetlig religion, men heller en samling av religiøse og folketro tradisjoner som er fokusert rundt Kami som blir venerert ved Jinja. Det er innenfor denne konteksten at man kan få mening ut av begrepet Matsuri. Matsuri, som det ville bli satt fokus på i kapittel 5, er et begrep som også er brukt på forskjellige måter og ikke alle av disse bruksområdene gir mening med hva som blir omtalt som Matsuri i denne oppgaven. Det som er viktigst å forstå for øyeblikket derimot er at Matsuri er festivaler holdt av eller i samarbeid med Jinja og er i den sammenheng noe som er med på å venerere Kami. Dette er grunnen til at man ikke kan få en full forståelse av Matsuri fra et rent sekulært perspektiv.

Denne oppgaven har i hovedsak fokus på to forskjellige case-studier av to forskjellige Matsuri: Kanamara Matsuri holdt ved Kanayama Jinja i Kawasaki og Mitama Matsuri holdt ved Yasukuni Jinja i Tokyo. Begge disse er Matsuri som venerer de Kami som er tilknyttet deres respektive Jinja, men mer interessant er at begge er Matsuri som skiller seg ut fra andre Matsuri, men på to forskjellige måter. Mitama Matsuri er en *Obon* festival, en type Matsuri som blir holdt ved mange andre steder. Mitama Matsuri er ikke en interessant case-studie på grunn av typen Matsuri det er, men heller på grunn av den Jinja den er holdt ved. Yasukuni Jinja er kanskje den mest kontroversielle Jinja i hele Japan og har siden dens dannelse vært relevant i en politisk kontekst (Shibuichi, 2005). På motsatt side er Kanamara Matsuri holdt ved en forholdsvis ubetydelig Jinja. Kanayama Jinja er ikke særlig stor eller omsnakket i Japan, men Kanamara Matsuri derimot er kanskje en av de mer kjente Matsuri festivalene som blir holdt rundt Tokyo. Kjent som en «penisfestival» er den blitt en stor turistattraksjon som er ofte omtalt i utenlandske media, for eksempel i «Japan's annual» (2014), Mouriouand (2023) og Hallett (2022). Dette er da to Case studier som komplimenterer hverandre godt i måten forholdet mellom Matsuri og Jinja er annerledes. I det ene tilfellet er det en Jinja som

er langt mer omtalt enn Matsuri festivalen som er holdt der i motsetning til den andre der Matsuri festivalen er langt mer kjent og omtalt enn den Jinja den er holdt ved.

## **2 Historisk kontekst og tidligere forskning**

Som vist til i introduksjon kapittelet er Matsuri, Jinja og Shinto sammenflettede på en slik måte at en får ikke effektivt analysert en av dem uten å ta med i beregningen de andre elementene. Det er derfor viktig at en analyse av matsuri som en politisk arena også tar for seg hvordan Jinja som en institusjon og Shinto i seg selv har historisk vært politiserte arenaer. For å kunne gjøre dette kreves det en kontekstualisering av Shintos historie og denne kontekstualiseringen krever en lengre historisk utredning av Shintos utvikling. Dette kapittelet eksisterer for å utføre denne utredningen ved å gjengi noe av det akademiske arbeidet til John Breen & Mark Teewuen som er presentert i deres 2010 bok «A New History of Shinto» i kombinasjon med noe av det akademiske arbeidet til Helen Hardacre, hovedsakelig fra hennes bøker «Shintō and the state, 1868-1988» utgitt i 1989 og «Shinto: A History» utgitt i 2017.

Denne historiske kontekstualiseringen og gjennomgangen av akademisk historisk litteratur vil være relevant for og bli brukt i min videre analyse. Den er blitt tatt med her i et eget kapittel for å spare en lengre presentasjon i selve analysen som ville vært ugunstig for flyten i analysen og tatt vekk fra dens hovedfokus.

### **2.1 Historisk kontekst for Shinto**

Foruten om den kontekst som ble gitt til Shinto i introduksjonen har jeg vurdert at det er ett viktig tidsrom som må kontekstualiseres for å få en forståelse for hvordan Shinto og de Japanske tempel institusjonene definert derunder har vært politiserte. Dette vil være tidsperioden fra 1868 til rett etter andre verdenskrig, mesteparten av denne tidsperioden er det som i ettertid er blitt kalt Meiji-perioden som var perioden der keiser Meiji satt på den Japanske tronen, fra 1868 til 1912 (Britannica, 2024). I den videre gjennomgangen av denne tidsperioden vil det bli gitt et forsvar for hvorfor nettopp denne tidsperiodene er blitt valgt som nødvendig kontekst og deretter presenteres den historiske bakgrunnen, hvordan den relateres til politisering av Shinto og forskjellige teoretiske debatter angående Shinto og Jinja i disse tidsperiodene.

### 2.1.1 Meiji og skapelsen av Shinto som statskult

Shinto sin viktigste utvikling kom i Perioden mellom 1868, da keiser Meiji kom til tronen og 1915 når *Meiji Jingu*, helligdommen bygd for å huse Meiji etter hans død, ble innviet. Som Breen & Teeuwen (2010) påpeker vil mange argumentere for at Shinto ble oppfunnet i denne tidsperioden og det er vertfall uten tvil at Shinto før denne tiden var radikalt forskjellig fra Shinto etter denne perioden. I den siste måneden av 1867 arrangerte en gruppe opprørere for at keiser Meiji, på denne tiden kjent som Mutsuhito, skulle tilsende et reskript som annonserte slutten på det japanske shogunatet og en gjeninnføring av direkte imperialistisk styre, som i tiden av den første mytiske japanske keiseren Jinmu. Dette ble fulgt av et statskupp den 3 januar 1868 og det ble straks etter klart hvordan dette ville påvirke Shinto (Breen & Teeuwen, 2010; Britannica, 2024). Det nye regime styrte fra et prinsipp om at stat og ritualer skulle være en enhet og i mars 1868 ble alle helligdommer i Japan plassert under autoriteten til en nylig gjenskap institusjon fra antikken: *Jingi-kan* (神祇官), rådet for kami affærer. I de følgende ukene ble shintoistiske helligdommer metodisk separert fra buddhisme, med alle buddhistiske prester, guddommer, bygninger og ritualer bannlyst fra alle Shinto helligdommer. Det var først på denne tiden at Shinto ble fysisk og institusjonelt distinkt fra buddhisme (Breen & Teeuwen, 2010; Hardacre, 1989).

Breen & Teeuwen identifiserer at dette plutselige fokuset på Shinto sine helligdommer kom av tre forskjellige grunner. Det første var at reformene som ble utført i 1868 var sterkt påvirket av en form for nasjonalistisk nostalgi som idealiserte antikkens Japan. For å komme tilbake til denne tiden måtte Japan få en fersk start og bli kvitt de uønskede elementene fra deres nyere historie. Buddhisme, som hadde hatt en privilegert status under Tokugawa Shogunatet, ble vurdert til å være en av disse fordervende elementene. Den andre grunnen for institusjonaliseringen av Shinto helligdommer var en oppfattet trussel av vestlig ekspansjonisme. Det ble fryktet at kristendom skulle få et fotfeste i Japan, med enorme konsekvenser for Japans fellesskap og stabilitet. Den siste grunnen var at Shinto i sin helhet skulle fungere som et middel for å synliggjøre integriteten til keiseren som det ene symbolet for nasjonalt fellesskap (Breen & Teeuwen, 2010).

For dette formålet ble Shinto helligdommer omdefinert til å være steder for å hedre statens forkjempere og helter. Dette ble videre praktisert i en form av forfedredyrkelse, ved å hedre nasjonens forfedre blir det fabrikkert et fellesskap som feiret en delt fortid. Midtpunktet i dette nye systemet var Ise, helligdommen for solgudinnen *Amaterasu*, som også var den

keiserlige families stamfarsgudinne. I 1871 ble alle Shinto sine helligdommer arrangert i et hierarkisk system med keiserlige og nasjonale helligdommene på toppen. Samtidig ble systemet der rollen prest var noe som gikk i arv oppløst og erstattet av et system der prester ble statlig sanksjonert og utnevnt. Fra denne tiden av ble de statssanksjonerte prestene satt til å utføre en økende mengde med standardiserte statsritualer for å forene den japanske befolkningen med keiseren i en delt utførelse av forfedredyrkelse. Effekten av dette var at Shinto for første gang fikk en klar form. Shinto handlet om helligdommer, keiseren og Japan og hadde et klart skille til buddhisme (Breen & Teeuwen, 2010; Hardacre, 1989).

På tross av dette hadde Shinto fortsatt mange vagheter ved seg. Det fantes ingen troslære som kunne tas i bruk av *Jingi-kan* og deres misjonærer. Som de straks ville finne ut klarte faktisk prominente tenkere innenfor Shinto ikke å bli enige om noe som helst, med store uenigheter i til og med de mest fundamentale spørsmål. Hvilken kami burde innlemmes i den keiserlige kulten? Hva var deres forhold til hverandre? Hva lærte de klassiske tekstene om liv og død, godt og ondt, belønning og straff? Det kunne ikke oppnås konsensus om noen av disse sentrale spørsmålene, og under disse omstendighetene var en effektiv misjonskampanje umulig (Breen & Teeuwen, 2010, s.20).

Buddhisme viste seg også å være såpass integrert i det japanske samfunnet og religiøse praksiser at en komplett ekskludering ikke var praktisk gunstig. I 1872 ble *Jingi-kan* oppløst for å heller bli erstattet med en ny institusjon ved navn *kyōbushō* (教部省), religionsdepartementet. *Kyōbushō* var ikke like fokusert på splittelsen av Shinto og buddhisme og hadde heller som sitt hovedmål en kampanje med mål å spre den «Store læren» som skulle overgå og subsumere alle sekteriske forskjeller for å skape en sann statsreligion (Breen & Teeuwen, 2010).

Denne læren bestod av tre forskjellige punkter:

1. Respekt for gudene og kjærlighet til landet
2. Klargjøre prinsippene for «himmelen og menneskets vei»
3. Ærbødighet for keiseren og lydighet til hans myndigheter.

Denne læren ble spredt og promotert av en gruppe evangelister i en offisiell kapasitet. Denne gruppen fikk navnet *Kyōdōshoku* og bestod av en mangfoldig gruppe som blant annet inkluderte både buddhist prester og Shinto prester. Shinto helligdommer sin rolle i dette var



igjen å legitimere og sette søkelys på ideen om at den japanske keiseren var nasjonens far og leder og at nasjonen var forent under han (Breen & Teeuwen, 2010; Hardacre, 1986).

Etter hvert som denne kampanjen pågikk, kom nye uenigheter til overflaten. Buddhistene som var involvert ble etter hvert misfornøyde med disse nye Shinto helligdommene sin dominans i kampanjen og sa seg motvillig til å venerere guddommer som ikke originalt var del av deres egne tradisjoner. De argumenterte for at Shinto, i kontrast med buddhisme, ikke tilhørte den religiøse sfære og heller handlet om ritualer. Denne logikken førte ikke bare til at buddhisme kunne fortsette med et monopol på det religiøse, men at en kunne ha religionsfrihet, som ble en del av grunnloven i 1889, og samtidig fortsette med en offisiell statskult. Etter hvert som økende uenigheter mellom buddhister og Shinto ideologer fortsatte og truet med å ødelegge for hele kampanjen tok staten drastiske tiltak. I 1882 ble Shinto prester forbudt å delta i religiøse aktiviteter, to år senere ble kampanjen avviklet (Breen & Teeuwen, 2010).

Etter denne fiaskoen mistet staten noe av sin interesse i Shinto og dets helligdommer. Presset for å drive reformasjon som hadde eksistert i begynnelsen av Meiji-perioden hadde lettet og kristendommen hadde vist seg å være en mye mindre trussel enn originalt antatt. Etter hvert begynte staten å vurdere å fase ut statsstøtte til Shinto helligdommer, noe som var en eksistensiell trussel ettersom all eiendom som templer og helligdommer tidligere holdt hadde blitt konfiskert i 1871. Det var ikke før den første kinesiske-japanske krigen i 1894-1895 og den russisk-japanske krigen i 1904-1905 at nye muligheter oppstod for Shinto helligdommer å vise sin relevans for den Japanske staten. Seier i disse krigene førte til en ny bølge av selvtillit og patriotisme blant japanere og dette ble blant annet uttrykt i et rituellet format som satte Shinto helligdommer i søkelyset. De falne fra disse krigene ble innviet i nystiftede militærhelligdommer, inkludert *Yasukuni Jina* i Tokyo og en rekke "nasjonsbeskyttende helligdommer" kalt *gokoku jinja* andre steder. Det å besøke disse *Jinja* ble et nytt sosialt ritual som ble utført av militæret, så vel som av skoleklasser. I denne tiden ble Shinto helligdommer på nytt brukt som et verktøy for å sikre et nasjonalt fellesskap i møte med den voksende sosiale og politiske bevegelsen av kommunisme og sosialisme som spredte seg over Japan. Spesielt *Yasukuni* ble et viktig symbol for stats-Shinto, originalt dedikert til de som hadde mistet sine liv i de militære slagene som følge av statskuppet i 1886, eventuelt huset de også de som kjempet for Japan og falt i andre kriger, blant annet i den første kinesisk-japanske krigen, den russisk-japanske krigen i tillegg til alle Japans krigsdøde fra første og andre verdenskrig. Keiseren utførte ritualer ved Yasukuni og de krigsdøde ble hedret og venerert som kami av nasjonen, det ble gjennom dette promotert at det var en ære å dø i krig for Japan.

I 1906 ble tusenvis av helligdommer i landsbyer slått i sammen slik at hvert lokalsamfunn kun var tjent av en helligdom hver som skulle fungere som det sentrale punktet for lokalsamfunnet å ta del i nasjonale imperialistiske seremonier. Planen om å ende statsstøtten til Shinto helligdommer ble skraplagt og istedenfor erstattet av en ny finansieringsplan, dette samtidig som en ny Shinto-liturgi ble lovfestet (Breen & Teeuwen, 2010; Hardacre 1989).

Når eventuelt keiser Meiji døde i 1912 ble det satt av en stor bit med land i det sentrale Tokyo for å bygge en helligdom i han og hans kones ære. Dette prosjektet ble vidt reklamert for og satte Shinto i sentrum ved å engasjere en stor mengde med folk i det som var et eksplisitt Shintoistisk foretak. Fra denne tiden av til 1945 var Shinto sin rolle å være en ikke-religiøs statskult, propagert med en økende ivrighet opp mot 1931 og Japans aggresjon i andre verdenskrig (Breen & Teeuwen, 2010).

### **2.1.2 Shinto i og etter andre verdenskrig**

Japans nederlag i andre verdenskrig hadde enorme konsekvenser for utviklingen av Shinto og de forskjellige perspektivene som ble utviklet om Shinto deretter. Som Hardacre (1989) skriver ga Shinto uvurderlig ideologisk støtte til det imperialistiske Japan under andre verdenskrig. Keiseren ble kalt en «hellig keiser» eller en kami i menneskelig form og skolebøker fra tiden propagerte ideen om at Japan kom fra gudommelige røtter og at den keiserlige familie og det Japanske folk var etterkommere av kami. Den Shintoistiske ideen om «de åtte hjørnene av verden under ett tak» ble tolket til å bety at japanere var et overlegent folk med en misjon til å styre hele verden (Hardacre, 1989, s. 39).

I desember 1945, kun noen få måneder etter Japans nederlag, utga de amerikanske okkupasjonsmaktene i Japan det såkalte Shinto-direktivet, *Shinto shirei*. Det klare målet for dette direktivet var å skape en slutt på «depriveringen av Shinto teori og tro om til militaristisk og ultranasjonalistisk propaganda designet for å fordre og villedet det japanske folk inn i aggresjonskriger» (Breen & Teeuwen, 2010, s. 23). Dette direktivet forbøy all direkte finansiell støtte fra staten til Shinto helligdommer samtidig som det forbøy alle former for offisiell støtte for Shinto ritualer eller ideer. Samtidig ble Shinto helligdommer gitt et alternativ for å kontinuere sin eksistens ved å, på samme måte som kristne kirker eller buddhistiske templer, bli private religiøse organisasjoner med mulighet for å registrere seg som en religiøs juridisk entitet (*shūkyō hōjin*) for å få skattelettelser og andre fordeler. Som det stod direkte i direktivet så ville Shinto-helligdommer, etter å ha blitt skilt fra staten og

fjernet fra dens militaristiske og ultranasjonalistiske elementer, ha mulighet til å bli anerkjent som en religion hvis dens tilhengere og praktikanter så ønsket det (Hardacre, 1989, s.136).

I februar 1946 ble de gjenværende Shinto helligdommene registrert som *shūkyō hōjin* og *Jinja Honchō* ble etablert som en overordnet paraply-organisasjon. Dette var derimot ikke et helt rent skille fra statskult Shinto og *Jinja Honchō* valgte å beholde mange elementer fra denne typen Shinto. De beholdt lederskapet ved Ise og mange av de keiserlige ritualene som ble introdusert under Meiji perioden ble beholdt og var fortsatt viktige arrangementer i festival kalenderen hos medlems-helligdommer. Kanskje viktigst var arven med å tenke på Shinto som noe ikke-religiøst. *Jinja Honchō* ser på Shinto som et offentlig ritualistisk system som er åpent for alle medlemmer av samfunnet, uavhengig av hva slags private trosoppfatninger en skulle ha, ikke som en religion med ekskluderende faktorer.

I denne direkte ettertiden etter andre verdenskrig var det slett ikke sett på som sikkert at Shinto kom til å overleve denne overgangsfasen fra stats-Shinto. Shinto helligdommer kjempet på alle fronter, etter de ikke lenger kunne få statsstøtte var budsjetter nærmest ikke-eksisterende og flere av lederne av den gamle Shinto institusjonen ble fjernet fra det offentlige liv. Det var og lite støtte å finne blant det japanske folk. Etter Japans brutale nederlag hadde de fleste japanere en avsmak for den propagandaen de hadde blitt bombardert med for over et tiår og Shinto institusjoner ble straffet for sin langvarige assosiasjon med japansk imperialistisk propaganda. Shinto var kronisk ute av kontakt med den kommende moderne tiden og mange, inkludert de amerikanske okkupasjonsmaktene, var overbevist om at Shinto ville forsvinne på egenhånd (Breen & Teeuwen, 2010; Hardacre, 1989).

## **2.2 De andre aspektene ved Shinto**

Shinto sin status som statskult og hvordan det i ettertid har påvirket *Jinja Honchō* sin operasjon er en stor faktor i hvordan moderne Shinto har blitt til. Som Breen & Teeuwen (2010) påpeker, hadde derimot de amerikanske okkupasjonsmaktene hatt rett i sin antagelse om at Shinto kun fungerte som en imperialistisk statskult for å drive patriotisk propaganda og seremoniaktivitet er det tvilsomt at Shinto hadde overlevd overgangen til å bli en privat religion. Shinto ville derimot, likt buddhisme under Meiji reformene, vise seg å være mer robust enn først antatt. Breen og Teeuwen (2010) identifiserer to andre viktige sider og konseptualiseringer av Shinto i løpet av dets utvikling i perioden mellom 1868 og 1945, som vil bli gått gjennom videre i dette delkapittelet.

### 2.2.1 Shinto som folketro

På tross av den sentraliserende politikken til staten angående Shinto helligdommer var deres viktigste funksjon i de japanske lokalsamfunn å være et senter for lokalsamfunnets festivaler. Innen denne kategorien fantes en uendelig mange typer festivaler med forskjellige funksjoner, fra høstfestivaler for å takke for årets avling, til spirituelle rensingsfestivaler, til feiringsfestivaler. På tross av at mesteparten av disse festivalene ikke promoterte en keiserlig tematikk var helligdoms-administrasjoner klar over hvor effektive de var i å engasjere lokalbefolkninger i Shinto i forhold til de ideologiske ritualene til stats-Shinto. Disse festivalene ble merkbart påvirket av skillet fra buddhisme, men viste seg å være ellers være vanskelige å assimilere inn i en standardisert sekulær statskult. Foruten om ritualer der hoffsemissærer ga ofringer fra keiseren som ble lagt til som en del av festivalene ved helligdommer med høy rank var disse festivalene for det meste lite interessante for Shinto ideologer. For noen av disse var derimot denne uendelige variasjonen av lokale praksiser noe som var viktigere for kjernen av Shinto enn den sentraliserte praksisen av Shinto drevet av helligdom intuisjoner og staten. En av de mest innflytelsesrike tenkerne som satte fokus på lokale helligdomspraksiser var Yanagita Kunio, som var en frittalende kritiker av hvordan Shinto helligdommer ble offisielt administrert. I 1918 skrev han om hvordan, under den russisk-japanske krigen, lokalbefolkninger, som hadde sendt sine unge menn til krig, hadde gitt uttrykk for sin angst ved å ta del i lokalreligiøse seremonier og handlinger. Yanagita var mye mer imponert over disse private og oppriktige troshandlingene enn de offisielle seremoniene som ble holdt i kontekst med krigen. For Yanagita virket det helt ulogisk å ignorere all denne religiøse aktiviteten og hevde at helligdommer kun var steder for å hedre ens forfedre og store menn. For Yanagita viste disse grasrotsuttrykkene av tro til en Shinto som var dypt religiøs og han syntes at de byråkratiske forsøkene på å bli kvitt det religiøse i Shinto helligdommer var en trussel for den autentiske Shinto troen. For han var religiøs venerering ved Shinto helligdommer og annen lokal praksis tilknyttet det eldste og dypeste ved den japanske kulturen. Yanagita var på jakt etter de autentiske røttene til Japan og han så etter disse i fjerne landsbyer og periferier der han gikk ut ifra at eldgamle praksiser og mentaliteter hadde forblitt upåvirket av moderniteten. Han var bekymret for at den offentlige politikken og behandlingen av helligdommer ville ende opp med å ødelegge disse siste utpostene av legitim upåvirket folkekultur (Breen & Teeuwen, 2010).

Breen & Teeuwen (2010) viser til at Yanagita hadde god grunn til å være bekymret. Det offisielle mandatet som separerte Shinto fra først buddhisme og så fra religion ekskluderte

mange tradisjonelle religiøse praksiser fra å ta sted ved Shinto helligdommer. Mange ritualer og deres utøvere endte opp med å bli bannlyst. Noen av de som praktiserte disse ritualene fortsatte i hemmelighet, men med trusselen fra myndighetene og politiet som vurderte disse praksisene til å være primitiv overtro førte til at mange ga opp eller forsøkte å finne lovlig sanksjonerte måter å fortsette på. Yanagita var ikke ukritisk til alle disse forskjellige aktivitetene og kritiserte selv mange av de aktivitetene som populære religiøse figurer drev med som overtro. Han var heller interessert i et bestemt utvalg av folketro praksis som han vurderte som en viktig og verdifull kulturarv. Selv om han kritiserte topp til bunn styret av stats-Shinto var han ikke uenig i alle elementene ved ideologien. I hovedsak var han enig i kjerneverdien om at det japanske folk og den japanske keiser var en enhet. Han understrekte at folkeritualer og keiserlige stats-ritualer kom fra samme sted og hadde samme tematiske røtter. Yanagita sine studier var på denne måten basert på samme premisset til stats-Shinto at det fantes en forent og udelelig japansk ånd. Forskjellen var at for Yanagita så var praksisen og folketroen til lokalsamfunnet kjernen i denne japanske kulturelle essensen, mens den offisielle tankegangen så ned på lokal praksis og folketro som overtro som stod i veien for utviklingen av ett moderne Shinto. Dette var et syn delt av en annen viktig Shinto ideolog, Orikuchi Sinhobu. Orikuchi fokuserte mer på tekstkilder enn Yanagita, men var også svært opptatt av det religiøse aspektet ved Shinto og så i sine studier etter røttene til keiserlige ritualer i praksisen av isolerte folkeritualer. Både Yanagita og Orikuchi var dermed med på å skape en svært annerledes forståelse av Shinto i tiden med stats-Shinto, ikke som en ikke-religiøs form av keisertilbedelse, men heller som essensen av Japans kulturelle identitet som folketro, som også ble reflektert i keiserlige ritualer (Breen & Teeuwen, 2010).

### **2.2.2 Religiøse Shinto sekter**

Den tredje konseptualiseringen av Shinto som Breen & Teeuwen (2010) identifiserer ble utviklet i Meiji perioden kom gjennom skapelsen av en gruppe Shinto sekter som ble offisielt anerkjent og administrert som religiøse grupper. Disse gruppene ble kategorisert som *Kyōha Shintō*, som betyr «Shinto grupper med spesifikk lære» (Breen & Teeuwen, 2010, s. 25). Breen & Teeuwen (2010) viser til at denne kategorien oppstod som et resultat av separasjonen av helligdommer med religion som var institusjonalisert i 1882. Ideen var at helligdommene skulle begrense seg selv til ritualer imens ansvaret for spredningen av Shinto lære skulle bli delegert til private grupper som var sanksjonert av myndighetene. Noen av disse gruppene ble grunnlagt av Shinto prester som en måte å for dem å kunne fortsette med religiøs aktivitet, andre grupper hadde sin dannelse tilknyttet grasrotbevegelser ledet av populære religiøse

figurer. Den sistnevnte av disse gruppene brukte denne nye lovlige kategorien som en snarvei til offentlig anerkjennelse som lovet en slutt på sjikanering fra politiet, dette kunne ofte kun bli gjort med å bringe gruppens lære og praksis inn i den offisielle Shinto læren og etter 1908 fantes det tretten slike forskjellige Shinto sekter alt i alt (Breen & Teeuwen, 2010).

Breen & Teeuwen (2010) identifiserer at noen av disse sektene var religiøse på en måte som nært kunne ligne en mer vestlig konseptualisering av religion var sammenlignbar med for eksempel monoteistisk kristendom. De fokuserte på en kami eller lokasjon, bygde «kirker», steder som holdte regulere «gudstjenester» som ble deltatt en dedikert menighet, drev med aktiv misjonering og forstod deres utvalgte tilbedingsobjekt som en guddom som søkte et personlig forhold med sine dedikerte følgere (Breen & Teeuwen, 2010, s. 26).

Breen & Teeuwen (2010) viser til at denne kategorien av Shinto sekter endte opp med å bli en forgjenger for en ny type religiøs organisasjon i Japan i form av de japanske nyreligiøse bevegelsene, noen av disse endte og opp med å bli merkverdig suksessfulle. På 1930 tallet endte den nasjonalistiske Shinto ideologen Tanaka Yoshito å gi opp på mulighetene for å spre Shinto på en sekulær måte, samtidig oppdaget han i disse Shinto sektene personer som kunne like effektivt misjonere som de kristne. Breen & Teeuwen (2010) konkluderer med at det må ha vært en lignende observasjon som eventuelt fikk Orikuchi til å argumentere for at Shinto sin beste sjanse for å overleve etter andre verdenskrig var ved å forsøke å bli en fullt universal religion (Breen & Teeuwen, 2010).

## **2.3 Fra tre sider ved Shinto til tre veier for Shinto**

I dette kapitlet har det så langt blitt gitt en introduksjon og historisk kontekst for de tre sidene av Shinto som Breen & Teeuwen i sin 2010 bok «A new history of Shinto», identifiserer ble utviklet fra Meiji perioden til andre verdenskrig. For å oppsummere så var dette:

1. En ikke-religiøs samling av statlige ritualer fokusert på keiseren
2. En bred samling av lokal folketro og ritualer.
3. En samling av religiøse grupper identifisert av staten som Shinto sekter.

Når Shinto ble stod ovenfor en eksistensiell krise etter slutten av andre verdenskrig og det var usikkert om Shinto hadde en fremtid var disse tre forskjellige forståelsene av Shinto viktige for diskusjonen av hvordan Shinto, da spesielt den overordnede Shinto organisasjonen Jinja Honcho, skulle ta fremtiden i møte. Shinto overlevde ikke uten at mange prominente

ideologer jobbet for å redefinere Shinto for et nytt og demokratisk Japan. Breen & Teuween (2010) identifiserer tre hoved diskurser i denne debatten, frontet av tre sentrale ideologer: Ashizu Uzuhiko, Yanagita Kunio og Orikuchi Shinobu.

Ashizu Uzuhiko var lederen av ungdomsorganisasjonen for Shinto, *Shintō Seinen Konwakai*. Denne organisasjonen var på tross av sitt navn bestående av middelaldrende menn og var en av de sentrale gruppene som deltok i formasjonen av Jinja Honcho (Hardacre, 2017). Ashizu var en Japansk nasjonalist, keiserlig lojalist og vurderte Shinto ut fra en politisk kontekst. Han argumenterte for at Shinto burde forbli en forenende kraft for det Japanske folk under den spirituelle veiledningen til keiseren (Breen & Teewuen, 2010). Ungdomsorganisasjonen, under Ashizus ledelse, argumenterte for at Jinja Honcho ikke skulle ta på seg en rolle som en religiøs gruppe. Shinto hadde, ifølge deres argumentasjon, ingen felles dogmer eller hellige tekster og at det å hevde at Shinto helligdommene var forent av en felles doktrine var feil. De argumenterte for at Shinto helligdommer heller burde være forstått som en manifestasjon av den Japanske identitet og dermed hele den Japanske befolkning. Om assosiasjonen ble forstått som religiøs ville dette uunngåelig fremmedgjøre de som allerede hadde andre religiøse engasjement. Derfor burde ikke den nylig dannede assosiasjonen ta på seg rollen som en religiøs organisasjon, men heller fungere som et sentralt kommunikasjonspunkt for alle Shinto helligdommer, uten noen som helst slags form for doktrine (Breen & Teeuwen, 2010; Hardacre 2017).

Yanagita og Orikuchi, som ble presentert tidligere i dette kapitlet, hadde derimot forskjellige forslag for hvordan Shinto burde fortsette. Yanagita og hans følgere argumenterte for at Shinto skulle få et fornyet fokus på den spirituelle verdien en kunne finne i de lokale tradisjonene av kami venerasjon. Orikuchi og hans følgere var på sin side inspirert av Shinto sektene og mente på at om Shinto skulle overleve måtte det endres fra en lokal etnisk religion til en universal verdensreligion. Ashizu jobbet hardt for å ekskludere tankegangen til disse to diskursene fra å påvirke den nye helligdomsassosiasjonen. Han fryktet at deres fokus på mangfoldighet og regionale forskjeller ville virke svekkende på den japanske følelsen av nasjonal enhet. Han gikk til og med såpass langt at han mistenkte at deres ideer ble brukt i en venstrevridd konspirasjon bestemt på å ødelegge landet (Breen & Teeuwen, 2010).

På tross av forskjellene til disse tre diskursene om hvordan Shinto burde fortsette etter andre verdenskrig og de forskjellige synene de hadde på Shinto hadde de fortsatt basis i en felles forestilling av Shinto, nemlig at Shinto er og var den innfødte urfolksreligionen til Japan med

røtter til antikkens Japan. Uavhengig av hvilken diskurs man går etter er Shinto representert som den originale essensen i Japansk kultur. Som Breen & Teeuwen (2010) skriver er nesten alle de nåværende historiske narrativ om Shinto basert på en tre akters fortelling fra antikkens renhet, til middelalderens involvering med buddhisme, til slutt i den moderne tidsalder der Shinto blir restaurert til sin sanne autentiske form. Alle disse historiske fortellingene er basert på den felles fundamentale antagelsen om at Shinto har eksistert gjennom hele den Japanske historien (Breen & Teeuwen, 2010). Denne antagelsen ble derimot utfordret av den Japanske akademikeren Kuroda Toshio som i sin 1981 artikkel «Shinto in the history of Japanese religion» argumenterte for at Shinto har som kategori sine røtter i buddhisme og ble kun en separat religion i moderne tid og at ideen om Shinto som noe som har eksistert kontinuerlig gjennom den japanske historien er noe som er blitt skapt i ettertid (Toshio et al., 1981). Breen & Teeuwen (2010) sier seg enig i hans analyse om at ordet Shinto tok på seg sin nåværende mening mye senere en tradisjonelle historiske narrativ har antatt. Det fantes definitivt ingen religiøs tradisjon med navn Shinto i antikkens Japan, dermed må implisitt denne ideen om en autentisk ren Shinto ikke forstås som en restorasjon, men heller en moderne fabrikkering. På tross av dette peker Breen & Teeuwen ut at det eksisterte en distinkt japansk religiøs tradisjon med en viss grad av sammenheng før Buddhisme kom til Japan, selv om denne tradisjonen på denne tiden ikke var konseptualisert som Shinto. Sakens kjerne er her at kami og deres helligdommer, myter og ritualer er mye eldre enn deres konseptualisering som en del av Shinto (Breen & Teeuwen, 2010).

Dette er grunnen til at den historiske konteksten er så viktig, ikke bare for å kunne forstå Shinto, men for å kunne forstå hvordan Shinto historisk sett har blitt forstått og konstruert som et konsept. Historikere og akademikere sin definisjon og forståelse av Shinto har vært sentral for Shintos utvikling og som kan sees her gjennom den historiske gjennomgangen og akademiske analysen til Breen & Teeuwen og Hardacre er ikke dette noe som har blitt utviklet i et vakuum. Tvert imot har politiske omstendigheter hatt ekstremt mye å si for hvordan Shinto har utviklet seg i den moderne tid. Nå som denne historiske konteksten er blitt gjennomgått er dette og hvordan det påvirker mine utvalgte case-studier noe som vil bli videre brakt opp og ha en viktig rolle for min analyse for å få svar på mine forsknings spørsmål.



### **3 Metode og litteraturgjennomgang**

For dette prosjektet er feltobservasjon og litteraturanalyse blitt brukt som hovedverktøy for å kunne svare på forskningsspørsmålene. Prosjektet gjør et dypdykk i Matsuri, deres historiske, kulturelle og religiøse bakgrunn og kontekst, før det videre analyserer mine to case-studie festivaler ved hjelp av teoretiske rammeverk og kategoriseringer som enten er blitt skapt eller lånt fra et tverrfaglig utvalg av teori. Forskningsspørsmålene og problemstillingen er blitt forsøkt svart via disse kvalitative metodene grunnet situasjonell tilgang til å drive kvalitativ forskning i kombinasjon med utveksling i Japan for syv måneder og grunnet min egen komfort og emne til å utføre kvalitativ forskning. Til å begynne med vil det her først bli forklart hvordan relevant litteratur ble utvalgt og hvorfor denne prosessen endte opp med et tverrfaglig utvalg av litteratur, før en videre begrunnelse for valg av case-studier, valg og gjennomføring av feltobservasjon og utførelse av analyse ble gjort. Til slutt vil det bli presentert en refleksjon over denne prosessen, hvilke valg som ble tatt, hvilken begrunnelse det hadde, hvilke vanskeligheter ble møtt og ting som kunne ha blitt gjort bedre.

#### **3.1 Valg av litteratur**

Valg av litteratur ble gjort på forskjellige måter for å håndtere to forskjellige tematikker. I de følgende delkapitlene vil de to forskjellige tematikkene bli presentert og min prosess for valg av teori bli begrunnet.

##### **3.1.1 Religion og kultur**

Ved begynnelsen av prosjektet og etter utvalg av tema ble det klart at det ville trenge en viss mengde med bakgrunnsinformasjon og kontekstualisering for nettopp hva jeg har tatt for meg å forske på. Jeg hadde naturlig nok allerede et visst kjennskap til Matsuri festivaler når jeg valgte å ha dem som tema for et forskningsprosjekt, men skjønnte at dette ikke kunne forventes av alle potensielle lesere av denne oppgaven. Derfor virket det klart at en introduksjon og forklaring for hva matsuri er og hvilken kontekst de eksisterer i ville være nødvendig. For å kunne gjøre dette ble det gjort søk med nøkkelordene «Shinto» og «Matsuri» i nettbaserte leksikon som for eksempel store norske leksikon og i akademiske databaser som JSTOR, Google scholar og Oria biblioteksøk. På tross av forsøk på å finne relevant materiale for dette innenfor den akademiske grenen av festivalteori, som var denne oppgavens originalt tenkte akademiske felt, både på norsk og engelsk viste det seg at de mest relevante og opplysende tekstene angående temaet eksisterte innenfor de akademiske grenene av religionsvitenskap og Asia studier. Jeg var personlig klar over at dette var akademiske felt som jeg ikke hadde noe

særlig tidligere erfaring med, og var derfor skeptisk til å ta det i bruk grunnet at min mangel på erfaring innen feltene ville påvirke min evne til å velge ut troverdig og legitime kilder og min evne til å effektivt bruke denne litteraturen på en saklig måte. Dessverre virket det som at kvaliteten og tilgjengeligheten av det som hadde blitt skrevet om dette fra et religionsvitenskapelig og asia-studier perspektiv på lang vei oversteg det som var tilgjengelig fra et festivalteoretisk ståsted. Derfor endte jeg opp med å lese og ta i bruk en stor andel stoff fra disse, for meg, ukjente akademiske grenene. Under min gjennomgang av relevant teori førte dette til at jeg fikk et mye mer nyansert og informert innblikk i temaet selv, som fikk meg til å innse at enhver forskning jeg foretok meg uten å ta med disse nyansene rundt tema med i min analyse ville ende opp som unøyaktig og i verstefall ville føre til konklusjoner som var rett og slett feil. Derfor endret jeg prioritering under mitt litteratursøk til å inkludere en god mengde fra religionsvitenskap og Japan-studier for å kunne gi et mer riktig innblikk i mitt utvalgte tema. Jeg brukte derfor etter beste evne en god del forskjellige kilder fra disse feltene og brukte ekstra forsiktighet for å forsikre at terminologien brukt i dette prosjektet er konsistent gjennom hele oppgaven, på tross av hvilken akademisk gren som kilden stammer fra. Dette førte til en god del egenutvikling og spesifisering av terminologi og kategorisering for å vise til hvordan nøyaktig disse begrepene er blitt brukt for å hindre uklarhet ettersom jeg la merke til at bruken av relevante begreper virket til å bære med seg forskjellige bruksområder og betydninger i forskjellige tekster over forskjellige akademiske felt. De mest relevante og brukte kildene jeg fant for utredning av Shinto endte opp med å være Mark Teuween & John Breen sin bok «A new History of Shinto» utgitt i 2010, flere elementer av Helen Hardacre sitt forfatterskap, men spesielt hennes bok «Shintō and the state, 1868-1988» fra 1989 og David Chart sitt forfatterskap om Shinto, spesielt hans bok «An introduction to Shinto» fra 2020. Jeg tok og direkte kontakt med Chart og han ga meg en god liste og introduksjon til noen av de mest fundamentale tekstene for min tematikk innenfor Japan-studier. En videre viktig kilde er boken «Matsuri: The festivals of Japan» av Herbert Plutschow fra 2013, som endte opp med å være uten tvil den mest treffende kilden for min tematikk som var godt innenfor feltet av festivalforskning. Alle disse bøkene var godt kilde-notert og fungerte dermed også naturlig som kompass og stupetårn for videre dypdykk i relevant litteratur i de tilfeller videre forståelse for hva de refererte til var nødvendig. I tillegg til disse bøkene var også den engelsk oversatte versjonen av «Shinto Jiten», et leksikon for Shinto som var redigert og digitalisert av avdelingen for Japansk kultur og klassisk litteratur ved Kokugakuin universitet, brukt mye for å slå opp og kildefeste begreper og konsepter som var sporadisk nevnt, men vanskelig å referere til en akademisk troverdig standard. For

kulturelle spørsmål som jeg ikke hadde innsikt i grunnet min begrensede kjennskap til og tid i den Japanske kulturen hadde jeg også et nyttig verktøy i de Japanske vennene jeg fikk imens jeg utførte min utveksling og mitt feltarbeid i Japan. Om jeg trengte innsikt i hvilke synspunkter og hvilken innsikt en gjennomsnittlig Japaner hadde innenfor disse temaene tok jeg bare kontakt med dem og fikk oppklart gjennom uformelle spørsmål hva deres personlige innsikt var, noe som endte opp med å være svært nyttig for visse problematikker og begreper der jeg trengte oppklaring fra noen som var innfødt i den kulturen jeg forsøkte å forske på.

### **3.1.2 Festivalteori og politikk**

Festivalteori var originalt det akademiske feltet jeg ville vinkle mesteparten av min forskning fra, samt med en politisk vinkling grunnet at det er den vinklingen jeg personlig er mest vant til fra min bachelor i statsvitenskap. Dessverre viste dette seg å være enklere sagt enn gjort ettersom jeg hadde lite erfaring med feltet før dette prosjektet og ikke var klar over hvor lite forskning hadde blitt gjort på festivaler med en slik vinkling. Jeg skjønnte at jeg først måtte gjøre meg kjent med feltet før jeg kunne forsøke å gjøre noe forskning. Dette ble først gjort ved å lese andre masteroppgaver med festivalforskning i fokus, ved å søke opp «festival» og «festivalforskning» i diverse masteroppgave databaser. Ved å gjøre dette oppdaget jeg at de fleste masteroppgaver som jeg fant som omhandlet forskning på festivaler gjorde så med et fokus på business siden av å drive festivaler og omhandlet for det meste norske kulturfestivaler. Dette var ganske langt fra hva som var mitt planlagte forskningsfelt og fokus i dette prosjektet, så jeg endte opp med å måtte finne eksempler på festivalforskning fra andre akademiske kilder. For dette var Donald Getz sin artikkel «The nature and scope of festival studies» fra 2010 en uvurderlig oversikt over festivalforskningsfeltet i sin helhet og de tre forskjellige kategoriene som festivalforskning somoftest gikk under. Via dette ble det klarere hvilken type festivalforskning jeg ville utforske og hvordan dette passet inn under og var tilknyttet til en av de tre vanlige diskursene under paraplybegrepet festivalforskning. Forskning på festivalers betydning, roller og påvirkning i samfunn og kultur viste seg å være ifølge Getz den eldste diskursen innenfor festivalforskning og er et veletablert forskningsfelt innen antropologiske og sosiologiske felt (Getz, 2010). Det var ingen tvil om at mitt forskningsprosjekt ville passe inn under denne akademiske tradisjonen og hadde dermed et solid utvalg at teori å ta ifra når det gjaldt å skape relevante teoretiske rammeverk for min egen forskning og analyse. Viktige kilder for dette viste seg å være den tidligere nevnte boken til Plutschow og en artikkel av Alessandro Falassi fra 1987 som ga en god grunnleggende definisjon til begrepet festival. Andre kilder som jeg valgte som relevante for min teori var

Michael Ashkenazi sin bok fra 1993 «Matsuri: Festivals of a Japanese town». Jeg slet dessverre med å finne kilder som analyserte Matsuri med en politisk vinkling, så valgte dermed å heller skape min egen måte å gjøre dette på med hjelp fra Alessandro Testas artikkel fra 2014 «Rethinking the festival: Power and Politics». Dette ble supplementert med en spesifisering av hva jeg definerer som politisk ved hjelp av teori fra Mark Warrens artikkel «What is Political?» fra 1999.

### **3.2 Valg av to case-studier**

For å svare på mine forskningsspørsmål valgte jeg ut to case-studie festivaler for å gjøre kvalitativ forskning på. Begrunnelsen for hvorfor et antall av to festivaler ble valgt var for å kunne skape en mulighet for sammenligning og kontrast mellom to separate festivaler for å bedre kunne analysere resultatene av min observasjon. Før søket om festivaler ble det gjennomført var det en del forhåndskriterier som ble satt for hva slags case-studier passet seg best for min problemstilling. Disse kriteriene og deres begrunnelse var som følger:

1. Festivalene burde ta sted innenfor Tokyo-området.

Begrunnelsen for dette er at jeg ville bo og studere i Tokyo under mitt utvekslingsopphold i Japan. Med tanke på at jeg ville utføre min forskning ved siden av mine studier under utvekslingen ville jeg ha begrenset med tid og mulighet, og for den del økonomiske midler, til å dra langt utenfor Tokyo flere ganger for å drive mitt feltarbeid.

2. Festivalene burde helst holdes på et tidspunkt der jeg ville ha mulighet til å besøke dem.

Etttersom min utveksling varte i rundt en syv måneders periode fra begynnelsen av september til begynnelsen av april ville det passet best å finne festivaler som ble holdt i denne perioden slik at jeg ville ha mulighet til å delta og utføre direkte observasjon under festivalene.

3. Festivalene må være omtalt som Matsuri

Allerede før min analyse av begrepet Matsuri hadde jeg klart for meg at det var spesifikt matsuri festivaler holdt ved Jinja som jeg var interessert i. Det som ville vise seg langt etter mitt valg av case-studier derimot var at begrepet matsuri var vagt nok til at jeg måtte dekonstruere begrepet for å klart kunne spesifisere mitt forskningsobjekt. Denne analysen og dekonstruksjonen av begrepet av matsuri er noe som vil bli presentert videre i analysekapittelet.

4. Festivalene burde helst være politisk interessante.

Dette var kanskje det minst nødvendige kriteriet ettersom jeg endte opp med å skape et analytisk rammeverk som godt kunne bli brukt til å analysere en hvilken som helst festival via en politisk linse, men var likevel noe som heller var foretrukket. Om det fantes flere festivaler som passet alle de andre kriteriene ville det være verdt å prioritere de som virket til å ha en lett innfallsvinkel for den politiske analysen.

5. Festivalene burde helst være populære.

Dette siste kriteriet var satt med tanke på hvor praktisk det ville være å finne sekundærmaterialer angående festivalene. Selv om intensjonen var alltid å utføre et feltarbeid via deltakelse i de valgte festivalene ville jeg helst ha tilgang til en del sekundærmateriale som kunne brukes til å videre hjelpe med å konstruere en analyse. Grunnet språkbarrieren, som jeg går dypere inn på senere, så krevde dette at festivalene var populære nok til å ha en del sekundærmateriale tilgjengelig om dem, da og helst på Norsk eller Engelsk ettersom dette er språkene jeg er mest komfortabel på.

Med disse kravene klare begynte søken etter to relevante festivaler. Søken ble i hovedsak startet på to måter. For det første ble det gjort relativt overfladiske søk på google med begreper som kunne hjelpe med å finne fram til relevante festivaler. Dette søket ble gjort på engelsk med søkeord som «Political Shinto», «Political festival Japan», «Shrine Festival Tokyo», «Matsuri Tokyo» og «Political Shrine Japan». I tillegg var jeg i kontakt med forskere og professorer, både fra eget universitet og eksternt, som hadde hatt erfaring med å drive samfunnsfaglig forskning i Japan. Yasukuni Jinja i Tokyo skilte seg fort ut i dette søket gjennom mengden omtale og politisk kontrovers som man kunne finne ved et raskt søk- I tillegg ble det nevnt av flere forskere som jeg tok kontakt med som særdeles relevant for min tematikk. Yasukuni var ikke en festival i seg selv, men heller en Jinja som matsuri var holdt ved, men den hadde mange lovende trekk ved seg som kunne tilsi at en av festivalene holdt der ville være relevant. For det første var Yasukuni en av de største Jinja i Tokyo og låg rett ved siden av det keiserlige palass midt i Tokyo, så enhver festival holdt der ville både være relevant og i en ideal lokasjon for feltarbeid. Videre var Yasukuni i seg selv såpass omtalt og beryktet at matsuri holdt der ville være politisk interessant gjennom dens tilknytning til Yasukuni alene. Ut ifra dette ble det gjennomført et søk etter hvilke festivaler som ble holdt ved Yasukuni som jeg kunne bruke som ett case-studie. Yasukuni er en Jinja som har som sin hovedoppgave å venerere sjelene til de som har «gjort det ultimate offer» for sitt land og dødd

i en krig for Japan siden 1853 (Nelson, 2003). Med dette i tankene var det en festival som skilte seg ut som mer relevant enn alle de andre holdt ved Yasukuni, dette var en festival med navn Mitama Matsuri. Mitama Matsuri er Yasukuni's *Obon* festival, *Obon* er videre en av de viktigste festivalhøytidene i Japan og er hovedfestivalen for å minnes ens forfedre og avdøde familiemedlemmer (Bell Vila, 2021). Med tanke på denne kombinasjonen av tematikk for både festivalen og Yasukuni's hovedfunksjon virket Mitama som en svært relevant festival å ha som case-studie for å belyse min problemstilling. I tillegg er Mitama en av de mest populære Matsuri festivalene i Tokyo, med rundt 300.000 besøkende hvert år, så det er absolutt en relevant festival med mye sekundærlitteratur tilgjengelig om den. (Kanpai, 2023). Det eneste problemet med Mitama var at festivalen ikke ble holdt innenfor det tidsrommet som min utveksling var i, da den blir holdt hvert år fra 13-16 Juli. Jeg vurderte at festivalen var såpass relevant ellers at jeg valgte den som case-studie, med en plan om å dra en ekstra tur til Japan etter min utveksling for å utføre feltobservasjon etter min fullførte utveksling. Dette endte dessverre ikke opp med å skje grunnet mangel på økonomiske midler til å utføre en slik tur (flybilletter til Japan er ekstremt dyre). Jeg endte derfor opp med å subsidiere alle mine feltobservasjoner som ellers ble gjort ved Yasukuni med offentlig tilgjengelig videodokumentasjon av festivalen i 2023 og med tilgjengelig sekundærlitteratur. Dette var selvfølgelig ikke optimalt, men jeg vurderte at jeg ellers hadde fått en såpass innsikt i Yasukuni via kontekstuell og forberedende feltobservasjon at dette fortsatt var et gunstig valg for case-studie og at det fantes nok tilgjengelige materiale, spesielt da offentlig utlagt videomateriale på YouTube, til at jeg kunne til en viss grad gjøre opp for mangelen av direkte feltobservasjon under selve festivalen.

Den andre festivalen som skilte seg ut i min søken etter case-studier var kanamara matsuri. Kanamara matsuri var en festival som fort kom opp i begynnelsen av min søknad etter matsuri festivaler som skilte seg fra det normale ved å være vidt kjent som en «penisfestival». I tillegg til den spesielle estetikken og tematikken til festivalen var festivalen godt beryktet og tok sted ved kanayama jinja, som er lokalisert i Kawasaki, en by innenfor stor-Tokyo området. Det gunstigste med Kanamara var at den ville ta sted den 2 April 2023, etter min fullførte utveksling, men innenfor en slik tidsramme at jeg ville ha tid til å besøke festivalen før min retur til Norge.

### 3.3 Feltobservasjon

Med to festivaler valgt som case-studier, Kanamara matsuri og Mitama matsuri, bestemte jeg videre for å utføre deltagende feltobservasjon. Deltagende observasjon er, som Grimes (2013) beskriver det, hjørnesteinen av etnografisk forskning. Den beste og mest direkte måten en kan utforske en event på er ved å delta i den, for på hvilken annen måte kan man åpne muligheten for å ta alle ens sanser i bruk under forskning? Deltagende observasjon gjør forskeren om til sin egen primærkilde og gir dem muligheten til å produsere unike observasjoner og data. Gitt at jeg fikk muligheten til å utføre deltagende observasjon under min utveksling virket det som et åpenbart valg av forskningsmetode.

Observasjon ble gjort på flere forskjellige måter i forskningsprosessen. For eksempel ble direkte observasjon gjort på flere forskjellige tidspunkter, både under festivalene, men også utenfor festivaltider ved de relevante Jinja som festivalene var holdt ved. Dette var gjort for å kunne bedre sammenligne hvordan stedene var endret i utseende, deltakelse og deltagende aktører under festivalenes pågang i forhold til hvordan omstendighetene var i det daglige. Begrunnelsen for dette var at jeg som forsker ikke hadde noe praktisk erfaring i kulturen jeg planla å utføre forskning i, dermed ville jeg ikke ha en referanseramme for å kunne peke ut hvilke elementer av min observasjon som var eksklusive til festivalens verden i motsetning til aspekter ved den dagligdagse verden som fortsatt er tilstedeværende under festivaler. For å videre hjelpe på denne mangelen av referanseramme besøkte jeg også flere Jinja i Tokyo og deltok på flere andre matsuri som jeg hadde muligheten til å besøke i løpet av min utveksling i Japan. Som en del av dette gjorde jeg og detaljert feltobservasjon av Anahachimangu Jinja som var praktisk lokalisert like i nærheten av mitt bosted i Shinjuku, Tokyo. Ved å gjøre dette fikk jeg en bedre pekepinn for hva som en kunne vanligvis forvente i en matsuri og jeg fikk praktisk erfaring med å utføre feltobservasjon i forventning av forskningen på mine utvalgte case-studier.

Feltobservasjonen ble utført i praksis med tre hjelpemidler som ble brakt med på alle utflukter til de relevante stedene:

- Observasjons-notatbok
- Elektronisk notat-fil (via telefon eller pc)
- Mobiltelefon-kamera (for både foto og video)

Notatbok, både fysisk og elektrisk, ble brukt for å notere ned de observasjoner jeg hadde under utfluktene. Notatboken ble brukt når jeg hadde tid og behov for å skrive lengre observasjoner, mens en elektronisk fil som jeg hadde tilgang til både gjennom min bærbare pc og mobiltelefon ble brukt til å notere ned kortere notater i de tilfeller jeg ikke hadde notatboken for hånd eller ikke hadde mulighet til å bruke den. Disse korte notatene var nyttige for å raskt kunne notere ned noe for å så etterpå i en mer beleilig situasjon gå gjennom å utfylle og organisere de notatene som ble tatt.

Notatene ble tatt ved hjelp av et rammeverk jeg lagde på forhånd for å guide meg til å ta meningsfulle notater. Disse kategoriene for observering var som følger

- **Materiell tilstedeværelse:**  
Observer karakteristikken til det materielle rommet der observasjonen tar sted.
- **Objekter og materiale:**  
Observer tilstedeværelsen og plasseringen av objekter i det fysiske rom og hvordan det påvirker oppførselen til de menneskelige deltagerne.
- **Språkbruk:**  
Observer språkbruk, tonefall og stemning blant deltagere.
- **Atferdssykluser:**  
Observer hvem som tar del i hvilken oppførsel når og i hvilken situasjon det blir gjort i.
- **Fysiske kjennetegn:**  
Observer og noter fysiske kjennetegn og særtrekk til deltagerne.
- **Kroppsspråk:**  
Noter ned ting som kroppsspråk og ansiktsuttrykk. Sjekk om hvordan dette brukes i kombinasjon med språket som blir brukt under kommunikasjon.

Intensjonen med disse retningslinjene var at de skulle fungere som en løst form av det som i Bryman (2012) forklarer som et «observasjonsskjema». Utenom de observasjoner som ble tatt ved hjelp av disse retningslinjene ble det også skrevet ned diverse observasjoner uten noen retningslinjer, men som jeg i øyeblikket syntes var nevneverdige av en eller annen grunn. I ettertid innser jeg at dette gjorde min tilnærming til observasjon om til en blanding av det



Bryman beskriver som konstruert og ukonstruert observasjon (Bryman, 2012, s.273). Dette førte til en konsekvens med at noteringsprosessen ikke ble like strukturert som den kunne ha vært, men på en annen side åpnet det for mer fleksibilitet under observasjonsprosessen.

Et videre viktig verktøy til å hjelpe med observasjon var min mobiltelefons innebygde kamera og videokamera funksjon. For ikke så altfor lenge siden ville visuell dokumentasjon utvilsomt ha krevet et spesialisert verktøy, men med dagens kvalitet på foto og video som kan taes av mobiler tatt med i vurdering tenkte jeg at min mobiltelefon ville fungere godt nok til dette formålet. Bilder og video er nyttige dokumentasjonsmetoder for observasjon ettersom de ikke bare hjelper med å supplementere og sette de notater man tar i en kontekst for ettertiden, men også fordi de tillater en å få et innblikk i felten etter man har fullført feltarbeidet. Dette fører til at man kan få observasjonsdata og innsikt i ettertid som man kanskje overså eller som man ikke hadde nødvendig kontekst for å kunne se.

### **3.4 Metode for analysering av data**

Analysering av mine data ble hovedsakelig gjort med å kode alle mine observasjonslogger etter kategorier basert på forskjellige tematikker og mønstre jeg la merke til under mine observasjoner. Dette var ikke navngitte kategorier når jeg utførte denne prosessen, men i ettertid vil jeg identifiserte disse tematiske kategoriseringene som følgende:

1. Geografi og fysiske omgivelser
2. Oppførsel og ritualer
  - a. For Japanere
  - b. For Utlendinger
3. Regler og normer
4. Symbolikk og diskurs
5. Minneverdige hendelser

Etter at jeg hadde fått sortert ut mine observasjoner i disse kategoriene var det lettere for meg å sammenligne de forskjellige observasjonene jeg hadde gjort for å så videre analysere dem. Dette ble gjort først ut ifra en kontekstuell analyse som ble knyttet opp til omstendighetene og historikken til festivalenes helligdommer, som var blitt identifisert med hjelp av sekundærlitteratur og akademisk litteratur, deretter ble de analysert med hjelp av min utviklede teori basert på Testa sin 2014 artikkel «Rethinking the festival: Power and politics».

## **3.5 Refleksjoner og utfordringer**

Dette var et forskningsprosjekt som endte med å ha flere store og retningsendrende utfordringer. Mange av disse utfordringene var klare fra begynnelsen av forskningsprosjektet og var relativt utenfor min kontroll, mens andre gjorde seg selv kjent etter hvert og kom som en konsekvens av de valgene jeg gjorde gjennom valg og utføring av forskningsmetode. Jeg vil her presentere hva jeg i ettertid vil si var de største utfordringene og vurderingene som ble tatt under utføringen av forskningsprosjektet.

### **3.5.1 Utfordringer ved å forske på en fremmed kultur**

De største utfordringene som etter hvert lot seg kjenne var rett og slett de som kom som en naturlig konsekvens av å utføre forskning i en kultur og samfunn jeg ikke var kjent med. Helt fra begynnelsen av min utveksling i Japan ble jeg bevisst på min relative posisjon og status som «outsider». Japan var et land som jeg, på tross av min interesse for landet, aldri hadde hatt muligheten for å besøke før. Etter min ankomst ble jeg fort klar over hvordan min mangel på kjennskap til kulturen kunne by på utfordringer for forskning. Mange av mine forhåndsantagelser endte opp med å være feil og det viste seg å være mye som jeg ikke hadde tatt med i beregningen før jeg begynte på mitt forskningsprosjekt. Disse utfordringene endte opp med å falle innenfor en av to større utfordringer som jeg klassifiserer i ettertid som enten utfordringer angående språkbarriere eller utfordringer angående mangel på kulturell referanse.

#### **3.5.1.1 Språkbarriere**

Språkbarrieren ville vise seg til å være den største utfordringen som jeg måtte arbeide rundt i løpet av hele forskningsprosjektet. Fra helt i begynnelsen med å finne relevant litteratur, til forskningsarbeid i felten til analysen, det aller største problemet var min manglende evne til å forstå eller bruke Japansk. Før jeg dro på min utveksling hadde jeg en forventning om at det ville være flere muligheter for kommunikasjon på engelsk. Selv om jeg ikke hadde en forventning om at flesteparten i Japan ville kunne kommunisere på engelsk hadde jeg forventet at det i det minste ville være nok til at jeg ville finne noen Japanere å kommunisere med ute i felten. Dette viste seg å ikke være tilfelle. Til og med ikke mesteparten den yngre generasjon av Japanere, som jeg hadde forventet hadde en lik erfaring med engelskopplæring i skolen som meg, kunne ikke eller var ikke villige til å kommunisere på engelsk. Dette endte opp med å bli et problem som endret hele kursen for forskningsprosjektet. Originalt hadde jeg planlagt å bruke strukturerte og semi-strukturerte intervju som en del av mitt felt- og observasjonsarbeid. Jeg hadde laget klart en intervjuguide med relevante spørsmål som jeg

ville stille til Japanere med forskjellige forhold til Shinto, som ville hjelpe med å forstå hvordan de selv oppfattet matsuri og om, og i så fall hvordan, de oppfattet matsuri som politiske. Dessverre viste mine manglende språkkunnskaper seg å være et nærmest uoverkommelig hinder i dette tilfellet. Ytterst få av de Japanere som jeg hadde interesse av å intervjuer viste seg å være komfortable med å kommunisere på engelsk. Jeg, på min side, hadde nærmest null språkegenskaper i Japansk. Selv om jeg etter hvert i løpet av mine sju måneder tilbrakt i Japan lærte meg en noenlunde brukbar mengde japansk, nok til at jeg klarte meg i hverdagen, var dette langt unna det som krevdes for at jeg kunne utføre den typen intervju jeg hadde planlagt.

Spesielt det Japanske skriftspråket viste seg å være en utfordring. Japansk skriftspråk som blir brukt til daglig består somoftest av en miks av tre forskjellige alfabeter. To av disse, de som er kalt *hiragana* (ひらがな) og *katakana* (カタカナ) når de er romanisert, er syllabiske alfabeter. Dette er ikke så ulikt det latinske alfabetet som skriftsystemet, som jeg er vant med i forhold. Selv om begge av disse har en del flere «bokstaver» enn det latinske alfabetet var det ikke noe særlig problem for meg å lære og bruke disse alfabetene. Det som heller endte opp med å være det største problemet var den tredje komponenten av det Japanske skriftspråket, nemlig det logografiske *kanji* (漢字). Som et logografisk skriftsystem består kanji ikke av et sett med alfabetiske tegn, men er heller en samling av mange ord og morfemer. Det er ofte på grunn av kanji at japansk har et rykte på seg for å være et av de vanskeligste språkene å lære seg, med opptil titusener av unike tegn i skriftsystemet. I tillegg har disse tegnene ofte to eller flere vidt forskjellige uttalelser som man kun kan vite ut fra konteksten de er brukt i. Ta for eksempel det enkel tegnet 十, dette er tegnet for tallet ti, men kan uttales på seks forskjellige måter. Ofte blir også flere kanji satt sammen for å skape en ny mening, ta for eksempel når tegnet 病 som betyr syk eller sykdom, blir satt sammen med tegnet 院 som betyr en institusjon, tempel, villa eller skole, til sammen blir disse 病院 (byouin), som betyr sykehus. Med slike kompleksiteter ved kanji var det svært vanskelig for meg å lære nok av dem til å ha noe særlig hell i å kunne benytte det japanske skriftspråket. Dette førte ikke bare til at jeg ikke engang klarte å skape et strukturert intervju med forhåndsbestemte spørsmål og mulige svar, men at mye annen kommunikasjon ble utelukket. På grunn av dette er det nok mye relevant informasjon angående mine forskningsobjekt som jeg gikk glipp av. Dette gjelder både for litteratur, om det så kunne vært nyttig for min teori eller nyttig som sekundærlitteratur til bruk i analysen, men også for tekstmateriale som jeg observerte i løpet av mitt feltarbeid.

I et forsøk på å løse noen av de problemene som kom av denne språkbarrieren tok jeg i bruk oversettelses verktøy som google translate og spurte professorer og venner jeg hadde i Japan om de kunne oversette ting for meg ved anledning. Dette hjalp til en viss grad, men ingen som jeg kjente hadde enten mulighet eller nok japanskkunnskaper til å kunne hjelpe meg til å utføre intervjuer. Det å hyre en oversetter var også noe jeg vurderte, men var utenfor mine økonomiske midler, ettersom hele dette forskningsprosjektet ble gjort i en uoffisiell kapasitet av meg ved siden av utvekslingen og jeg hadde derfor ingen tilgang til andre økonomiske midler enn mine egne for utføringen av prosjektet. Jeg klarte fortsatt med de hjelpemidlene jeg hadde tilgjengelig å navigere meg gjennom en del kommunikasjon, men dessverre ikke nok til å finne en praktisk måte å utføre feltintervjuer av noen formell sort. Jeg var klar over at informasjonsretten og informert samtykke var ekstremt viktig i utføringen av feltintervju og de få gangene jeg forsøkte å intervju japanere var jeg usikker på om jeg hadde fått informert dem skikkelig nok eller om jeg definitivt hadde fått et informert samtykke til å bruke deres data. Dette var sett i sammenheng med at mine spørsmål var slett ikke lette å formulere og gikk innpå tema som religiøs praksis og politiske syn, informasjonen burde være svært forsiktig med som forsker og ha klare etiske grenser for å utføre forskning på. Dette førte til utfordringen ved språkbarrieren og de kommunikasjonsvanskene det førte til endte opp med å endre hele kursen til forskningsprosjektet og at jeg i løpet av utføringen av feltarbeidet måtte endre drastisk på min framgangsmåte og hvilke forventninger jeg hadde for typen data jeg ville klare å innsamle i løpet av feltarbeidet. Det endte med at jeg til slutt valgte å ikke bruke intervju som et forskningsverktøy eller de få data jeg hadde samlet i forsøket på å ta intervju i bruk.

### **3.5.1.2 Manglende referanseramme**

Et annet problem jeg hadde i utføring av mitt feltarbeid var min mangel på en kulturell referanseramme for hva jeg observerte. Jeg var som sagt en outsider i Japan og utenom de kulturelle og samfunns normer som jeg hadde observert i japanske media var jeg relativt ukjent med hva som kunne forventes i mitt feltarbeid og hvordan det jeg observerte passet inn i en mer helhetlig kontekst i forhold til det overordnede japanske samfunn. Mangelen på en slik referanseramme presenterte noen konkrete utfordringer som jeg identifiserte og vil videre presentere her.

For det første medførte det til at jeg hadde en manglende evne til å identifisere relevante temaer og mønstre i mine observasjoner. I ettertid vil jeg si at det var nesten garantert mange mønstre og sammenhenger ble oversett i mine observasjoner ettersom jeg manglet den

kulturelle kunnskapen nødvendig for å kunne se dem. Dette ville vært et problem både under analysen av mine data, men også under selve innsamlingen av data i løpet av feltobservasjonene. Når man tar notater i felten, kan det være vanskelig å vite nøyaktig hva man skal ta notater om. Som Grimes skriver, kan en strategi være å ta notater om «Hva som helst og alt som beveger på seg» (Grimes, 2013, s.41). Dette vil være en strategi som lar en plukke opp en del data som man kanskje under observasjonen overså som uviktig, men hvor lett det lar seg gjøre i praksis er en annen ting. Av rent praktiske grunner er det en vurderingsprosess som blir gjort når en tar feltobservasjonsnotater. Uten den kulturelle konteksten risikerte jeg som forsker å gå glipp av de dataene som satt i en videre kulturell kontekst kunne gjort mye for å hjelpe å besvare min problemstilling.

Et videre konkret problem var at en mangel på kontekstualisert kunnskap økte risikoen for at min analyse ville ende opp med å være unøyaktig, overfladisk eller rett ut misvisende. Med en mangel på kulturell kontekst var jeg i fare for å ubevisst legge inn mine egne verdier og kulturelle antagelser i analysen. Dette vil føre til en analyse som ikke tar med i betraktning hvor drastisk forskjellige konklusjoner kan være avhengig av bakgrunnen til den som gjør analysen. For eksempel kan oppførsel jeg antar som å være normal bli sett på som frekt eller sært av en japaner og vice versa. Dette ville selvfølgelig og være et problem for hvordan jeg burde oppført meg under mitt feltarbeid, dette er noe jeg går videre innpå om litt under delkapittelet etiske utfordringer. Uten den nødvendige kulturelle konteksten kunne jeg ende opp med å feiltolke hendelser og handlinger som en konsekvens av mine egne verdiers påvirkning i min analyse, som for eksempel ved å tolke et bestemt atferdsmønster jeg observerer som meningsløst gitt at jeg mangler bakgrunnsinformasjonen som gir den mening.

Etter jeg identifiserte disse konkrete problemene som kom som en følge av min mangel på kjennskap Japansk kultur og praksis tok jeg visse trinn for å prøve å håndtere disse utfordringene. For det første brukte jeg en god del tid på å lese om hva standard praksis og oppførsel var ved Matsuri og Jinja. I tillegg til dette leste jeg også om hva den historiske bakgrunnen til Matsuri og Jinja jeg planla å besøke var. Jeg besøkte også mange Jinja og flere Matsuri som ikke var tilknyttet mine utvalgte case-festivaler for å opparbeide noen rammer for kontekstualisering og sammenligning. Jeg var klar over at dette ikke var nok til å gi meg samme innsikt som en «insider», som her vil si noen som er født og oppvokst innenfor den japanske Shinto kulturen, var dette likevel bedre enn intet rammeverk for sammenligning.

Det siste jeg gjorde var å være grundig med å reflektere over de dataene jeg skapte og analyserte. Som blir pekt ut i Bryman (2012) sin bok er det kommet en økende bevissthet blant forskere at det å forsøke å gjøre forskning fra et objektivt standpunkt, det vil si et standpunkt uten forhåndsantagelser og verdier, er tvilsomt mulig ettersom det er ikke gjennomførbart for en person å identifisere og holde i sjakk alle ens verdier (Bryman, 2012, s.39). Man kan i stedet for å forsøke å gjøre forskning fra et uoppnåelig objektivt standpunkt heller forsøke å utøve refleksivitet i vurderingen av ens forskningsarbeid. Jeg ble fort klar over min status som outsider i forhold til mine forskningsobjekter, men dette behøvde ikke alltid å være noe negativt. I stedet for å streve etter å emulere et insider perspektiv kunne jeg heller forsøke å utnytte hvilke unike innsikter jeg kunne få fra å være en forsker fra utenfor den kulturen jeg forsket på.

### **3.5.2 Etske utfordringer**

På tross av at jeg valgte å ikke inkludere intervju som et av mine forskningsverktøy var det fortsatt en del etiske spørsmål som måtte vurderes under mitt forskningsarbeid. Disse spørsmålene var for det meste knyttet til min rolle og oppførsel i forhold til at jeg planla å utføre deltakende observasjon under min observasjon av Matsuri og Jinja. Det som jeg identifiserte som det mest kritiske spørsmålet ved dette var hvordan jeg kunne følge passende oppførsel som forsker og deltaker i en religiøs tradisjon og kultur som jeg ikke tilhørte. Det er ikke en selvfølge at en outsider til en kultur er sett på som en velkommen deltaker i religiøse og festivalpraksiser, selv om de er offentlige. Mitt observasjonsarbeid var også ikke begrenset til kun de offentlige festivalene. Som tidligere nevnt besøkte jeg og tok del i religiøse ritualer ved Jinja utenom festivaltider for å få en kontekst for matsuri i forhold til de dagligdagse aktivitetene ved Jinja. Dette førte til en bekymring om det var etisk for meg å delta i religiøse ritualer på denne måten uten å være del av det religiøse samfunnet. Etter en del undersøkelse på nett fant jeg flere kilder som pekte til at somregel sett på akseptabelt at utlendinger tar del i Shinto ritualer, så lenge dette er gjort med respekt og skikkelig etikette. Dette og prosedyren for skikkelig etikette fant jeg blant annet i videoen til «Life Where I'm From» (2018) og i en guide utgitt av den nasjonale japanske turistorganisasjonen (JNTO, u.å.). Jeg passet ekstra nøye på å følge disse veiledningene som for det meste angikk å følge ritualer for hvordan man burde besøke en Jinja og ritualer for hvordan man kan ta del i venereringen ved Jinja. Denne kunnskapen om hva som var forventet oppførsel i disse ritualene etter boken endte også opp med å være nyttig informasjon for å kunne notere og analysere atferden til andre deltagere i Jinja ritualer og Matsuri. Videre var jeg også veldig

forsiktig med å følge enhver instruks som ble gitt til besøkende, enten muntlig eller gjennom skilting. Det virket for meg som om mye av det som ble forstått som akseptert handlet om å vise respekt til en Jinja og dens kami, så på grunn av dette var jeg alltid bevisst over min egen oppførsel i løpet av mitt feltarbeid.

En annen etisk vurdering var at jeg måtte være forsiktig med å vurdere hvilke observasjoner jeg kunne notere meg angående andre mennesker. Ved å bestemme meg for å ikke bruke intervju som et forskningsverktøy gjorde jeg også en beslutning om å ikke involvere noen som deltakere når jeg besøkte festivaler og Jinja. Ettersom jeg ikke ville ha noen informanter eller direkte forskningsdeltakere påvirket dette hvordan jeg forholdte meg til informasjonsplikten og informert samtykke. Dette gjorde til at jeg måtte være svært forsiktig med min datainnsamling for å sikre at jeg ikke oversteg noen etiske retningslinjer.

Forskningen min måtte være fokusert på tid, rom og oppførsel. Jeg måtte begrense min forskning til å være om festivaler, ikke om folk. Hvis jeg ikke fikk informert samtykke måtte være et deltakerløst forskningsprosjekt. Jeg gjorde meg kjent med flere sett med forskningsetiske retningslinjer, spesielt de lovpålagte retningslinjene til NESH (Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap og humaniora), men også til retningslinjene for forskning som var gitt ut av mitt hjemme-universitet UiT og Waseda universitet. Jeg passet nøye på at alle mine aktiviteter ute i felten fulgte disse retningslinjene og at all min forskning kun tok sted i det offentlige rom. De få gangene jeg kommuniserte med andre folk i løpet av mine feltobservasjoner ble dette ikke notert ned eller gjort om til data. Sånn sett var den eneste deltakeren i forskningsprosjektet som jeg samlet data fra meg selv. Jeg hadde også av og til med meg venner til Jinja eller festivaler, enten for å assistere meg eller fordi de ville bli med for å oppleve ritualene. Jeg informerte dem om mitt forskningsprosjekt og jeg fikk deres samtykke i å være en del av forskningsprosjektet. Allikevel ble de for det meste behandlet på samme måte som alle andre mennesker i mine feltobservasjoner og er nevnt kun i den kontekst de var med meg i løpet av mine feltobservasjoner, uten noen personopplysninger eller identifiserende informasjon om dem lagret eller gjort om til data.

### **3.5.3 utfordringer grunnet mine valg**

Den siste typen utfordring jeg møtte var utfordringer som en konsekvens av mine valg av metode, gjennomførsel og tematikk. Den første av disse utfordringene kom som en konsekvens av mitt valg av case-studier. Jeg har allerede gått igjennom begrunnelsen og

fordelene med å ha to case-studier, men det har også noen utfordringer ved seg. Den mest åpenbare av disse utfordringene var at jeg splittet min tid og innsats mellom to festivaler. Om jeg kun hadde valgt ett case studie ville jeg ha hatt muligheten til å bruke mye mer tid og ressurser på å gå i dybden av den festivalen. Dette kunne ført til at jeg ikke måttet ha valgt bort og gjort de prioriteringene som jeg endte opp med å gjøre. I tillegg kunne det å heller ha ett case-studie gjort slik at forskningen min ville vært mer målrettet og ha et klarere fokus. Siste utfordringen relatert til valget av å ha to case-studier er tilknyttet analysen av dem. Selv om valget var gjort for å skape en mer spennende og flersidig analyse gjennom å drive en sammenlignende analyse førte det også til at analysen ble mer komplisert. Ved å ha to case-studier måtte jeg sette dem sammen i en mer helhetlig kontekst, og denne konteksten måtte gi like mye mening for begge festivalene. I tillegg skapte det også en fin balansegang i typen data som samles inn og jeg måtte passe på at forskningsmetoden som ble brukt og dataene som ble samlet var av noenlunde samme type slik at jeg kunne operasjonelt analysere dem.

Valget med å ikke ta i bruk feltintervju grunnet kommunikasjonsbarrieren jeg opplevde hadde ingen tvil store konsekvenser for typen data jeg kunne samle inn. Uten informanter ville jeg gå glipp av en hel del kontekst som jeg kunne fått fra andre deltakere i festivalen. Innsikt fra andre deltakere og arrangører kunne gjort opp for mye av min manglende referanseramme. I tillegg til dette ville synspunkter fra andre deltakere uten tvil kunne ha hjulpet for å besvare mine forskningsspørsmål. Jeg gikk uten tvil glipp av innsikter i hvordan japanere selv og de involvert i Jinja institusjoner opplever matsuri og vurderer spillerommet mellom politikk og matsuri. Utenom den innsikt, kontekst og forståelse som jeg ville gå glipp av ute bruken av intervju var det også muligheter for observasjon som jeg ville gå glipp av. Under et intervju ville jeg ha hatt en bedre mulighet for å observere en deltakers kroppsspråk, miljø og atferd under festivalen. Det ville også åpnet for intervjumaterialet til å være et videre element i en analyse av narrativ og diskurser rundt festivaler. Jeg forstod at dette valget ville føre til alle disse negative konsekvensene og tapte muligheter, så for å gjøre opp for det måtte jeg forsøke å få det meste jeg kunne ut av mine valgte metoder for forskning. Dette ble gjort på forskjellige måter, blant annet ved å gjøre opp for de observasjonene jeg ville mangle ved å utføre flere feltobservasjoner for å forsøke å skape et kontekstuelte rammeverk. Det ble også håndtert ved å istedenfor å forsøke å imitere de data jeg kunne fått via intervju, heller fokusere på de unike innsiktene og dataene jeg kunne få ut av å dedikere all min tid i feltarbeid til aktiv og målbevisst observasjon.



Denne løsningen kom derimot i møte med en annen sentral utfordring for mitt feltarbeid, nemlig min mangel på erfaring i å utføre feltarbeid. Dette forskningsprosjektet ville være min første involvering i et forskningsprosjekt som involverte at jeg selv utførte feltarbeid. Med et økt fokus på å skape brukbar og unik data fra feltobservasjon krevde det at jeg måtte utføre observasjonene på en god og målrettet måte og uten noen tidligere erfaring hadde jeg problemer med hvordan jeg skulle gå frem med å gjøre dette. Dette ble forsøkt løst på to forskjellige måter. For det første leste jeg meg opp på hvordan en kunne målberettiget gjøre feltobservasjoner. Dette ble gjort med hjelp av bøker som «The craft of ritual studies» av Ronald Grimes (2013) og «Social research methods» av Alan Bryman (2012). For det andre utførte jeg prøve-feltobservasjoner ved å besøke andre helligdommer og festivaler enn de jeg forsket på for å få litt mer erfaring. Jeg besøkte også de relevante helligdommene som var vertsteder for mine case-festivaler flere ganger for å kunne sammenligne hvordan praksis og oppførsel endret seg fra det dagligdagse til festivaltider.

#### **3.5.4 Problemer med analyse**

Grunnet mangelen på mange forskjellige typer data endte dette forskningsprosjektet opp med å være svært avhengig av analysen for å kunne få noen brukbare svar på mine forskningsspørsmål og problemstilling. Dette var ikke alltid lett å gjøre og jeg la merke til at min analyse ble ubalansert mellom mine to case-studier grunnet at jeg fant så mye mer relevant materiale om den ene festivalen over den andre. Jeg la og merke til i løpet av analysen at jeg egentlig hadde mye tilgjengelig materiale og midler til å ha kunne ha utført et forskningsprosjekt med en problemstilling mer fokusert på japanske Shinto helligdommer som politiserte steder enn mitt forsøkte fokus på Matsuri festivaler, dette var dessverre en oppdagelse som ble gjort såpass sent at jeg fikk ikke gjort mye med det, men hadde jeg hatt mer tid hadde jeg kanskje revurdert hele fokuset for mitt forskningsprosjekt.

## **4 Teori**

### **4.1 Politikk og Makt**

For å kunne besvare min problemstilling: *Hva slags narrativ kan man finne ved å analysere matsuri festivaler som en politisk arena?* Så måtte jeg a et teoretisk rammeverk for hvordan å analysere matsuri som politiske arenaer. Jeg var som sagt ikke i tvil om at det ville la seg gjøre på en måte, men hvordan å spesifikt finne denne politikken i matsuri og videre hvordan å analysere den er ikke like åpenbart. For å finne denne politikken blir det her først konkretisert hva som menes med «politikk», for å så redegjøre for min definisjon av makt og

hvordan en kan bruke teorier rundt makt til å analysere matsuri som politiske arenaer og hva slags politiske dimensjoner som kan bli funnet frem til ved hjelp av dette analytiske verktøyet.

#### **4.1.1 Politikk**

Så hva menes med politikk og en politisk arena i hensyn til denne oppgaven? Det som blir definert som politisk i denne oppgaven blir gjort ut fra en av to identifikasjonsmetoder. Den første av disse er det som jeg vil kalle den åpenbare eller allmenne definisjonen, der det ikke ligger en dypere analyse bak det politiske begrepet, men heller at det tilsynelatende eksisterer en forhåndsantagelse blant alle parter involvert at tematikken har politikk som en iboende essens. For å forklare mer konkret hva som menes med dette kan man ta for eksempel en sak angående Japanske politiske partier. I et slikt tilfelle blir det ikke anvendt en analyse for å forklare hvorfor denne saken er noe som kan tolkes som politisk. I de tilfeller et tema er allerede forutforstått å være politisk av de som omtaler det, vil ikke en analyse bli sett på som nødvendig for å forklare hvorfor. Dette er noe som i hovedsak er blitt gjort for å spare tid og for å ikke «overforklare» et tema.

Den andre metoden for å forstå noe som politisk er mer kompleks og mer tenkt på for å anvendes som et analytisk verktøy og krever dermed en definisjon og utredning av begrepet politikk. En fullverdig definisjon og kartlegging av politikk som konsept vil være et langt større tema enn hva som kan dekkes i denne oppgaven, men heldigvis finnes det mange definisjoner som har et allerede godt argumentert for seg rammeverk. For denne analysen vil det bli tatt i bruk den definisjonen av politikk som er presentert i Warren (1999). I sin journalartikkel går han i dybden på nøyaktig hva han mener en definisjon av politikk bør ha og hvordan han har kommet frem til hans definisjon, for enkelhets skyld vil det her kun bli gått gjennom hans faktiske definisjon. For Warren er det to attributter som i kombinasjon vil være tilstrekkelige og nødvendige for at noe er politisk.

1. **Konflikt:** Politikk er den delen av sosiale forhold som påvirkes av press til å assosieres for å skape kollektiv handling i nærvær av konflikt over midlene, målene eller domenet til kollektiv handling.
2. **Makt:** Politikk involverer sosiale forhold hvor minst en av aktørene forsøker å løse et problem med makt, eller å endre bakgrunnen til maktrelasjoner i påvente av fremtidige løsninger, der makt kommer fra kontroll over midler til fysisk tvang, levebrød og velferd, eller tolkning av identitet.

Satt i sammen og sagt på en enklere måte vil det si at *politikk er de sosiale forhold som er karakterisert av konflikt over midler, i møte med press til å skape kollektiv handling, der minst en aktør forsøker å sanksjonere avgjørelser med bruk av makt.* (Warren, 1999, s.218)

Dette er fortsatt en relativt komplisert og løs definisjon, men jeg vil gå mer inn på hvordan jeg bruker den i kapittel 5. For nå er det viktig å bemerke at den definisjonen av politikk jeg har tatt meg bruk av fortsatt er avhengig av et begrep som krever videre redegjøring: Makt.

#### **4.1.2 Makt og festivaler**

Warren gir i hans 1999 artikkel en brukbar definisjon av makt som går inn i hans definisjon av politikk. Denne definisjonen er basert på Max Webers kjente definisjon som jeg vil parafraze fra hans artikkel som: sannsynligheten for at en aktør i et sosialt forhold vil klare å få viljen sin på tross av motstand, uavhengig av hva denne sannsynligheten er kommet av (Warren, 1999, s.218). Jeg vil derimot erstatte denne definisjonen av makt med de presentert av Testa i hans journalartikkel fra 2014 der han presenterer teorier av makt som kan anvendes i studiet av festivaler.

Testa (2014) presenterer to maktteorier som jeg vil ta meg bruk av og koble inn i Warrens definisjon av politikk. Den første er basert på teorien om hegemoni utviklet av den Italienske Marxisten Antonio Gramsci. Kort oppsummer er det to hoveddimensjoner i Gramscis formulering av hvordan hegemoni er skapt. Den første er ganske rett frem forståelig som dominasjon av en enhet over en annen. Den andre hvordan den dominante enheten eller gruppen klarer å beholde sin kontroll over den motsigende gruppen. Dette mener Gramsci skjer gjennom at den dominante gruppen sikrer seg det spontane samtykket fra den dominerte gruppen gjennom en planlagt konstruksjon av en politisk og ideologisk konsensus som inkorporerer både den dominante og dominerte gruppen. Kulturelt hegemoni er altså ifølge Gramsci både dominasjonen i seg selv, men også en mer eller mindre planlagt strategi for sosial manipulering iverksatt av den dominante gruppen for å ivareta deres dominans ved bruk av en framstilling og legitimering av den dominante gruppens visjon av verden (Testa, 2014).

Ved å koble denne maktteorien opp til definisjonen av politikk kan konflikten forstås som dominansen den ene gruppen forsøker å tvinge på den andre, mens makten er den sosiale manipuleringen som sikrer den dominante gruppen kontroll over hva den legitimerede visjonen av verden er. Festivaler i denne konteksten er et videre middel i denne kampen mellom to

grupper der de enten blir brukt for å videre påtvinge den enes dominans eller som en måte for den dominerte gruppen å yte motstand. For å kunne bruke denne teorien praktisk i analyse trengs det dermed å identifiseres en dominerende gruppe og en dominert gruppe.

Den andre maktteorien som Testa presenterer som et brukbart middel i festivalforskning er Foucaults. For Foucault er ikke makt noe som er helhetlig definerbart. Heller er makt noe som eksisterer implisitt i alle sosiale forhold. Som Testa skriver: en makttolkning basert på Foucault gir forskeren en bevissthet på at maktforhold i festivaler eksisterer og at å identifisere og tolke disse maktforholdene er kun avhengig av hvor langt forskeren vil klare å gå inn i sine case-studier.

Denne maktteorien kan virke som går imot min definisjon av politikk. Om alle sosiale forhold har en implisitt bruk av makt vil ikke da også alle sosiale forhold være politiske? Om dette er tilfellet vil ikke en slik definisjon av politikk være ubrukelig?

Her vil jeg derimot påpeke at makt er kun brukbart i min definisjon av politikk *om den kan brukes av en aktør til å sanksjonere avgjørelser*. Selv om en Foucaults maktteori sier at makt ligger implisitt i alle sosiale forhold betyr ikke dette at denne makten er lik i alle sosiale forhold, tvert imot vil jeg si at med en slik tolkning er nesten all makt unik og vurderingen om et spesielt maktforhold oppfyller mitt krav om å være politisk må gjøres på en case by case basis.

For å oppsummere vil min analyse av matsuri festivaler sine politiske sider eller som en politisk arena være avhengig av hvilken maktteori jeg tar i bruk under min analyse. Ved å bruke maktteorien basert på Gramsci vil jeg kunne analysere festivaler som et politisk virkemiddel i en større konflikt mellom to grupper. Mens med en analyse basert på Foucault vil jeg kunne analysere festivaler mer som en politisk arena, et spillerom som kan både brukes som en del av makt, men som også kan skape og påvirke nye og uventede maktforhold. Jeg vil vise hvordan jeg analyserte mine casestudie-festivaler på begge disse måtene senere ut i oppgaven.

### **4.1.3 Foucault og makt**

Jeg har vist til at jeg vil bruke en Foucault inspirert teori om makt i min analyse og at for å gjøre dette må jeg gå inn i mine case-studier for å finne de skjulte maktforholdene i disse festivalene. Måten jeg har valgt å gjøre dette på er gjennom analyse, men for å kunne bruke

analyse trengs det en videre forklaring av Foucaults maktteori som jeg tar fra hans 1983 Essay «The Subject and Power».

Her beskriver Foucault at bruk av makt er en måte handlinger kan strukturere mulighetene for andre mulige handlinger. Dette fører til at makt eksisterer i alle forhold der effekten av en handling på en annen er en mulighet. På denne måten er makt noe som eksisterer dypt i den sosiale Nexus og ikke som noe som er påført en part fra en ovenfra og ned struktur. Dette gjør til at et samfunn uten maktstrukturer vil være en abstraksjon. Alle samfunn vil automatisk ha maktrelasjoner, men det betyr ikke nødvendigvis at disse maktrelasjonene er en form for urett. Dette er noe som må analyseres og vurderes som en permanent politisk oppgave i all sosial eksistens (Foucault, 1983).

Foucault gir videre fem punkt som må konkret etableres for å kunne analysere maktforhold.

1. Systemet av differensiering som tillater en å handle på andres handlinger.
2. Typen mål de som handler på andres handlinger er ute etter.
3. Hvilke midler som tillater maktrelasjoner å manifesteres.
4. Hvilke former for institusjonalisering er blitt skapt.
5. I hvilken grad maktforholdet er blitt rasjonalisert.

Jeg vil bruke disse fem punktene i min analyse i kombinasjon med å sjekke om maktrelasjonen er slik at en aktør kan sanksjonere avgjørelser. Ved å analysere de sosiale forhold som ligger til rette i diskurser kan jeg med hjelp av dette teoretiske rammeverket analysere og vurdere om de maktforholdene jeg finner er relevante for min forståelse av matsuri som politiske.

## **4.2 Oppsummering**

Den teorien jeg har lagt frem hvordan jeg har tatt inspirasjon fra Testa (2014) til å anvende maktteorier i festivalforskning. Spesifikt ved hjelp av maktteorier basert på Gramsci og Foucault (1983). Hvordan jeg har operasjonalisert politikk begrepet og jobbet Warrens (1999) definisjon inn i Testas foreslåtte maktteorier og skapt en måte for meg å praktisk «politiser» matsuri. Til slutt har jeg formet dette om til ett analyseverktøy som kan hjelpe med å analysere data, både selvsjakt og annenhånds, i denne oppgaven.

## 5 Analyse

### 5.1 Videre utredning av begreper i Shinto

Noe som kanskje kom frem i introduksjonen og i kapittel 2 er hvor vanskelig det er å skrive om Shinto fra et vestlig referansepunkt for religion. Med vestlig menes her en forståelse av religion som noe som omhandler tro og er basert rundt en eller flere guder. Om en kun hadde gitt en overfladisk beskrivelse av Shinto som en religion uten å belyse disse forskjellene og særtrekkene ved Shinto ville man fått en forståelse av Shinto og Matsuri som ikke stemmer overens med den praktiserte virkeligheten. Dette har mye å si for hvordan forskning og deltakelse i Matsuri kan bli gjort i praksis. For eksempel, om en hadde besøkt en kirke eller moské, deltatt i religiøse ritualer, bønn og feiringer uten å være del av de respektive trossamfunnene og uten å ha informert om ens intensjoner for forskning på forhånd ville det bli sett på, i beste fall, som svært rart, og mer sannsynlig, som ekstremt respektløst. Dette er derimot ikke tilfelle i Shinto. Shinto er en tradisjon som grunnet dens historie og plass i det Japanske samfunn har en unik balanse mellom religiøs og sekulær praksis. Avhengig av hvem man spør og hvordan man analyserer dens historie er Shinto som en institusjon både sett på som eldgammel, men også som relativt ny. Shinto er ikke som de fleste andre religioner eller religiøse tradisjoner, og for å kunne vite grunnen til dette kreves en forståelse for Shinto som går forbi den enkle forklaringen som ofte er gitt i europeiskspråklige oppslagsverk og turistbrosjyrer. Det kreves en historisk kontekstualisering og videre forklaringer for relevante begreper for å få et klarere bilde av hvordan Shinto og matsuri derunder fungerer. I dette delkapittelet vil det bli gjort en videre undersøkelse om, og forklaring av, relevante begreper for å kunne bedre forstå og analysere matsuri festivaler.

#### 5.1.1 Kami

For å kunne analysere matsuri kreves først en dypere forståelse av kami. Kami er tross alt som nevnt i introduksjonen kjernen i Shinto og dermed også en vesentlig del av matsuri, med kun den forståelsen av kami som ble gitt i introduksjonen går man glipp av noen nøkkelinnsikter i hvordan Shinto og matsuri kan tolkes og forstås. Med en dypere forståelse for hva kami er og konteksten de eksisterer i kan man skape et mer holistisk bilde av hvordan Shinto, matsuri, Japansk politikk og kultur henger i sammen.

Som tidligere nevnt er kami et begrep som ikke lar seg lett oversette, og mye av dette har å gjøre med hvor vidt forskjellig ting som blir beskrevet som kami er fra hverandre, både metafysisk sett, men også i de vidt forskjellige kategoriene av ting som er beskrevet som

kami. Alt fra guder, ånder, guddommeliggjorde mennesker, stamfedre, dyr, planter, fjell og overnaturlige krefter er med i den overordnende kategorien kami. Det eneste de alle har til felles, og det som spesifiserer kami, er deres antatte emner til å påvirke menneskeliv (Chart 2020; Cartwright, 2017; Plutschow, 2013).

Gitt dette vide spekteret av kami gir det mening at det finnes flere måter å kategorisere kami på. Yamakage (2006) viser til et tradisjonelt skille mellom *amatsukami*, de himmelske kami, og *kunitsukami*, jordlige kami. Dette viser til et skille mellom to typer kami og deres roller, der den ene gruppen kami eksisterer på et plan av høyere eksistens kalt *takamanoihara*, imens den andre gruppen er nærmere vår materielle verden og er aktive her. Dette skillet mellom Kami langs en hierarkisk dimensjon av «Høye» og «Lave» er kanskje et nyttig startpunkt for å differensiere Kami, men som Plutschow kommenterer (2013), er denne kategoriseringen ikke skapt av et skille som har eksistert siden begynnelsen av Shinto eller tro på Kami, men heller fra et politisk skifte tidlig i Japans historie. Ved den første foreningen av Japan valgte den Japanske keiseren å skille mellom den keiserlige klans forfedres guddommer og andre klaners guddommer ved å plassere deres guddommer, inkludert Amaterasu, over andres og dermed legitimere deres styre (Plutschow, 2013, s.9). Dette er altså en kategorisering som har hatt en stor konsekvens for hvordan visse kami er oppfattet og i praksis skiller på relevansen og dermed de implisitte kreftene til Kami.

Kategoriseringen av *amatsukami* og *kunitsukami* er i denne forstand en nyttig kategorisering, men den må supplementeres for å få et bredere bilde av hva slags typer Kami som eksisterer. Hori Ichirō klassifiserer for eksempel Kami inn i fire forskjellige kategorier: *Ujigami* (Forfaderlige kami), *Hitogami* (Personlige kami) *Hijiri-marebito* (Helgner) og *Goryō* (onde ånder) (Ichirō, 1971, sitert i Plutschow, 2013, s.10; Ichiro, 1974). Plutschow utvikler en videre kategorisering basert på denne i sin bok «Matsuri: The festivals of Japan» (2013) som er bedre egnet for å vurdere kami via et fokus på Matsuri. I dette nyere systemet skaper han seks forskjellige kategorier av Kami. Disse kategoriene er ikke gjensidig utelukkende, men de er likevel nyttige for å gi en forståelse av Kami og noe av det mangfoldet som eksisterer innenfor begrepet. Disse kategoriene er som følger:

1. Natur kami

Dette er kanskje den eldste formen av Kami. Japanere ser ut til å ha tilbudt eller venerert kami basert på natur før de venererte sine forfedre eller synkroniserte forfedre kami med natur kami. Eksempel på slike kami vil være kami av fjell, vann (i alle dets former, som sjø, elv,

regn, osv.), himmelske objekter, vær og kami basert på agrikultur. Noen av disse natur kami vil også kunne beskrives som typer Genius Loci, altså guder av landet og geografiske områder (Plutschow, 2013, s.11).

## 2. Forfaderlige kami

Dette er de Kami som er utpekt som mytologiske forfedre av Japanske klaner. Mange Natur Kami er også blitt regnet som forfaderlige kami. I prosessen fra å være regnet som natur kami over til å bli forfaderlige kami ble de personifiserte gjennom deres tilknytning og identifisering med klaners prester og på denne måten ble de om til mer personlige kami, definert av Ichirō som Hitogami. Et godt eksempel på dette er solgudinnen Amaterasu, som gjennom hennes identifisering med den keiserlige klan gikk fra å være en solgud, en type natur kami, til en forfaderlig kami (Plutschow, 2013, s.13)

## 3. Viktige historiske figurer

Under kategorien Hitogami som definert av Ichirō finner man også historiske figurer som gjennom deres status som forfedre er blitt guddommeliggjorde og venerert som kami. Videre identifiserer også Plutschow et mangfold av historiske figurer som i ettertid er blitt venerert som kami ved Jinja eller som blir venerert via matsuri. Det alle disse har til felles er at de er historiske figurer, mennesker, som har satt sine spor på Japansk historie og kultur. (Plutschow, 2013)

## 4. Dyre kami

Dette er de Kami som opptrer som dyr. Noen ganger skjer dette gjennom ellers antropomorfe Kami som har evnen å gjøre seg om til dyr, men det finnes også flere rent dyrelignende animistiske Kami. Et godt eksempel på dette er *Yato-no-kami* som er nevnt i en myte fra *Hitachi no kuni fudoki*. I denne myten opptrø *Yato-no-kami* som slanger som hindret folk fra å drive gårdsbruk før en mann ved navn Yahazu no uji no Matachi gravde en fure som skilte åkerne fra fjellet og sa at fjellet var fra nå kami sitt land, mens åkeren menneskenes. Han lovte at han ville bli en prest for kami og tilby dem venerasjon for alltid, men i gjengjeld måtte de slutte å forbanne han (Plutschow, 2013; Mikiharu, 2000). Denne historien er relevant fordi *Yato-no-kami* er og et godt eksempel for den kommende kategorien syndebukk kami.

## 5. Hevngjerrige kami

Ekvivalent med Ichiros kategori *Goryō*, også kalt *onryō*, er de onde kami som er blitt venerert av Japanese gjennom historien. Eksistensen av denne typen kami viser til den etiske



ambivilensen som finnes innen kategorien kami. Det er ingen garanti innenfor Shinto at Kam nødvendigvis er gode. De kan være gode eller onde, gunstige eller destruktive. Dette kommer ofte an på hvordan de er behandlet av det menneskelige samfunnet rundt dem eller hvordan de var behandlet. Somoftest har disse kami en menneskelig opprinnelse, ofte historisk viktige personer, som har dødd en urettferdig, tidlig eller unaturlig død. Veldig mange politiske ofre har blitt venerert som kami etter deres død. I tillegg har denne typen kam i og historisk sett fått skylden for mange naturlige og menneskelige katastrofer, som for eksempel jordskjelv, hungersnød, flod, krig og andre samfunnsendringer, noe som og er relevant for den siste kategorien for sydebukk kami. (Plutschow, 2013).

## 6. Sydebukk kami

Som nevnt er mange Hevngjerrige kami, eller *goryō/onryō* kami, også kami som får skylden for katastrofer. I disse tilfellene blir de venerert i et forsøk på å stoppe eller forhindre disse katastrofene. Igjennom denne venerasjonen kan sydebukk kami forsones og når de er forlikt med det menneskelige samfunnet rundt dem kan de bli stolt på til å ta på seg en rolle eller gjøre ting i liket med andre typer kami, som for eksempel å bli brukt som orakler for spådom eller spurt om å beskytte menneskelige interesser (Plutschow, 2013).

Når alle disse kategoriene av kami, deres forskjeller og likheter, er vurdert sammen belyser de visse realiteter angående kami som er nyttige for å kunne forstå dem innenfor konteksten av matsuri.

For det første er kami mangfoldige og mangeartede, men de er ikke universale. De virker kanskje nærmest animistiske på måten alt fra natur til mennesker og guddommer kan være kami, men det er klart at man ikke kan vurdere hva som helst en kami. Kami ser ut til å komme til gjennom en slags verdiskapningsprosess mellom samfunn i Japan der det er hva som betyr noe og har en markant påvirkning på menneskers liv som blir vurdert som Kami. Det er ikke tilfeldig at gjennom Plutschow (2013) sin kategorisering ser vi en utvikling i hvordan kami blir til. Der de først er nærmest animistiske med et fokus på natur og naturfenomen, noe som ville vært svært viktig for folk i tidlige Japanske samfunn, videre går man over til forfaderlige kami, ofte blir det som var natur kami over til forferdelige kami, for eksempel har man en kami ved navn *Ōmononushi* som ikke bare er kami til Miwa fjellet i Nara regionen i Japan, men også forfader kami til *Ōmiwa*-klanen i antikkens Japan (Nathan, 2021; Plutschow, 2013). Det virker klart her at *Ōmononushi* er en kami som har hatt en klar tilknytning til et samfunns stedsidentitet. Et tidligere Japansk samfunn kom fra et sted ved et

fjell, dette fjellet var klart viktig nok for dem at fjellet ble vurdert til å ha en kami og denne kami er vurdert som stamfaren til den viktige lokale klanen. Videre blir kami mer antropomorfe etter hvert som de blir presentert av menneskelige prester og sjamaner. Etter hvert blir viktige personer, ofte mytiske skikkelser, vurdert som kami og i noen tilfeller blir de vurdert til å være ondsinnede grunnet deres omstendigheter og blir sådan behandlet annerledes av samfunnet som anser dem som kami. Man ser gjennom denne prosessen vist i disse kategoriene hvordan kami blir formet gjennom mennesker og samfunn. Kami er ikke hva som helst, de er et konsept skapt av mennesker og på grunn av dette er kami, deres natur og hvordan de blir behandlet noe som formes av myriaden av de omstendigheter som omringer et samfunn, om det så skulle være katastrofer, politiske hendelser, kulturelle hendelser eller annet.

For det andre viser disse kategoriene at kami sin natur er ambivalent og har potensiale for endring. De er verken naturlig gode eller onde. Ofte vil forholdet mellom kami og mennesker ha mye å si på hvordan kami blir vurdert til å påvirke mennesker. Kami kan på samme måte bli både takket og beskyldt for de hendelser som påvirker mennesker og ofte vil forholdet mellom mennesker og kami bli brukt som en forklaring for disse hendelsene. Om folk ikke har vært gode nok på å venerere dem vil de bli ondsinnede eller hevngjerrige og forårsake katastrofer og sosial uro (Plutschow, 2013). Alle kami har et potensiale til å påvirke mennesker negativt om de ikke skulle bli behandlet godt nok og det finnes ingen komplett ondskapfulle kami, til og med de kami som er sagt til å forårsake pest kan bli tilbudt for å forhindre sykdom (Plutschow, 2013). På denne måten har kami historisk sett vært en refleksjon for de viktigste hendelsene som har formet samfunn i Japan. På samme måte som kami kan bli skapt, formet og vurdert basert på historiske omgivelser og politiske hendelser vil og deres natur bli vurdert på et grunnlag av viktige hendelser. Om dårlige ting skjer, er det et tegn på at kami er misfornøyde og man kan rette på dette med å gjøre de fornøyde igjen. Prosessen med å takke eller godtgjøre kami er noe som skjer ritualistisk, og matsuri vil ofte ha som sin funksjon å være en slik form for ritualistisk venerasjon.

Den siste viktige innsikten man kan få fra denne kategoriseringen er at kami og mennesker er ikke komplett separate kategorier. Det virker klart at mennesker har potensiale til å bli kami på mange måter og at dette ikke kun er gjort fra en ren religiøs vurdering. Politikk og kultur har åpenbart en stor innvirkning på hvilke mennesker som ender opp med å bli venerert som kami. Videre kan kategorien kami bli brukt som et politisk verktøy. Politiske rivaler kan etter

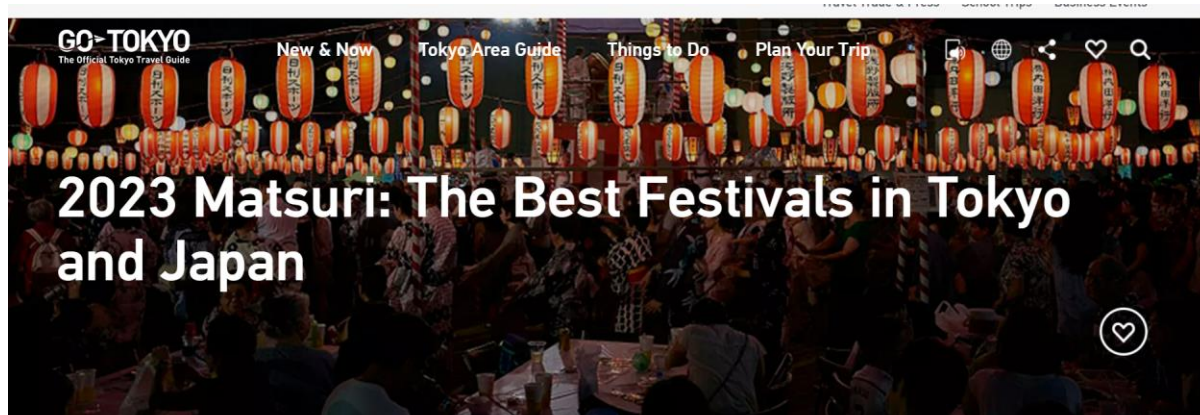
deres død bli venerert som kami for å legitimere ens styre eller en viktig person fra ens klan kan bli om til en mektig kami og vokter nå over klanen.

### 5.1.2 Matsuri

Med begrepet kami mer utforsket kan man lettere prøve å forstå hva matsuri er, så hva er matsuri? Matsuri har som sagt sin opprinnelse som et begrep fra Shinto og er også brukt som det generelle begrepet for de sentrale ritualene og seremoniene i Shinto, som David Chart skriver er hva man gjør i Shinto er viktigere enn hva man tror, og Matsuri er det man gjør (Chart, 2020, s.18). Allikevel blir begrepet brukt utenfor disse rammene også for festivaler som ikke er koblet til Shinto.

Det er overraskende vanskelig å klart si nøyaktig hva matsuri er fordi forskjellige aktører ser ut til å bruke begrepet på forskjellige måter for forskjellige ting. Jeg vil derfor videre kategorisere Matsuri begrepet inn i fire forskjellige bruksområder for å så klargjøre nøyaktig hvordan jeg bruker begrepet og hvorfor jeg har kategorisert på denne måten.

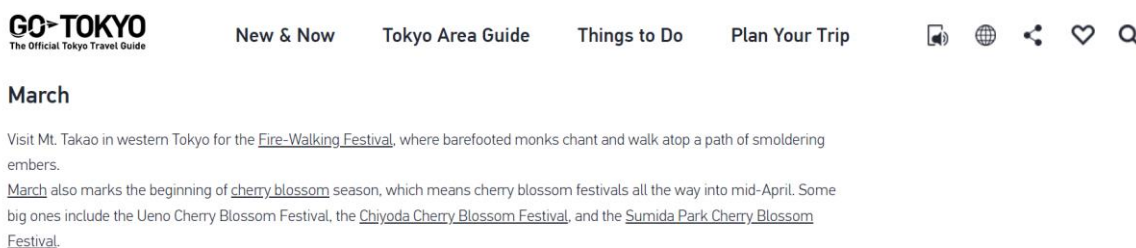
Den første bruken av begrepet er som et generelt begrep for festivaler. Matsuri er nå til dags brukt som et begrep for flere forskjellige typer festivaler og mange av disse er ikke knyttet til Shinto, for eksempel finnes det sesongfestivaler som «sakura festival» (桜まつり) og «høstfestival» (もみじ祭り), «skolefestivaler» (学園祭) og i nyere tid har også lokale kjøpesenter eller handlegater begynt å holde «festivaler» ved forskjellige anledninger, som «høstsmaksfestival» (秋の味覚祭り) (Koga. Y, personlig kommunikasjon, 28. September 2023). Dette vil være som å bruke begrepet «matsuri» som en nesten direkte oversetting av det norske ordet «festival». Dette er for så vidt ikke uriktig og som sagt en vanlig bruk av begrepet, både av Japanere selv, og av engelskspråklige sider på nett som er laget for turister som skal besøke Japan. Se for eksempel figur 1. og figur 2. der Go Tokyo (2023), en online reiseguide til Tokyo, omtaler tre festivaler holdt i mars, to sesongs «Sakura festivaler» og en festival holdt ved det buddhistiske templet Takao-san Yakuo-in, som Matsuri.



Updated: September 19, 2023

Japan is a country of festivals. Known as matsuri (祭り) in Japanese, these events celebrate or commemorate the changing of the seasons, historical events, and traditional culture, and pretty much every city, town and neighborhood has their own, many of them going back hundreds of years or more. Attending or taking part in a matsuri is a wonderful part of any trip to Tokyo.

Figur 1 – (Go Tokyo, 2023)



Figur 2 – (Go Tokyo, 2023)

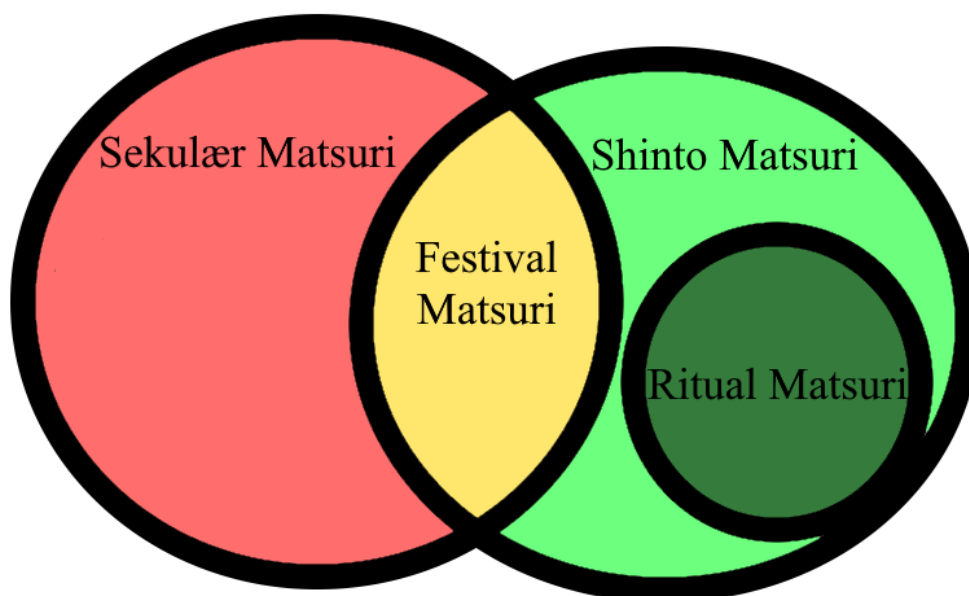
Denne bruken av ordet av matsuri er hva jeg vil kalle «sekulær matsuri». På tross av min bruk av «sekulær» her vil det ikke si at dette matsuri begrepet ikke kan brukes til å beskrive Shinto-relaterte festivaler, men heller at *sekulær matsuri* ikke har som et krav at festivalen er tilknyttet Shinto og heller betyr at det er snakk om kulturelt japanske festivaler.

Den andre bruken av matsuri som jeg vil skille er matsuri som en fellesbetegnelse for alle ritualer som holdes ved Jinja for å hedre Kami. Dette er nærme hvordan Chart i sin 2020 bok forklarer Matsuri, Matsuri er i essens hva enn som er gjort for å hedre kami. Etter denne

definisjonen må Matsuri være noe som tar sted ved eller er organisert av en Jinja, dette er det jeg vil kalle «Shinto Matsuri».

De to neste brukene av matsuri begrepet er underkategorier av det jeg identifiserte som Shinto Matsuri. Breen & Teeuwen (2010) identifiserer matsuri som en av de tre kategoriene av ritualer som Shinto helligdommer utfører. Jeg har videre kategorisert de på en lignende måte som den kjente Japanske folkloristen Yanagita Kunio (1969) sitert i Breen & Teeuwen (2010, s.100), der han skiller mellom to typer matsuri holdt ved Jinja. Den ene er «hellige ritualer» og den andre er «offentlige og festlige hendelser», for klarhets skyld vil jeg kalle denne første kategorien «Ritual matsuri» og den andre «Festival matsuri». Hovedforskjellen mellom disse to er tilstedeværelsen av ikke-deltagende tilskuere, der ritual matsuri ikke har dem i motsetning til festival matsuri. I tillegg er ritual matsuri kun utført av lærde spesialister innenfor de hellige området til en Jinja og somoftest på nattetid, mens festival matsuri tar sted på mer offentlige områder, ofte på dagtid og med tilstedeværelsen av tilskuere som ikke har en tilknytning til den rituelle opptreden (Breen & Teeuwen, 2010, s.100). Enklere sagt kan det sies at festival matsuri er offentlige festivaler, mens ritual matsuri er lukkede riter.

Kort oppsummert er dette fire forskjellige måter jeg har identifisert at begrepet matsuri blir brukt på og har videre kategorisert de for klarhets skyld. Se figur 3 for et venndiagram som visuelt viser forholdet mellom de fire kategoriene som er blitt identifisert. Min forskning er fokusert på to festivaler som faller innenfor kategorien festival matsuri og når jeg videre bruker begrepet matsuri alene må det forstås som å eksistere innenfor de begrepsrammene jeg har satt for kategorien festival matsuri hvis ikke annet er spesifisert.



Figur 3 – De fire kategoriserte brukene av begrepet matsuri og forholdet mellom dem.

### 5.1.2.1 Dimensjoner til Matsuri

Nå som jeg har oppklart de forskjellige brukene av begrepet Matsuri og hva jeg referer til med min bruk av begrepet matsuri vil jeg videre utbrede noen dimensjoner jeg vil argumentere må være til stede for å passe inn i min kategori som festival matsuri.

#### 1. Matsuri er tilknyttet Shinto

Som jeg beskrev i begrepsforskjellene er de matsuri festivaler som jeg er interessert i å forske på de som spesielt er tilknyttet Shinto. Den letteste metoden for å skille ikke religiøse matsuri fra Shinto matsuri er ved å sjekke om en Jinja har vært med på å organisere matsuri festivalen, om dette ikke er tilfelle er ikke matsuri festivalen i kategorien Shinto matsuri.

#### 2. Matsuri er lokale

Dette er et av de viktigste aspektene ved Shinto matsuri. De er alltid tilknyttet og holdt av en Jinja, og Jinja er lokalt fastlåste geografiske enheter ofte med en sterk kulturell tilknytning til deres umiddelbare lokale område (Ashkenazi, 1993; Chart, 2020).

#### 3. Matsuri er tidfestet

Matsuri skjer på en forutsigbar tidslinje der de er enten feriert hvert år på spesifikke datoer eller skjer rullende som jubileum med flere år imellom. Det finnes Matsuri ritualer som er irregulære, men disse er enten holdt for individer eller de lokale innbyggerne rundt en

Jinja, kalt *Ujiko* (氏子), og mangler dessuten ofte den festlige dimensjonen som jeg går inn på i punkt fem (Chart, 2020). Dermed ville jeg puttet disse irregulære Matsuri ritualene under kategorien ritual matsuri.

#### 4. Matsuri er åpne

Matsuri festivaler er kanskje religiøse, men på grunn av den liberale synkroniseringen av Japanske religiøse tradisjoner, den generelle mangelen på shintoistisk religiøs identitet blant den Japanske befolkningen og den intellektuelle tradisjonen av å tenke på Shinto som noe «ikke-religiøst» er ikke Matsuri lukkede for de som er utenfor religionen.

Offentlig deltagelse i matsuri er faktisk såpass åpen at turistenes deltagelse i det som egentlig er en form for religiøse ritualer er blitt et vanlig fenomen og flere større Japanske matsuri markedsfører seg til utenlandske turister som ikke er forventet å ha en forståelse for de religiøse elementene i Matsuri (Ashkenazi, 1993; Jimura, 2021). Når matsuri ikke er åpne er de ikke lenger i kategorien festival matsuri, men heller i ritual matsuri.

#### 5. Matsuri er festlige

Den siste dimensjonen som definerer matsuri er den «festlige stemningen». Som Falassi (1987) skriver er festlig stemning og festlig oppførsel noe som har blitt studert på i festivalforskning i lang tid og er den kvaliteten som skiller hva som er normal oppførsel utenom festivaler fra den oppførselen som pågår under festivaler. Nøyaktig hva denne festlige oppførselen innebærer er ikke viktig, det som skiller den ut er at under festivaler er folks oppførsel blir endret på en av fire måter:

- De gjør ting de vanligvis ikke gjør. (Overtredelse)
- De gjør ikke ting de vanligvis gjør. (Abstinens)
- De tar del i ekstrem oppførsel som vanligvis er regulert. (Intensivering)
- De snur om på mønstre fra det sosiale dagliglivet. (Reversering)

Denne dimensjonen er en nødvendig betingelse for alle festivaler. Om en slik festlig stemning mangler vil matsuri gå under kategorien ritual matsuri.

Dette er de dimensjonene jeg har identifisert i Matsuri som må være til stede for å passe inn i min kategorisering og det vil senere i løpet av min analyse vise seg at dette er tilfellet for mine case-studier.

### 5.1.3 Jinja og Shinto helligdommer

Jinja er det siste begrepet som må gis en solid definisjon før jeg kan gå videre med en analyse. Det er kanskje blitt latt merke til at jeg hittil i denne oppgaven har brukt ordet Jinja som synonymt med Shinto helligdommer og at navnet av flere Shinto helligdommer som så langt har ordet Jinja som del av sitt navn. Det å bruke ordet Jinja som et generelt begrep for alle Shinto helligdommer er ikke en uvanlig praksis og blir gjort av for eksempel Chart i hans 2020 bok «An introduction to Shinto». Det blir også implisitt gjort av den tidligere nevnte assosiasjonen for Shinto helligdommer som har som sitt navn Jinja Honcho, direkte oversatt som Jinja «hovedkontor». Jinja er et ord som kan bli brukt synonymt med Shinto helligdommer, men det er ikke det eneste ordet som blir brukt for Shinto helligdommer. I kapittel 2 ble det nevnt hvordan Jinja ble delt opp i et hierarkisk system, denne hierarkiske kategoriseringen av Jinja er noe som også blir reflektert i de forskjellige ordene som er brukt for forskjellige Jinja. Det finnes to andre vanlig brukte ord for Shinto helligdommer, *Taisha* (大社) og *Jingu* (神宮).

Taisha betyr bokstavelig talt «stor helligdom» og blir brukt for noen av de største og viktigste helligdommene i Shinto. Helligdommer som er kalt Taisha var ofte nasjonalt viktige og fungerte historisk sett som regionale sentre for store nettverk av troende med affilierte helligdommer (Robert, 2020). Noen eksempel på helligdommer som blir omtalt med begrepet Taisha er Izumo Taisha, en av de eldste og viktigste helligdommene i Japan, dedikert til en kami ved navn *Ōkuninushi*, og Sumiyoshi Taisha som er den sentrale helligdommen som venererer de tre sjøguddommene som er omtalt som *Sumiyoshi sanjin: Sokotsutsuno-o no Mikoto, Nakatsutsuno-o no Mikoto og Uwatsutsuno-o no Mikoto* (Robert, 2020; Sumiyoshi-Taisha, u.å.).

Jingu, noen ganger forkortet til kun *Gu* (宮), er den siste vanlige kategoriseringen av helligdommer og betyr «godommelig palass». Jingu er ordet som blir brukt for Shinto helligdommer med en spesiell tilknytning til den japanske keiserlige familien (Robert, 2020). Eksempler på denne typen helligdom vil være de tidligere nevnte Ise Jingu, som er den viktigste helligdommen i Shinto og huser Amaterasu og Meiji Jingu som er dedikert til keiser Meiji og hans keiserinne, Shoken (Robert, 2020).

Foruten om disse tre vanligste ordene for forskjellige helligdommer finnes det også mindre brukte begreper, *Sha* (社) er en forkortelse for Jinja og brukt for mindre helligdommer,



*Ujigami* (氏神) er et begrep som er brukt for helligdommer som er dedikert til kami som beskytter eller er forfader kami til en familie eller klan, *Morisha* (森社) er et begrep brukt for helligdommer som befinner seg i eller i nærheten av skoger i Japan og *Hokora* (祠) er små helligdommer som man kan finne ute i naturen eller langsmed gater og gatehjørner. Det viktigste å skjønne er at dette bare er videre underkategoriseringer av Jinja og at man kan generelt omtale alle disse, inkluder Taisha og Jingu, som Jinja (Robert, 2020).

### 5.1.3.1 Jinja arkitektur

Med tanke på at det finnes andre typer helligdommer, komplekser og templer i Japan som ikke er tilknyttet Shinto, kan det være lurt å ha en oversikt over hva som spesifikt kjennetegner en Shinto Jinja arkitekturellt sett. For på tross av at det finnes så mange forskjellige typer av Jinja og at disse kan variere vilt i størrelse, lokasjon, arkitektur og sammensetning, så finnes det visse arkitektoniske kjennetrekke som vil la en kjenne igjen og separere Shinto Jinja fra buddhisttempler og andre typer bygninger. Derfor vil jeg her kort gå gjennom noen av disse viktigste kjennetrekke.

Torii er åpne portaler av varierende størrelser som en finner ved grensen av Jinja og markerer skillet mellom den vanlige verden til den sakrale verden til kami (Life Where I'm From, 2018). De kommer i forskjellige former, men består i sin grunnform av to vertikale stolper på hver sin side og en eller to horisontale stolper som kobler dem på toppen. For en visuell referanse se figur 4, mitt bilde av den kjente torii porten ved *Itsukushima Jinja* og figur 5, mitt bilde av torii porten utenfor *Kanayama jinja*.



Figur 4 – Itsukushima Jinja Torii



Figur 5 – Kanayama Jinja Torii

Torii er kanskje det mest utbredte symbolet for Shinto og den letteste kjennetegnet for å skille om en bygning er en Jinja eller noe annet. Svært få Jinja vill ikke ha en torii og et stilisert symbol av en torii er ofte brukt som et symbol for Shinto generelt, ta for eksempel unikoden U+26E9 som vises som: 卍 (Chart, 2020).

En annen ting som er til felles for alle Jinja er hovedbygningen, kalt *honden* på Japansk, som er ment for å huse kami. Dette er sett på som det helligste stedet ved en Jinja og vanlige mennesker får nesten aldri tilgang til dette bygget. Til og med Shinto prester går kun inn i dette bygget ved sjeldne anledninger. Dørene til dette bygget er nærmest alltid lukket og ved flere Jinja er det ikke engang mulig å se fordi det er gjemt i et annet bygg eller gjemt bak bønnehallen (Chart, 2020).

Bønnehallen, eller *haiden* på japansk, er bygget som har rommet der mesteparten av seremonier og ritualer ved en Jinja tar sted. Legfolk får vanligvis kun tilgang til dette rommet når de tar del i en seremoni, men de ansatte ved en Jinja kan ofte være innom for å vaske rommet eller klargjøre det for seremonier. Inne i dette rommet kan man ofte finne symbolske objekter. Blant annet finner man ofte et stort metallspeil foran dørene som leder videre til der *honden* er. Speil er et symbol som man ofte finner i Shinto og i noen tilfeller vil kami være huset i speil, men om dette er tilfellet vil speilet ligge skjult inne i *honden*. Foran dette

metallspeilet vil det ofte finnes lange og tynne bord som er brukt for å sette ut offer til kami på. En annen ting som man ofte ser utenfor *haiden* vil være to steinstatuer av dyr som er kalt *koma inu*, som har som sin oppgave å beskytte Jinja fra ondskap (Chart, 2020).

Et annet kjennetegn ved Jinja er at de har et landområde som dekker mye mer enn kun bygningene til Jinja og at innen dette området vil det ofte finnes skog eller trær ved navn *chinju no mori* som regnes som hellig skog. Hvor mye skog og trær det er snakk om er veldig varierende, men Jinja helt uten trær er svært sjeldent. Ved inngangen av Jinja vil man også finne en vannfontene, ofte beskyttet under et tak, med flere øser som er ment for å brukes i et rensings-rituale man tar del i før man går videre inn på området (Chart, 2020).

Ett siste objekt som er et kjennetegn ved Jinja som jeg vil nevne er *shimenawa*, som er tau laget av strå med hvite papirbiter festet i dem. *Shimenawa* vil man finne rundt alle de steder som er vurdert som hellige innenfor Shinto. De, i likhet med torii, markerer skillet mellom de hellige områdene der kami hører til og resten av verden (kankou-shimane, u.å.).

## 5.2 Feltobservasjoner

Med denne spesifiseringen, forklaringen og kategoriseringen av de konseptene og begrepene som er relevant for min analyse ute av veien kan jeg endelig gå gjennom hvilke observasjoner jeg hadde under mine feltobservasjoner og hvordan jeg puttet dem inn i en større analytisk kontekst etterpå. I dette delkapittelet vil jeg først gå gjennom noen av mine feltobservasjoner først for Mitama matsuri ved Yasukuni Jinja, deretter Kanamara matsuri ved Kanayama Jinja, for å så etterpå putte dem inn i en bredere analytisk kontekst deretter.

### 5.2.1 Yasukuni jinja

Som nevnt i kapittel 3 så utførte jeg observasjoner ved begge vertsløkasjonene for mine case-studie festivaler. Dette ble som sagt gjort for å få et bedre inntrykk av hvordan festivalene var forskjellige fra hverdagen, men også for å observere generelt hvordan stedene de var holdt ved, altså Jinja, fysisk endret seg under festivaler. Det første av de to stedene jeg besøkte i denne konteksten var Yasukuni Jinja. Før jeg går inn på mine observasjoner der vil jeg forklare litt om mine forhåndsforventninger og forberedninger før mitt første besøk ved Yasukuni.

### 5.2.1.1 Observasjoner og forberedninger gjort før feltarbeid

Jeg var, som sagt i kapittel 3, veldig klar over min egen status som outsider før jeg utførte mitt feltarbeid. Jeg hadde lyst til å ta del i de hverdagslige ritualene som privatpersoner utførte ved Jinja, så vel som de festlige ritualene under matsuri. For å kunne gjøre dette passet jeg ekstra godt på å informere meg selv om og følge den etiketten som var forventet ved Jinja besøk. Denne etiketten er kanskje noe som Japanere er kulturrellt oppvokst med, men jeg var avhengig av guider for å kunne lære meg og forstå denne etiketten. Jeg benyttet meg i hovedsak av den informasjonen som Chart oppgir i sin bok 2020 bok «An introduction to Shinto» og som han oppgir i videoen «Japan: Where Gods Aren't Gods and Worshipers Aren't Religious (Shinto Explained)» fra youtube kanalen «Life Where I'm From». Ut ifra denne informasjonen utviklet jeg meg en nøye guide for hvordan jeg burde oppføre meg ved Jinja, som jeg kort vil gjengi her.

- Stopp og bukk hver gang du går forbi en eller en samling av torii.
  - Snu deg alltid mot Jinja når du bukker på denne måten.
- Om rensesfontenene er fungerende gjør alltid rensingsritualet på følgende måte før du går videre inn på området:
  - Ta først øsen i høyre hånd, fyll den opp med vann kun en gang.
  - Bruk deretter litt vann fra øsen til å skylle over venstre hånd.
  - Ta deretter øsen i venstre hånd og skyll over høyre hånd.
  - Ta øsen tilbake i høyre hånd og hell ut litt i venstre hånd, bruk dette vannet til å skylle munnen/leppene.
  - Skyll deretter venstre hånd på nytt.
  - La siste biten av vann renne ut av og over øsen før du til slutt legger øsen tilbake.
- Hold deg til en side når du går inne på området til Jinja. Ikke gå i midten. (Midten av veien er reservert for kami)
  - Om du må krysse midten av veien, stopp og gjør ett lite bukk før du krysser.
- Om du vil gi et offer til kami utfør ritualet på følgende måte.
  - Gå opp til offerboksen, om det er en bjelle der ring i den.
  - Kast myntene som du ofrer i offerboksen.
  - Bukk dypt to ganger
  - Klapp høyt to ganger, be deretter inni deg til kami
  - Bukk dypt en gang

- Ikke snu ryggen til kami når du går vekk fra offerboksen.
- Om det finnes skilt inne i Jinja området pass på å følge hva de sier.

Som en kanskje legger merke til her er det en ganske involvert prosess av ritualer som er involvert i et vanlig besøk hos en Jinja. Dette passet overens med en videre observasjon som jeg gjorde av hvordan Japan var generelt, nemlig at Japan og Japanere har en hel mengde med uskrevne normer og regler som en er forventet å følge.

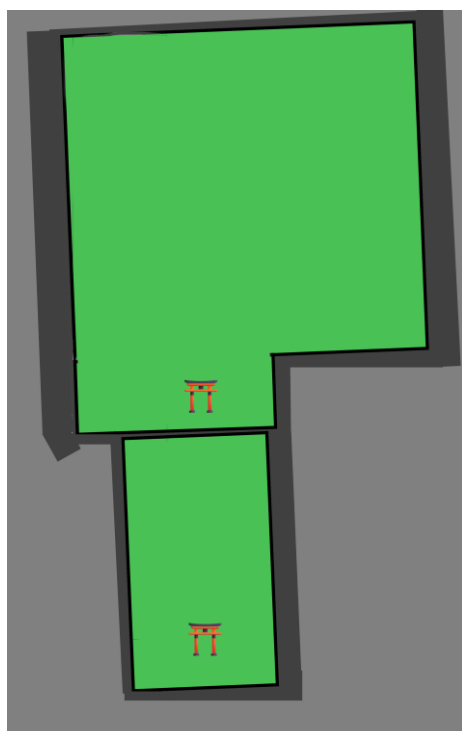
Japan er kanskje ikke unik med å ha mange forskjellige uskrevne normer i samfunnet, men det som virket heller unikt for meg var hvor spesifikke disse normene var. Dette er det Lisa Fjeldstad og ser ut til å identifisere i sin masteroppgave som *Joshiki*, oversatt som «sunn fornuft» (Fjeldstad, 2016). Hun identifiserer *Joshiki* som en del av en videre Japansk kosmologi, men som i hovedsak er forstått av Japanere selv som navnet på hva den forventede oppførselen er i Japan. Selv om jeg ikke var klar over dette begrepet mens jeg var i Japan var det ingen tvil noe som ikke bare jeg, men alle mine utenlandske venner i Japan, la merke til. Denne forventingen for «riktig» oppførsel var derimot ikke noe som var likt for alle.

Mens jeg var i Japan ble jeg fort klar over et sosialt fenomen som ble referert til av meg og mine venner som «Gaijin kortet». *Gaijin* er bare det japanske ordet for en utlending eller ikke japaner. Gaijin kortet derimot var et mer komplekst sosialt fenomen. På grunn av at Japan hadde dette spesifikke systemet av *Joshiki* som var såpass integrert i den japanske kulturen virket det ikke som at de som kom utenfra denne kulturen var forventet å kjenne til og følge disse reglene i samme grad. Dette lot meg og mesteparten av mine venner i Japan slippe unna med oppførsel som ellers ville blitt sett sterkt ned på, med den begrunnelsen at vi ikke visste noe bedre. Det å være bevisst over denne rollen vi hadde blitt satt i av det japanske samfunnet ga oss dermed det vi kalte gaijin kortet, som da bare var muligheten for å oppføre oss på en måte som ellers ikke ville vært sosialt akseptabel i det japanske samfunnet. Når vi bevisst tok oss bruk av denne muligheten ble det sagt at vi «spilte gaijin kortet». Jeg og mine venner var ikke de første til å komme med denne observasjonen og nomenklaturen var heller ikke noe nytt. «Gaijin kortet» ser ut til å lenge ha vært et kallenavn for ID kortet som utlendinger i Japan var nødt til å registrere seg for og bære med seg, mens vår bruk av begrepet ser ut til å ha eksistert fra i hvert fall før 2009 (AK, 2008; little\_gaijin, 2009). Dette er dermed en identifisert sosial relasjon som er såpass kjent at den har en standardisert begrepsbruk tilknyttet seg.

På grunn av at jeg som forsker hadde tilgang til dette Gaijin kortet var jeg klar over at jeg ville muligens ha sluppet unna med oppførsel i løpet av mitt feltarbeid som en Japaner ikke ville ha sluppet like lett unna med. Dette kan kanskje ha ført til at min veldig bevisste oppførsel og overholdelse av skikkelig Jinja etikett kanskje virket mer merkelig enn naturlig, ettersom jeg synlig var en *gaijin* som ikke ellers virket å kunne *joshiki* eller forstå japansk. Jeg la nemlig til under mine feltobservasjoner at når jeg var på besøk ved Jinja så var ikke engang mange Japanere like nøye på å følge fast Jinja etikette.

#### **5.2.1.2 Observasjoner gjort ved Yasukuni**

Det er derimot viktig å peke på at jeg observerte en ulik overholdelse av Jinja etikette som kanskje tilsvarte forskjellige formål for besøk av Jinja. Dette var spesielt tilfelle ved store Jinja som Yasukuni. For å videre forklare dette tror jeg det er lurt å gi en liten beskrivelse av den fysiske lokasjonen og noen av de geografiske elementene til Yasukuni. Yasukuni ligger midt i Tokyo, rett nordvest for det keiserlige palasset og har et avlangt landområde som måler flere hundre meter fra ende til ende. Dette landområdet er på alle sider innrammet av veier og gater som er ellers lik de man kan finne hvor som helst ellers i Tokyo. Jinja området er og delt i to av en liten bilvei som går tvers gjennom området, som fører til at området blir bestående av to distinkte rektangulære former, en mindre mer avlang form og en større mer firkantet form. Ved inngangen av hver av disse rektangulære områdene var det plassert hver sin torii portal og den første av disse, helt ved kortsiden, var en enorm portal lagd av metall som strekte seg over hele den enorme inngangen. For en visuell representasjon av Yasukuni Jinja sitt landområde se Figur 6 og for et bilde av den første store torii portalen ved inngangen av Yasukuni se Figur 7.



Figur 6 – Utformingen til Yasukuni Jinja



Figur 7 – Den første og største torii portalen ved Yasukuni Jinja

Det mindre avlange området virket ikke å ha noe særlig med bygninger som var tilknyttet ritualefunksjonene til Yasukuni og virket heller å praktisk sett nærmest fungere som en slags offentlig park, med en gangvei som gikk på kryss og tvers av området, trær og

hagedekorasjoner, sentrale statuer på utstilling, et godt utvalg av sitteplasser og til og med en kafe. Det andre større området virket å heller ha alle de bygningene som var viktig for de rituelle funksjonene til Yasukuni, inkludert *haiden* og *honden*. Dette større området huset også det kontroversielle museet *Yushukan*, som jeg vil gå mer innpå senere. På grunn av disse geografiske realitetene ved Yasukuni, spesielt med tanke på dets sentrale lokasjon i Tokyo, det store gangveiene og park-lignende funksjonaliteter virket det til å være mye trafikk gjennom Yasukunis hellige grunn. Spesielt når jeg besøkte helligdommen på tidlig ettermiddag virket området til å kry av folk som var på vei til og fra jobb og skole. Når det kom til det mindre rektangulære området så virket det til å bli brukt mer som offentlig plass og sentral gangvei enn det ble brukt som et sted for religiøs og tradisjonell praksis. Det er da kanskje ikke så overraskende at når jeg observerte folks oppførsel i dette området så var det et mindretall av besøkende som fulgte Jinja etikett. Folk gikk ofte midt i gangveien og bukket sjeldent når de passerte den enorme torii gaten ved inngangen til området. Dette området var kanskje på det som ble regnet som hellig grunn, som indikert av torii portalene, men når området var ellers frakoblet de bygningene og objektene som oftest var tilknyttet en spesifikk ritualpraksis og benyttet for andre grunner enn ritualpraksis virket det ikke forventet å følge den assosierte etiketten.

Det skal sies at på tross av dette observerte jeg noen ganger folk som ville følge Jinja etikette, til og med inne på dette mer «sekulære» området. Når man derimot krysset veien som skilte de to områdene til Yasukuni og gikk inn på området med de mer rituelle bygningene ble det tydelig mer vanlig for folk å følge denne etiketten. Det er først inne i dette området på begynnelsen av veien som ledet opp til det halvveis avlukkede området ved *haiden* at man fant rensesfontenen. Når jeg utførte mitt feltarbeid i slutten av 2022 til begynnelsen av 2023 var dessverre denne, og mange andre lignende fontener ved andre Jinja, stengt for bruk på grunn av Covid-reguleringer. Dette gjorde til at jeg sjeldent fikk bruk for min puggede prosedyre for hvordan å gjennomføre et rensingsritual og fikk og sjeldent observere hvor vanlig, hvor ofte og hvordan folk tok rensingsfontenen i bruk. Dette stoppet derimot ikke folk fra å utføre andre ritualer ved Jinja. Opp forbi den andre torii portalen og forbi denne fontenen og en åpen port var et åpent område med flere plantede kirsebærtrær. Fra dette området hadde man god utsikt og vei til de forskjellige bygningene rundt om på området. Om man fortsatte videre rett fram kom man til en tredje, mindre torii portal som ledet inn til et halvlukket område foran *haiden*. Før man gikk inn på dette området kunne man se flere skilt som advarte om at å ta bilder inne i dette området var forbudt og at man burde vise respekt mens man var



inne på området. Det var inne i dette området at jeg la merke til at de fleste fulgte Jinja etiketten. Dette hadde kanskje å gjøre med at de aller fleste som gikk inn på dette området gjorde så for å ta del i venerasjonen av kami og ga et offer og bønn ved offerboksen som var plassert utenfor *haiden*.

Denne ritualpraksisen ved å gi et offer og en bønn til kami foran *haiden* var på lang vei det vanligste ritualet som folk tok del i som jeg la merke til under mine feltobservasjoner. Dette virket som hovedmåten for folk å venerere og vise respekt til kami når de besøkte en Jinja. Hver gang jeg var innom Yasukuni Jinja, så lenge *haiden* området var åpent, så var det nesten alltid noen som gikk opp for å ta del i dette ritualet. Når jeg besøkte i løpet av den travleste tiden, ofte enten rundt lunsjtid eller tidlig ettermiddag, så ville det til og være en konstant liten kø for å gå opp til offerboksen. Det var også klart at det var under dette ritualet at japanere flest var mest nøye med prosedyren. Det var ikke alltid folk gikk på en side av veien innen en Jinjas område og det var ikke alltid folk bukket når de gikk forbi en torii, men var svært sjeldent noen ikke utførte bønneritualet skikkelig. Det virket også vanlig for turister og utlendinger, som meg selv, å ta del i dette ritualet.

En av de andre vanlige ritualene som jeg så folk ta del i ved Yasukuni var å kjøpe med seg en spådomslapp, kjent som *omikuji*. Dette er små lapper som man for en liten sum kan få trekke som vil fortelle en om ens kommende lykke, Om en trekker en med dårlig flaks er den vanlige praksisen å henge dem opp på et designert sted ved Jinja helligdommen man kjøpte den ved. Etter hvert vil disse bli samlet og brent i et offer til kami som vil forhindre den dårlige flaksen (Go Go Nihon Staff, 2021). Man fikk og kjøpt lykkeamuletter (*Omamori*) og et unikt samlestempel (*goshuin*) som man kan få stemplet i en samlebok (*goshuincho*) som man også kunne få kjøpt ved tempelet. Dette er noe som er vanlig praksis ved de fleste Jinja som er store nok til å ha et kontor som er åpent til vanlig (Munro, 2020). Disse praksisene vil jeg argumentere for at ikke er en form for ritual venerasjon av kami, men heller en alternativ måte for Jinja å lokke og involvere mennesker samtidig som det sikrer en alternativ inntektsstrøm. Dette er på tross av deres løst tilknyttede tematikk til lykke og kami, diskursive vinkling av disse kjøpene som «offer» og til tider dype historiske røtter.

Dette er en vurdering jeg gjør på to forskjellige grunnlag. For det første er ikke dette en praksis som er unik for Jinja. Buddhistempler i Japan tilbyr og til vanlig *Omikuji*, *Omamori* og *goshuin* for besøkende. Faktisk så har både *omikuji* og *goshuin* sine historiske røtter i buddhisme, mens *omamori* på sin side har sine røtter i en synkronistisk tradisjon mellom

Shinto og kan spores videre til en eldre tradisjon av folketro (Mendes, 2015; Paewal, 2022; Swanson, 2019). For det andre involverer ikke denne tradisjonen en direkte form for venerering av kami. Gjennom deres praktisering ved Shinto helligdommer er kanskje disse objektene blitt forstått som at de har overnaturlige elementer ved seg som får sin kraft fra Kami og at man kan få de positive sidene ved disse objektene gjennom å ofre noe, i dette tilfellet penger, til kami, men dette virker mer som en måte for en Jinja å tjene penger på som har blitt mer popularisert etter at deres land ble konfiskert i 1871 og spesielt etter de mistet muligheten for å få statsstøtte etter 1945 (Breen & Teewuen, 2010). Det er ingen prioritering at besøkende ved en Jinja må kjøpe en av disse tingene ved et besøk og jeg så mange av de som kom til Yasukuni for å gi et offer og bønn valgte å ikke kjøpe med seg noe etter de var ferdig. Dette poenget er understreket enda mer ved at man trenger ikke kjøpe noe ved en Jinja, men om man skal gjøre det så er dette noe som vanligvis gjøres etter en har først gitt en bønn til en Jinjas kami (Goto, 2021).

Men om denne logikken om at disse ritualene ikke er like viktig form for venerasjon er riktig, hva skiller da ritualer med å ofre en bønn på framsiden av *haiden* bygningen, som jeg har identifisert som den viktigste ritualprosedyren ved Jinja som tar sted i det hverdagslige? Ritualer ved å gi offer og bønn foran et hellig objekt er også noe som ikke er unikt for Jinja og blir gjort ved buddhistiske templer, dette er også et ritual som teknisk sett involverer at en gir penger til en Jinja, hva er da forskjellen på dette og det å «ofre» penger for å få en lykkeamulett eller ett stempel?

På tross av disse overfladiske likhetene skiller fortsatt dette ritualer seg fra de transaksjonelle tradisjonene som blir utført ved en Jinjas kontor. For det første er dette ritualer et som putter deltakeren i ritualer i direkte kontakt med en kami. De tingene man kan kjøpe hos en Jinja er kanskje implisitt påvirket av en kami sin makt, men når man får et slik objekt er ikke de ansatte ved en Jinja som gir de ut en stand-in for kami og når man utfører denne transaksjonen er det ikke forventet at man utfører noen rituell oppførsel annet enn handelsritualer av å gi penger i bytte for varer. For det andre er pengetransaksjonen som en tar del i med å kaste mynt i offerboksen for det meste en symbolsk måte å takke og gi offer til kami. Den faktiske pengesummen man gir i dette tilfellet er helt opp til en selv og den vanligste pengesummen å gi er den latterlige lave summen av 5 japanske yen, tilsvarende ca. 35 Norske ører. Dette er på grunn av et ordspill med at «5 yen» blir uttalt *go-en* (五円) på japansk, som er et homofon for *go-en* (ご縁) som oversatt blir å bety noe som «lykketreff» eller «heldig forbindelse». På

grunn av at det mest vanlige offeret er denne ekstremt lave pengesummen er ikke dette noe som Jinja tjener særlig på og denne handlingen er mer en symbolsk måte for besøkende ved en Jinja å spiritielt rengjøre seg selv eller for å komme i nærmere kontakt med kami (Life Where I'm from, 2018). Til slutt er det også verdt å nevne at på tross av at det blir utført et lignedes ritual ved buddhisttempler har dette ritualet en annerledes praksis og utførelse. Ved Jinja følges det spesifikke ritualet av to bukk, to klapp og ett bukk når man gir en ofring og bønn til kami, imens bønneritualet ved buddhisttempler ikke er like strengt formulerte, involverer ikke klapping og har ytterligere elementer ved seg som involverer røyk og røkelse som man ellers ikke ser ved Jinja (JNTO, u.å.).

Med disse observasjonene i boks hadde jeg definert hva som for meg virket som den vanligste rituelle praksisen ved Yasukuni i det dagligdagse. Yasukuni tilbydde sikker også private rituelle seremonier, som Chart (2020) peker på er vanlig praksis ved Jinja, men med min manglende evne til å kommunisere på Japansk hadde jeg vanskeligheter for å bekrefte noe særlig om disse under mine feltobservasjoner. Disse ville uansett ikke vært like relevante ettersom de ikke ville vært offentlige seremonier og ikke er noe som regelmessig tar sted i hverdagen til en Jinja. Den rituelle praksisen med å gi offer og bønn til kami ved Yasukuni virket å være den vanligste grunnen for å besøke Yasukuni i hverdagen, i hvert fall i en tradisjonell og religiøs kapasitet, dette er noe Yasukuni virket å ha til felles med alle de andre Jinja som jeg besøkte i løpet av min tid i Japan. Foruten om visse sekulære aktiviteter, som jeg vil gå mer inn i detalj om senere, så virket det som om at hovedpraksisen når man besøkte Jinja, uavhengig av hvilken, i det daglige var den samme. Nemlig å ta del i direkte venerasjon og tilbedelse av de kami som var innlemmet ved Jinja.

### **5.2.1.3 Hvilken kami har Yasukuni?**

Dette bringer meg da videre til den neste tematikken for mine observasjoner, hvilke kami blir venerert ved Yasukuni og hvordan påvirker dette de ritualene som blir gjort der? Dette er et veldig interessant spørsmål, spesielt i Yasukunis tilfelle. Yasukuni er et særtilfelle, en relativt ny Jinja, skapt i en tid der Shinto i seg selv gikk gjennom store endringer og var dypt integrert i det politiske klimaet til Japan. For å kunne forstå hva som gjør Yasukuni så spesiell kreves først en kort historisk repetisjon og gjennomgang.

Som nevnt i kapittel 2 var Yasukuni skapt i 1868 for å hedre de soldatene som falt i de korte militære kampanjene som ble kjempet i forbindelse med Meiji statskuppet, men etter hvert ble alle de som falt i krig for Japan innlemmet som kami ved Yasukuni. Dette kompliserer

identifikasjonen av hvilken kami som er venerert ved Yasukuni, fordi det er ikke en spesifikk navngitt kami, eller gruppe av navngitte kami bestående av guddommer, historiske personer eller mytologisk skikkelser som blir venerert ved Yasukuni. Om man skal regne hver skjel som har blitt innlemmet ved Yasukuni som hver sin kami vil det faktisk være 2,453,199 kami ved Yasukuni (Hardacre, 1989). Ting blir enda mer innviklet om man tar med i beregningen en videre senere utvikling som skjedde ved Jinja. I 1965, etter et forslag fra øverstepresten ved Yasukuni, Tsukuba Fujimaro, ble det bygget en underhelligdom innen Yasukuni sitt område med navn *Chinreisha* (Hardacre, 2017; Yasukuni, u.å. -b). *Chinreisha* har som sin oppgave å pasifisere og berolige to til kategorier av ånder som ikke ellers er inkludert i Yasukunis *honden*, Den første av disse er Japanere som har dødd på forskjellige måter under nasjonale hendelser, inkludert sykdom og selvmord, den andre er alle andre ikke-japanere som har dødd i krig og konflikt. Om man skulle inkludert disse med i hvor mange kami som er innlemmet i Yasukuni ville antallet av kami selvfølgelig være utallig, men ettersom disse to andre kategoriene av kami ikke skal hedres, men heller kun pasifiseres og at dette er gjort ved en egen liten helligdom som er holdt separat fra *honden* til Yasukuni ville det være misvisende å regne disse som del av de kami som til vanlig blir venerert ved Yasukuni (Hardacre, 2017).

Så er det da rundt to og en halv million kami som blir venerert ved Yasukuni? Svaret på dette er både ja og nei. Det er riktig å si at det er rundt to og en halv million kami som er innlemmet ved Yasukuni, men de blir konseptualisert på en spesiell måte. Måten denne store mengden sjeler er blitt guddommeliggjort til kami er nemlig ved å innlemme dem i ett rituelt objekt, et hellig sverd, som da kollektivt huser alle de innlemmede kami som en enhet. Det vil si at de kami som blir venerert av Yasukuni og dens besøkende er denne enheten av mange fusjonerte kami (Hardacre, 2017).

Hvordan passer så dette inn i kategoriseringen av kami som er blitt utviklet av Plutschow (2013) og som jeg ga rede for tidligere i dette kapittelet? Dette er ikke noe som har et lett svar ettersom, som Hardacre (2017) ærlig viser til, dette er en ny form for kami som ikke eksisterte før dannelsen av Yasukuni. Jeg vil likevel argumentere for at det vil være kami kategori nummer 3, historisk viktige personer, som best passer som kategori her. Det er klart at alle de som har dødd for Japan i krig er historisk viktige og når de da blir venerert som en enhetlig kami vil det virke naturlig at logikken bar å venerere dem er lik logikken bak å venerere historisk viktige enkeltpersoner som kami.

Det er med denne forklaringen for Yasukunis kami klart at ved å ta del i ritualer ved Yasukuni er man med på å hedre de Japanere som har falt i krig. I ren praksis derimot virket det ikke som at de dagligdagse ritualene jeg observerte ved Yasukuni skilte seg på noen synlig måte fra de lignedes ritualene som kunne bli gjort ved en hvilket som helst annen Jinja. Folk gikk opp til *haiden*, ga et offer til offerboksen, utførte bønneritualet og kjøpte i ettertid ting fra det lille kontoret som var plassert i nærheten. Om man ikke kjente til Yasukunis spesielle historie ville man aldri kunne identifisere ut fra den rituelle praksisen som pågikk der at venerasjonen som ble gjort der var til en spesiell type kami og at det å ta del i denne rituelle praksisen kunne symbolsk tolkes som en høyst politisk aksjon. Som sagt så jeg mange andre utlendinger som tok del i disse ritualene ved Yasukuni og jeg tviler sterkt på at alle disse var bevisste på den symbolikken og de narrativ som eksisterte rundt Yasukuni og at deres deltagelse kunne tolkes som en politisk handling.

#### **5.2.1.4 Videre forklaring av Yasukunis symbolikk og politiske situasjon**

Jeg nevner her at Yasukuni eksisterer i en veldig symbolsk og politisk kontekst, men har enda ikke gitt den fulle historien for hvorfor dette er tilfelle. Det har ikke bare å gjøre med Yasukunis tilknytning til stats-Shinto eller med den noenlunde betente tematikken av å hedre krigsdøde som ga sitt liv i en offensiv krig med imperialistiske mål. Det ligger en enda mer spesifikk historie til grunne for hvorfor Yasukuni i dag er kjent som den mest kontroversielle Shinto helligdommen i Japan.

For å kunne gjøre dette trengs først en rask forklaring for hvorfor Japan og dets rolle i andre verdenskrig fortsatt er en såpass betent tematikk. Det er for eksempel i kontrast ikke mange av Tyskland sine naboer som fortsatt har et dårlig diplomatisk forhold til dem grunnet landets handlinger under andre verdenskrig, så hvorfor er da dette ikke tilfellet for Japan?

Kemenade argumenterer i kapittel 4 av hans 2006 bok «China and Japan: Partners or Permanent Rivals?» at dette kommer i hovedsak av at Japan, ulikt Tyskland, aldri tok et skikkelig oppgjør med sin imperialistiske krigsfortid. Dette er tilfellet for flere forskjellige grunner. For det første gikk ikke Japan gjennom en full endring i styreform og byråkrati på samme måte som Tyskland gjorde. Japan hadde på samme måte som Tyskland en krigsforbrytelsesrettsak etter andre verdenskrig. I denne rettssaken ble en gruppe av 26 militære, politiske og tanke-ledere fra Japan stilt til retten for Japans krigsforbrytelser. Disse krigsforbrytelsene ble videre oppdelt i tre forskjellige grupper av forbrytelser: Krigsforbrytelser, forbrytelser mot menneskeheten og forbrytelser mot fred (Horwitz, 1950).

De som ble beskyldt for alle disse tre er i ettertid blitt kjent som klasse A krigskriminelle. På tross av at mesteparten av disse ble dømt og syv av dem hengt endte noen av de som ble involvert i denne rettssaken å gjøre politiske comeback. Blant annet ville Nobushiki Kishi, morfaren til Shinzo Abe, som var originalt tiltalt for å være en klasse A krigskriminell, men som slapp unna rettssaken, ende opp med å bli Japansk statsminister. Japan opplevde ikke etter andre verdenskrig en rensing i byråkratiet i lignende grad som Tyskland gjorde under sin periode med «avnazifisering». Det var faktisk de Japanske kommunistene, som hadde åpent vedkommet den amerikanske okkupasjonen, som endte opp med å bli fjernet fra det offentlige liv som en del av USAs ideologiske kamp mot kommunisme. Tyskland etter krigen mistet alle sine nazistiske ledere, Japan mistet kun sine admiraler og generaler (Kemenade, 2006).

For det andre ble den japanske keiseren beskyttet fra tiltalelser av de amerikanske okkupasjonsmaktene, dette på tross av at han under andre verdenskrig var det ideologiske forbilde og symbolet for det imperialistiske Japan. Dette førte ifølge Kemenade (2006) til at keiserens rolle under andre verdenskrig ble i ettertid uklar og tok vekk muligheten for en konsistent historie om Japan under krigstiden. Dette påvirket også den tredje begrunnelsen, nemlig at etter andre verdenskrig satt Japan igjen med et inntrykk av seg selv som offer, ikke forøver. Det største krigstidssymbolet som Tyskland satt igjen med etter krigen var Holocaust, og tyskere er til den dag i dag påminnet om deres forbrytelser under andre verdenskrig. Japan sitt største krigstidssymbol derimot var Hiroshima, der de var offeret. På grunn av alle disse tingene kombinert at mange japanere ikke føler skyld med tanke på deres krigstid, men heller sitter igjen med en følelse av å være offer.

Japan har etter andre verdenskrig gitt offisielle unnskyldninger for deres handlinger under andre verdenskrig, men de har aldri betalt reparasjon. For kinesere og koreanere virker ikke dette som en oppriktig innrømmelse av skyld og det hjelper ikke på at når gjenlevende ofre fra Japans krigsforbrytelser har tydd til retten for å få kompensasjon så har den Japanske stat kjempet med nebb og klør for å unngå å måtte betale noe. Japanere på sin side har en tendens til å tenke på disse beskyldningene som fra en forbigått tid og at de blir misbrukt som et politisk verktøy av da spesielt Kina (Kemenade, 2006).

Det er da kanskje ikke rart at Yasukuni, som har en såpass relevant tematikk ved seg for hvordan japanere aktivt husker deres kriger, er blitt et såpass sårt tema for mange, men dette er fortsatt ikke det hele historien for hvordan Yasukuni er blitt såpass kontroversiell. Den siste biten i puslespillet kommer fra en litt senere utvikling i ved Yasukuni. Fra 1959 hadde

høyestepresten ved Yasukuni, Fujimaro, begynte å innlemme klasse B og C krigskriminelle ved Yasukuni. Han ble spurt om han planla å også etter hvert innlemme klasse A krigskriminelle, han utelukket ikke dette, men innrømmet at om det ville skje så måtte det bli gjort på en sensitiv måte og han tvilte på at det ville skje i hans livstid (Hardacre, 2017). Dette er noe som ville vise seg at han ville ha helt rett i. Som Hardacre skriver var han nok klar over at å inkludere A klasse krigskriminelle i Yasukuni ville putte keiseren i en kinkig posisjon når det kom til å besøke Yasukuni. Etter Japan signerte San Francisco-traktaten ble dette tolket av de Japanske myndighetene som en aksept for resultatet av Tokyoprosessen og Keiseren kunne ikke besøke en Jinja som hedret de som ble dømt som klasse A krigskriminelle uten å gå imot hans regjeringens beslutning. Grunnet dette innlemmet aldri Fujimaro klasse A krigskriminelle ved Yasukuni i hans livstid.

Yasukuni var i denne etterkrigstiden fortsatt sett på av mange, inkludert prominente politikere, som Japans hoved andre verdenskrigs minnesmerke, på tross av at det nå lovlig sett var en privat religiøs organisasjon. Visse interesseorganisasjoner arbeidet i den umiddelbare etterkrigstiden for å igjen kunne gi Yasukuni statsstøtte. Spesielt *Izokukai*, den største japanske assosiasjonen for krigsberøvede, endte opp med å jobbe hardt for dette. *Izokukai* var en organisasjon med over åtte millioner medlemmer og som derfor hadde såpass mange stemmer å lokke med at ingen politiske partier hadde råd til å ignorere dem. Helt fra 1956 begynte de å drive lobbyvirksomhet for at staten skulle igjen gjenkjenne og gi støtte til Yasukuni. Yasukuni selv lagde klart et utkast for et slik lovforslag i 1957 der de foreslå å forbli en Shinto organisasjon, men reklassifisert som et «spesialselskap» (Hardacre, 2017). LDP, det største og mest dominante partiet i Japan, hadde en sterk tilknytning til både Jinja Honcho og *Izokukai* og prøvde flere ganger å fremme dette lovforslaget (Fjeldstad, 2016; Hardacre, 2017). Dette ble derimot suksessfullt motkjempet hver gang av et samarbeid av den japanske venstresiden og fredsfokuserte religiøse organisasjoner og politiske partier (Hardacre, 2017; Shibuichi, 2005). Shibuichi (2005) identifiserer her et sentralt skille i hvilken symbolikk Yasukuni har for forskjellige aktører. For den Japanske venstresiden så er det moderne Japan noe som er basert på Japans nederlag i andre verdenskrig og den komplette gjenfødelsen Japan gikk igjennom etter 1945. For dem så burde det moderne demokratiske Japan være helt splittet fra det imperialistiske Japan som gikk under etter de tapte i andre verdenskrig. For dem er Yasukuni en gjenlevning av stats-Shinto, et symbol på et Japan som ikke lenger eksisterer (Kemenade, 2006; Shibuichi, 2005). For høyresiden og nasjonalistene i Japan derimot var Yasukuni et sterkt symbol for det moderne Japan og den japanske

storhetstiden som ble startet i Meiji-perioden i tillegg til å være et kraftig symbol for smerte og tap som kunne bli fokusert for et politisk formål (Hardacre, 2017; Shibuichi, 2005). For høyresiden ville det å anerkjenne Kina, Korea eller den japanske venstresidens kritikk av Yasukuni være det samme som å innrømme at Japans moderne historie frem til slutten av andre verdenskrig var et feilsteg. For dem ville også enhver anerkjennelse av straffskyld gjøre deres kjære avdøde familiemedlemmer om til krigsforbrytere (Shibuichi, 2005).

Rett etter Fujimaro dødde i 1977 tok en ny øversteprest over ved Yasukuni, Matsudaira Nagayoshi, som gjorde flere store endringer ved Yasukuni. For eksempel gjenskapte han krigsmuseet ved Yasukuni, *Yushukan*, i 1986. I dette museet blir Japans krigshistorie hedret og Tokyoprosessen blir presentert som illegitim. Det viktigste han gjorde var derimot noe som ble gjort rett etter han hadde tatt opp posisjonen som øversteprest i 1978. Da innlemmet han 14 klasse A krigskriminelle som enten hadde blitt henrettet eller dødd i fengsel etter Tokyoprosessen. I en videre appell til nasjonalistene refererte ham til dem som «Showa-martyrer» (Hardacre, 2017). Det var også rundt denne tiden på 1970-tallet, etter at det siste forsøket på å re-nasjonalisere Yasukuni feilet, skiftet Izokukai og Jinja Honcho strategi. De fokuserte etter dette punktet på å få Japanske statsministere til å besøke Yasukuni for å videre legitimere Yasukuni som et viktig minnesmerke for Japan (Hardacre, 2017). I ettertid har mange japanske statsministere besøkt Yasukuni, mest sannsynlig under oppfordring/press av Izokukai og Jinja Honcho, blant disse er Masayoshi Ohira, Zenko Suzuki, Yasuhiro Nakasone, Ryutaro Hashimoto, Junichiro Koizumi og Shinzo Abe (Hardacre, 2017; Shibuichi, 2005; Smith, 2013; Tamamoto, 2001). Hver gang dette har skjedd har det blitt møtt med kritikk, både fra innad i Japan, men også fra Kina og Korea (Hardacre, 2017; Shibuichi, 2005).

Med denne historiske bakgrunnen blir det lett å se hvordan Yasukuni er en svært kontroversiell og politisk relevant Jinja til den dag i dag. Det eksisterer mange politiske narrativ og symbolikker rundt Yasukuni og mange forskjellige aktører, interessegrupper og organisasjoner har kjempet for å fremme eller kritisere Yasukuni for forskjellige grunner. Jeg var som sagt klar over hvor beryktet Yasukuni var før jeg gjorde mitt feltarbeid der, så hvordan påvirket dette min holdning til Yasukuni og hvilke observasjoner som jeg gjorde der?

#### **5.2.1.5 Yasukuni, en skjult agenda?**

På grunn av at jeg var klar over noen av de politiske narrativ som eksisterte rundt Yasukuni hadde jeg visse endrede forventinger når jeg først dro dit. Jeg hadde i en viss grad forventet at



mitt besøk ved Yasukuni ville ende opp med å på en eller annen måte reflektere de politiske holdningene som Yasukuni var tilknyttet til. For eksempel var jeg klar over at Yasukuni var godt likt og besøkt av Japanske nasjonalister og med tanke på at nasjonalister har en tendens til å være fremmedfiendtlige var jeg forberedt på at jeg kanskje ikke ville være like velkommen ved Yasukuni. I tillegg til dette lurte jeg og på om jeg ville bli bedømt for å ta del i venerasjon av kami som klart fungerte som et uttrykk for sorg og minnelse for en krigshistorie jeg åpenbart hadde null tilknytning til. Om noe av dette var tilfellet, var det vertfall ikke noe som jeg kunne legge merke til i måten andre oppførte seg på mot meg, ikke engang med hvor årvåken jeg var for denne muligheten. Som jeg sa tidligere, var det noen ganger andre utlendinger og turister der som også tok del i ritualer og jeg kunne heller ikke legge merke til at de ble behandlet noe annerledes. De få gangene det virket som at folk ga meg noe oppmerksomhet når jeg var der og viste en reaksjon virket det heller å være en form for overraskelse enn fiendtlighet. Mest sannsynlig på grunn av at jeg var en *gaijin* som synlig skilte seg veldig ut fra den japanske befolkningen ellers, men nøyaktig hvorfor noen virket litt overrasket for å se meg kan jeg bare spekulere på. Kanskje det var fordi jeg tok del i et veldig Japansk ritual, kanskje det var fordi jeg nøye fulgte Jinja-etikette eller kanskje det rett og slett var fordi jeg var en god del over gjennomsnittshøyden eller fordi jeg kledde meg rart. Uansett grunn var dette eneste reaksjonen folk ga meg som overhodet kunne bli tolket på en muligens negativ måte, men ellers virket det som at jeg ble behandlet på samme måte som en hvilken som helst annen person. Faktisk var eneste gangen en Japaner direkte kom opp til meg for å forsøke å kommunisere med meg kun en positiv opplevelse, da denne personen forsøkte å spørre meg, med veldig begrenset engelsk, om jeg var på utkikk etter Yushukan museet og viste meg deretter ivrig veien dit.

Det kan være mange forskjellige grunner til hvorfor dette var tilfellet. Kanskje var jeg ikke like velkommen der som det virket som, men på grunn av min status som *gaijin* og mitt «Gaijin-kort» ble dette sett bort ifra ettersom jeg ikke kunne vite bedre. Kanskje var det fordi, som Chart (2020) sa det, at Shinto handler mest om hva man gjør og derfor hadde jeg, gjennom å passe på å oppføre meg respektfullt og følge *joshiki*, venerert kami på skikkelig måte og ikke gjort noe galt under mitt besøk. Kanskje gikk folk ut ifra at jeg var der mest for å ta del i sekulære aktiviteter. Det virket eksempel ikke uvanlig at folk besøkte Jinja for å slappe av eller nyte og muligens ta bilder av deres sceniske omgivelser. Dette virket spesielt vanlig for utlendings-turister, men det var også heller ikke uvanlig for meg å se Japanere ta del i lignende aktiviteter ved forskjellige Jinja. Dette med å besøke Jinja som en form for

turist-aktivitet virket som var sett på som akseptabelt, så lenge en fulgte skilting om hvor man kunne gå og ta bilder og ellers oppførte seg på en respektfull måte.

Den mest kyniske tolkningen av hvorfor jeg og andre utlendinger virket så velkommen ved Yasukuni har å gjøre med at bære besøk hjelper på med å legitimere Yasukuni. Med tanke på Yasukunis historie og kontekst er Yasukuni åpenbart en Jinja som er ute etter å legitimere seg selv på forskjellige måter. Det virker klart at Yasukuni er ute etter å videre bli legitimert som det viktigste krigsminnet i Japan og at det ville foretrukket å eksistere i en privilegert posisjon under den Japanske staten. Dette er derimot noe som ikke lett lar seg gjøre så lenge separasjonen av stat og religion som ble etablert av de amerikanske okkupasjonsmaktene fortsatt eksisterer. Viktige aktører innenfor Yasukuni og Jinja Honcho har åpenbart en egeninteresse i å videre påvirke den Japanske staten til å anerkjenne Yasukuni. For å kunne gjøre dette er det derfor i Yasukunis interesse å representere seg selv som ikke-religiøs og inkluderende slik at Yasukuni har større sjanse til å kunne formelt bli legitimert som ett minnesmerke. Dette kan gjøres ved å adaptere en del av konseptualiseringen av Shinto som ble gjort når det ble utviklet og forstått som en ikke-religiøs statskult. På tross av dette målet ved å legitimere seg selv har Yasukuni selv og aktører som har jobbet for å forfremme Yasukuni vært drevet av en ideologi og symbolpolitikk som er langt fra politisk nøytral. Når man ser direkte på handlingene og diskursen som sentrale aktører ved Yasukuni tar del i er det klart at det ikke kun kommer fra en egeninteresse om å fremme Yasukuni, men også fra en politisk overbevisning om hva slags rolle og motivasjon Japan hadde under andre verdenskrig. Yasukuni har på sin side brukt religiøs praksis og venerasjon som et skjold for kritikk angående deres politikk og hevdet at deres valg er gjort for religiøst og tradisjonelle grunner, ikke politiske. På denne måten kan Yasukuni bruke en dobbeltsidig diskurs for å ytterligere legitimere sin institusjon. Når de appellerer til de konservative og nasjonalistiske politiske kreftene i Japan handler Yasukuni om Japans historie og Japans rolle under andre verdenskrig. Når derimot de appellerer til andre aktører og kritikere handler Yasukuni om en religiøs tradisjon og de uheldige politiske implikasjonene kommer kun av fordi man feiltolker den praksisen som tar sted ved Yasukuni. Når Yasukuni hyller krigskriminelle er det enten fordi de er martyrer, eller fordi Japan hyller alle de som har dødd i krig for Japan som en enhet, uavhengig av hvilke videre vurderinger man har gjort av enkeltindivider derunder. Når Yasukuni fungerer i praksis på samme måte som alle andre Jinja er dette også en måte for dem å narrativt legitimere deres aktivitet.

### 5.2.2 Mitama Matsuri

Så, med alt dette etablert om Yasukuni og dens hverdag, hvilke narrativ kan da finnes om en spesifikt analyserer Mitama Matsuri som en politisk arena i denne konteksten? For å kunne svare på dette trengs en videre forklaring av Mitama Matsuri.

Som kort gått innpå i kapittel 3 er Mitama Matsuri en Obon festival som først ble startet opp ved Yasukuni i 1947 og har siden den gang blitt holdt hvert år fra 13-16 Juli.

Hovedattraksjonen ved festivalen er at hele området til Yasukuni Jinja, spesielt den store hovedveien som går fra den første store torri portalen og videre ned haiden, blir lyst opp med 30,000 lykter. Ellers pågår det feiringer inne på området til Yasukuni som består av flere musikalske opptredener, Obon dans og Mikoshi og Nebuta parader, som er to typer bærbare flottører (Yasukuni, u.å. -a). Som nevnt i kapittel 3 endte jeg opp med å ikke ha mulighet til å gjøre feltobservasjoner under selve Mitama Matsuri, men ved hjelp av offentlige tilgjengelige videoer av Mitama Matsuri og ved å sammenligne disse med egne observasjoner og videoer som ble tatt under mitt feltarbeid forsøkte jeg likevel å gjøre en analyse av de observasjonene jeg fikk samlet av dette. Det var spesielt to videoer som ble mest brukt for dette, en fra YouTube kanalen Motion Travel (2023) og en fra kanalen Video Street View Japan (2023).

Hva er så opplevelsen av Mitama Matsuri? Med tanke på at det er en Obon festival som har som sin funksjon å minnes det døde og at Yasukuni er en Jinja der man minner alle de krigsdøde ville det kanskje være naturlig å tenke seg at dette ville være en relativt tankefull festival, med klare referanser og symboler til alle de som mistet sine liv som en konsekvens av krig. Dette er derimot ikke i nærheten av tilfellet for Mitama Matsuri. Mitama Matsuri er heller markert av en slags jubilant stemning, med haugevis av folk som tar del i dans og musikk. Dette er noe som en skulle tro ikke ville passet tematikken ved Mitama og ved Yasukuni generelt. Det virker faktisk til å være nærmest ingen synlig symbolikk i hvordan festivalen er tilknyttet Yasukunis overordnede tematikk. Det er en stor mulighet for at det eksisterer symbolikk her som jeg går glipp av, enten grunnet min manglende evne til å identifisere mønster i hva som blir sagt under festivalen eller grunnet min mangel på referanseramme.

Den eneste symbolikken jeg kunne identifisere som skilte seg ut var sammenhengen mellom de 30,000 lyktene som var hengt opp som et symbol for alle de sjelene som er innlemmet ved Yasukuni. Obon festivaler er tradisjonelt sett en buddhistisk festival, men som et klassisk eksempel på den synkronismen en kan finne i Japan er det ikke uhørt at Jinja og holder Obon

festivaler. I tiden av Obon er det sagt at de døde kommer tilbake til sine hjem og det er for denne grunn vanlig å henge ut lykter for å guide sjelene på sin vei hjemover (Bell Vila, 2021; Thron, 2024). Dette er noe som ikke bare er gjort ved Matsuri i Obon tiden, men også av familier (Thron, 2024). Det kan dermed tolkes at de 30,000 lyktene under Mitama Matsuri fungerer som et symbol på den store mengden sjeler som hviler ved Yasukuni og at Yasukuni er å tolkes som deres hjem.

Utenom denne symbolikken identifiserte jeg ikke noen andre ting som skilte ut Mitama Matsuri fra en hvilken som helst annen standard matsuri, ikke minst Obon matsuri. Det å ha en festlig stemning der folk tar del i musikk, dans og mikoshi parader er oppførsel man kan finne ved utallige andre matsuri. På tross av mulighetene for tematisk tilkobling mellom Obon og Yasukuni, virker det som at Mitama er en ellers ganske vanlig festival som tar til seg mange besøkende heller fordi det er en fin og festlig affære enn at det er en tid for å minnes og hedre de krigsdøde som er regnet som kami ved Yasukuni.

Så hva skjer når jeg bruker det teoretiske rammeverket til Testa (2014) for å analysere hva som pågår her? Vel for det første er Gramsci's metode for å definere og finne et hegemoni lett å putte in her. For å raskt oppsummere hvordan dette blir gjort så må man identifisere hvordan en dominant gruppe bruker en bevisst strategi for å legitimere deres syn av verden. Dette er makt ifølge Gramsci og jeg kan videre koble denne makten inn i Warrens definisjon av politikk for å identifisere det politiske selv om det i tilfellet av Yasukuni knapt trengs.

Den dominerende gruppen er i tilfellet av Mitama Matsuri lett å identifisere. Hvem er det som beslutningsevne og definisjonsmakt under festivalen? Hvilken gruppe har her muligheten til å sette en strategi som legitimeres deres verdenssyn? Det er ved Mitama Matsuri selvfølgelig Yasukuni Jinja som passer denne definisjonen for den dominante gruppen. Yasukuni er arrangøren av Mitama Matsuri og har gjennom dette makten til å bestemme hvilken tematikk og symbolikk som blir tatt opp under festivalen. Hva vil det da si når Mitama Matsuri, som jeg viste til tidligere, ikke har noe spesielt som skiller seg ut eller knytter festivalen opp mot Yasukunis videre tematikk? Jeg vil si at Yasukuni signaliserer to ting ved dette. Første er at første er at Mitama Matsuri er en ikke-politisk festival. Mitama er kun en jublant matsuri som medvirker til å samle et fellesskap uten å være tilknyttet noen videre kontroverser. Dette legitimerer Yasukunis foretrukne verdenssyn der de i hovedsak er en legitim ikke-religiøs og ikke-politisk Jinja som burde derfor ha muligheten til å være i en særposisjon der de blir et unntak fra det grunnlovfestede skillet mellom stat og religion og at de dermed kan bli støttet

av den japanske stat som en viktig institusjon for å minnes de krigsdøde og hedre Japans fortid. Det andre er at Yasukuni signaliserer at de er et viktig knutepunkt for det lokale samfunnet og siden det lokale samfunnet i dette tilfellet er godt over 300.000 folk viser det til at de har evnen til å samle det Japanske fellesskapet på en lik måte som Shinto kunne i den tiden det var en statskult, under ett fellesskap og ett formål. Begge disse narrative styrker den posisjonen som Yasukuni har og gir de videre muligheten til å enda mer ha en innflytelse på den verdipolitikken som omringer Japans fortid.

I dette tilfellet, siden Yasukuni allerede er aktivt involvert i det som er et aktivt politisk narrativ trenger jeg knapt å koble denne makt definisjonen opp mot den til Warren for å finne det politiske, men det kan likevel gjøres for å vise at dette ville og vært mulig hadde den politiske vinklingen vært mindre åpenbar. For å gjøre dette gjentar jeg ført den oppsummerte definisjonen for politikk her: «politikk er de sosiale forhold som er karakterisert av konflikt over midler, i møte med press til å skape kollektiv handling, der minst en aktør forsøker å sanksjonere avgjørelser med bruk av makt» (Warren, 1999, s.218). Så når da maktbegrepet er basert på den muligheten Yasukuni har til å legitimere sitt foretrukne verdenssyn hva er i dette de sosiale forholdene og hva er presset de forårsaker? I dette tilfellet vil det sosiale forholdet være forholdet mellom alle folk i Japan som har en preferanse og syn på hva Japans fortid er. Midlene er på sin side evnen til å ta avgjørelser på vegne av den Japanske befolkningen og konflikten er hvem som burde ha denne evnen. Alt dette tatt i sammen kan en si at ett av de skjulte politiske narrative som man finner ved å analysere Mitama Matsuri som en politisk arena er at Yasukuni vil ha videre mulighet til å bestemme hvordan Japan forholder seg til sin fortid.

### **5.3 Kanayama Jinja**

Kanayama Jinja var som nevnt i min introduksjon ikke en på langt nær like interessant Jinja når det kom til dens historie og politiske kontekst. Den var på nesten alle måter mindre merkverdig enn Yasukuni, den lå ikke i en sentral lokasjon, den var fysisk masse mindre, den var underlagt en annen Jinjas administrasjon og det fantes mye mindre relevant sekundærlitteratur om den, spesielt som var tilgjengelig på engelsk. Det var likevel noen interessante elementer ved Kanayama som jeg oppdaget både i min etterforskning og i mine feltobservasjoner.

### 5.3.1 Hva er Kanayama Jinja?

Kanayama Jinja er en Shinto helligdom som ligger utenfor Tokyo i Kawasaki og er mer en typisk nabolags-Jinja enn det Yasukuni er. Kanayama Jinja er sagt til å huse to kami: *Kanayama Hiko no Kami* og *Kanayama Hime no Kami* (Matcha-PR, 2023). Dette er et par av kami som begge kommer fra den klassiske antikke mytesamlingen med navn *Kojiki*. I denne historien blir de født fra spyet til gudinnen *Izanami* etter hun ble dødelig såret når hun fødte ildguden *Kagu-tsuchi* (Chamberlain, 2009). Begge disse to kami er dermed med i samme skapelseshistorie og genealogi som den viktigste kami i Shinto, Amaterasu. Derfor er det svært lett å identifisere at de eksisterer innen kategori nummer 2 av kami som Plutschow (2013) identifiserer som forfaderlige kami. Dette kami paret er historisk venerert som kami av smeder, metallarbeidere og seksualitet (Jinjain, 2013; Matcha-PR, 2023).

Kanayama Jinja har en historisk praksis for seg som er med på å forklare noen av de merkelige sidene ved Kanamara matsuri. Kanayama Jinja kan spores tilbake til Edo perioden (1603–1868) når Kawasaki pleide å være et overnattingsområde langs *tokaido*, hovedveien som på den tiden knyttet Kyoto til Tokyo. De kvinnene som jobbet i dette området pleide på denne tiden å dra til Kanayama Jinja for å be om beskyttelse fra seksuelt overførbare infeksjoner og annen sykdom. På denne tiden ble også de første festivalene som fokuserte på seksuell helse holdt ved Kanayama Jinja, men tradisjonen hadde dødd ut ved slutten av 1800 tallet. På tross av dette fortsatte helt fram til moderne tid Kanayama Jinja å bli besøkt av de som led av seksuelt overførbare infeksjoner på nattestid for å be om beskyttelse og helbredelse. Det skal ha vært dette som inspirerte øverstepresten i 1969 tallet, Hirohiko Nakamura, til å gjenstarte Kanamara matsuri (Hallet, 2022; Matcha-PR, 2023). Festivalen hadde i ettertid en sakte økendes popularitet frem til i 2012 når festivalen ble nevnt av TV-stjernen Matsuko Deluxe, en kjent forkjemper for sexpositivitet og LHBT-rettigheter i Japan. Etter dette endte Kanamara matsuri å bli en populær møteplass og event for LHBT grupper i Japan (Hallet, 2022; Mouriquand, 2023).

### 5.3.2 Observasjoner gjort ved Kanayama Jinja

Man ser allerede i denne bakgrunnen for Kanayama Jinja hvordan Kanamara Matsuri festivalen har endt opp med å bli det den er i dag, men før jeg går videre innpå det er det lurt å gå gjennom mine feltobservasjoner ved Kanayama utenfor festivaltider. Kanayama, som allerede nevnt, ligger ikke noe særlig sentralt og er heller nærmest gjemt bort i et nabolag i Kawasaki. Når man først kommer til Kanayama er det verdt å nevne at det egentlig ikke er

Kanayama Jinja sitt område, men heller området til Wakamiya Hachimangu Jinja, som huser totalt fire Jinja: Wakamiya Hachimangu Jinja, Kanayama Jinja, Otori Jinja og Fujimori Inari Jinja. Alle disse er innepå et område som i forhold til Yasukuni føles knøttlite, med kun et område som ikke kan være mer enn noen titalls meter fra hver ende til ende. Kun Kanayama og Wakamiya Hachimangu har bygninger med noe særlig størrelse ved seg på området, imens Otori Jinja og Fujimori Jinja er miniatyr Jinja på størrelsen av små skur, for små til at en person kunne passet inni. Fra hovedinngangen som er markert med en torii, se igjen figur 5, kan man se rett inn til haiden til Wakamiya Hachimangu, som er det største bygget innad komplekset. Kanayama Jinja er fra denne vinkelen plassert rett nedenfor til venstre for Wakamiya Hachimangu og er bygd ut som en tradisjonell smie (Jinjain, 2013). Se Figur 8 for mitt bilde av Wakamiya Hachimangu Jinja og Figur 9 for mitt bilde av Kanayama Jinja.



*Figur 8 – Wakamiya Hachimangu Jinja*



Figur 9 – Kanayama Jinja

Jinja komplekset hadde et kontor, som virket å ha en svært begrenset åpningstid, og det som skilte seg mest ut ved stedet var de små penis-statuetter plassert rundt om Kanayama Jinja, med *shimenawa* knyttet rundt dem for å markere dem som hellige objekter. En av disse kan sees til høyre på Figur 9. Det var ingen andre der enn jeg og min venn når jeg besøkte Kanayama Jinja for første gang, så jeg fikk ikke tatt noen observasjoner av folks oppførsel der. Når jeg kom tilbake dit dagen før Kanamara Matsuri var det en liten mengde folk innom før og mens forberedelsene ble gjort for morgendagens festival og noen små før-festivals feiringer ble gjort av folk fra nabolaget.

Her fikk jeg endelig se to typer aktiviteter, foruten om den aktiviteten som kom av de som begynte å lage klart for festivalen neste dag. Den første var den vanlige formen av bønn og offer foran hver Jinjas haiden. Dette virket som det skjedde på samme måte som jeg hadde observert ved Yasukuni og andre Jinja. Det var kanskje merkbart flere utlendinger innom som også tok del i dette ritualet, men ut ifra hvor tomt det hadde vært ved mine første besøk virket dette som noe som muligens var mer tilknyttet at Kanamara Matsuri skulle bli holdt neste dag og at denne dagen var en slags mini-matsuri, der en del reisende var innom for å besøke Kanayama.

### 5.3.3 Kanamara Matsuri

Den mer uvanlige hendelsen og oppførselen jeg observert var heller en konkurranse der rundt tjuefem deltakere satt på bakken ved et inngjerdet område og spikket ut etter beste evne



penisformer av daikon-reddiker. Hver deltager hadde en daikon hver og målet virket å være å lage den om til den mest realistiske penis en kunne få til. Tre Jinja-ansatte, lett gjenkjennelige grunnet deres fargerike og intrikate *haori* jakker, gikk rundt om deltakerne og ga instruksjoner og dukket av og til ned til deltakerne for å vise dem hvordan de kunne bedre utforme grønnsakene. Samtidig samlet det seg en gruppe av rundt femti tilskuere rundt gjerdet for å se på. Hele affæren virket å ha en komisk atmosfære ved seg, som alle deltakerne og tilskuerne virket å være klar over. Når alle var ferdige å kutte sine daikon-peniser tok flere bilder av seg selv og hverandre der de poserte med sine grønnsakspenis på implisitt seksualiserte måter, for eksempel ved å slikke på tuppen når de tok bilde. Dette var og interessant med tanke på hvem alle disse deltakerne i konkurransen var. Det var en god blanding av Japanere av forskjellige kjønn og aldre, men alle av dem virket som høyst normale voksne som ellers ikke virket som de ville deltatt i slik oppførsel, en god del av dem var til og med eldre mennesker. Det var til og med noen barn der sammen med sine familier som etter konkurransen og ble tatt bilde av poserende med daikon-penisene. Dette var noe jeg og vennen min som var med meg reagerte på. Det å se barn ta del i oppførsel som med vilje mimet noe seksuelt var noe verken av oss var komfortable med, men de andre deltakerne og observatørene rundt oss virket å ikke ha noe imot og virket å heller vurdere det hele som en humoristisk spøk. Dette er nok et godt eksempel på det Breen & Teeuwen (2010) identifiserer som den karneval-lignedes atmosfæren en ofte finner ved Matsuri, der mye er tillatt og alt er tilgitt.

Når jeg dro tilbake til Kanayama neste dag var derimot Kanamara Matsuri i full sving. Det hadde kanskje vært en del folk innom dagen før, rundt en hundre personer på det meste, men det var ingenting i forhold til det jeg ville oppleve denne dagen. Det første jeg la merke til var at toget til nærmeste togstasjon var helt fullt, dette var på tross av at jeg var en halvtime tidlig ute før festivalen skulle starte. Når jeg gikk ut av stasjonen og mot Kanayama la jeg fort merke til hvor stappfulle gatene var og jeg kom ikke nærmere enn en blokk unna før jeg så begynnelsen på en kø som måtte ha bestått av flere tusen personer og gikk i sving rundt hele området rundt Kanayama Jinja, før det brettet inn på seg selv og førte inn til inngangen av helligdomsområdet. Det patruljerte i gatene politi og sikkerhetsvakter rundt om og passet på at køen gikk på en ryddig måte.

Det ville ta meg rundt en time å stå i kø før jeg endelig kom meg inn til Kanyama og der var området helt endret. Inne på det lille området så var det ikke bare smekkefullt med folk, men også med forskjellige boder som solgte penisformede suvenirer og snacks. Fire matbiler

hadde også parkert seg inne på det tomme området foran Jinja bygningene og virket å ha en konstant kø ved seg. En plattform hadde og blitt satt opp på siden av området der det satt et band og spilte musikk på tradisjonelle japanske instrumenter. Overalt jeg snudde meg hadde folk på seg penis tilbehør eller åt penisformet mat som de hadde kjøpt seg ved en av bodene.

Det var såpass mange folk ved festivalen at det var vanskelig å ta seg noen overordnede observasjoner, men jeg la likevel merke til noen spesielle mønstre med folk som var der. For det første var den gjennomsnittlige alderen på besøkende betraktelig mye lavere enn det den hadde vært dagen før. Selv om det fortsatt var en god blanding i alderen, var det en merkbart overrepresentasjon av unge voksne. En videre observasjon var at det var en voldsom mengde med utlendinger og turister der, godt over halvparten av alle de besøkende virket å ikke være utlendinger. Det er tydeligvis ikke unormalt at det er mange turister som besøker Kanamara Matsuri, som nevnt i Matcha-PR (2023), men jeg overhørte en samtale der noen snakket om at det var mange flere turister dette året enn forrige år. Dette var kanskje ikke så sjokkerende med tanke på omstendighetene. Japan hadde på dette tidspunktet, en måned tidligere, nettopp åpnet igjen for at turister kunne få innreise til landet etter at dets grenser hadde vært stengt for en lengre periode grunnet strenge Covid-reglement. Jeg hadde ellers lagt merke til en kraftig økning i turister ellers også i Japan den siste måneden jeg bodde der.

En annen oppførsel jeg la merke til skilte seg ut var hvor mye mindre familievennlig denne festivalen var enn det som hadde pågått dagen før. Jeg snakker her ikke om at det var penis symbolikk overalt, men heller at alkoholinholdige drikker ble solgt fritt fra forskjellige boder og mange av deltakerne, spesielt mange av de yngre turistene, var merkbart beruset, på tross av at dette fortsatt var på formiddagen. Det var også nå nærmest ingen barn eller barnefamilier som nå var besøkende ved festivalen. En siste detalj jeg la merke til var at det var en synlig større mengde enn vanlig av minoritetsidentitetsgrupper som var besøkende, som for eksempel transvestitter eller transkjønnede. Det skal riktig nok sies at den gjennomsnittlige mengden med synlige minoritetsidentitetsgrupper jeg så i Japan til daglig var gjennomsnittlig null. Dette hadde nok mye å gjøre med at Kanamara Matsuri var en viktig hendelse for LHBT grupper i Japan. Et godt eksempel på hvor nært samarbeidet var mellom LHBT grupper og Kanamara Matsuri er at den nyeste av *mikoshi* flottørene som blir brukt under paraden i Kanamara Matsuri er en stor rosa penis kalt Elizabeth, oppkalt etter transvestitt-baren «Elizabeth Kaikan» som donerte den til Kanayama Jinja. Før var det slik at det var medlemmer av denne baren som ville bære denne *mikoshi* i paraden, men nå er det en

mikoshi-assosiasjon som gjør det istedenfor. Det er likevel fortsatt en tradisjon at alle de som bærer Elizabeth *mikoshi* cross-dresser (Matcha-PR, 2023).

Med dette i tankene hvilke narrativ kan man finne i Kanamara Matsuri? Her er ikke den politiske tilkoblingen like åpenbar som den var ved Mitama og Yasukuni, så for denne analysen vil jeg heller benytte maktdefinisjonen basert på Foucault. For å kunne gjøre dette var det fem ting som måtte konkret etableres før jeg kan gå videre med analysen.

1. Systemet av differensiering som tillater en å handle på andres handlinger.
2. Typen mål de som handler på andres handlinger er ute etter.
3. Hvilke midler som tillater maktrelasjoner å manifesteres.
4. Hvilke former for institusjonalisering er blitt skapt.
5. I hvilken grad maktforholdet er blitt rasjonalisert.

For det første punktet omhandler det hvilke grupper som er i et sosialt forhold med hverandre og hvordan de er blitt identifisert og differensiert. Det er mange forskjellige sosiale forhold en kan identifisere mellom grupper som manifesterer seg innenfor arenaen av Kanamara Matsuri. Japanere og utlendinger, gamle og unge, arrangører og deltakere. Det forholdet som jeg er mest interessert i for å finne et unikt narrativ er derimot spesifikt det som er mellom Kanayama Jinja som institusjon og LHBT folk. Jeg identifiserer tre differensieringsprosesser som skiller disse to gruppene. For det første er Kanayama Jinja en institusjon som har en organisering rundt seg, mens LHBT folk er en kategorisering som er uavhengig av om de tar del i noen form for organisasjon. For det andre er de identifisert ut fra forskjellige dimensjoner. Kanayama Jinja er identifisert fra en dimensjon av organisert religion, mens LHBT folk er identifisert fra en dimensjon av identitet. Den siste er at Kanayama Jinja refererer til en spesifikk gruppe folk som er begrenset, mens LHBT folk ikke er en kategori som har en slik fast begrensingsramme.

Det neste er å identifisere disse to gruppens mål. Målet for Kanayama Jinja innenfor konteksten av Kanamara Matsuri virker å være å suksessfullt holde en festival som involverer lokalmiljøet og tiltrekker oppmerksomhet til Kanayama. For LHBT folk er ikke målet like klart, men det virker som i konteksten av Kanamara å ha to mål. For det første å ha en trygg møteplass og for det andre ha en arena som synliggjør dem.

Det neste er hvilke midler som tillater maktrelasjoner å manifesteres. Jeg identifiserer her tre midler. Det første er organisasjonsevne, dette er ett av midlene som tillater Kanayama å

arrangere Kanamara Matsuri, men det er også et middel som kan anvendes av LHBT folk for å for eksempel skape organisasjoner eller organisere seg uformelt. Det andre er økonomiske midler. Dette er også med på å la Kanamara Matsuri organisere festivalen, men LHBT folk kan og bruke økonomiske midler til å påvirke festivalen, slik som ble gjort av Elizabeth Kaikan når de donerte en *mikoshi* for festivalen. Det siste middelet er PR midler. Dette kan brukes av Kanayama Jinja gjennom deres kommunikasjonskanaler, men dette er lite sannsynlig vil nå de som ikke allerede kjenner til Kanamara Matsuri. LHBT folk derimot vil mest sannsynlig ha tilgang til sosiale nettverk og kanaler som kan spre PR mye lengre, noe som ble illustrert når Matsumo Deluxe ga festivalen en popularitetsbooms.

Fjerde punktet er hvilke former av institusjonalisering som er blitt skapt. For Kanayama Jinja er dette lett ettersom gruppen eksisterer i og for seg selv innenfor et institusjonelt rammeverk. For LHBT folk er det vanskeligere, men de institusjonene som har definisjonsmakt over hva LHBT er vil være verdt å nevne her.

Det siste punktet omhandler i hvilken grad maktforholdet er blitt rasjonalisert. I konteksten av Kanamara Matsuri er dette relativt lett å identifisere. Kanayama Jinja sin maktposisjon er rasjonalisert som aktøren, det er de som er sett på å ha realmakten til å bestemme hva slags festival Kanamara Matsuri er og hvordan den blir praktisert. LHBT folk derimot er sett på som deltakere, de er sett på som å ha lite til ingen innvirkning på formen av festivalen.

Det siste er da å ta alle disse fem faktorene ved det sosiale forholdet mellom Kanayama Jinja og LHBT folk og sette dem inn i politikkbegrepet til Warren. Spørsmålet som først må besvares her er om maktforholdet mellom disse to er såpass at den ene har sanksjoneringsmakt i dette tilfellet. Det vil jeg si at Kanayama Jinja her har. Kanayama Jinja har sine mål og begrunnelser for festivalen i venerasjon av kami, involvering av lokalsamfunnet og legitimering av deres kosmologi. De gjenskapte en festival som passet deres kamis tematikk og som hadde et utvalg av folk som mulig ville delta. Det at dette målet stemmet overens med LHBT folks mål om å beskytte seg selv fra seksuelt overførbare infeksjoner som AIDS og å ha en offentlig arena de kunne trygt eksistere var kanskje ikke tilfeldig grunnet Kanayama Jinjas historie og deres kami sin symbolikk, men det var ikke en festival som ble skapt for LHBT folk sin skyld. Det at festivalen tjente begge gruppens mål var ikke en garanti og selv om det i dag eksisterer et nærmest symbiotisk forhold mellom dem så er ikke maktforholdet likt. Kanayama Jinja kunne om de ville forsøke å separere seg fra deres tilknytninger til LHBT folk om de så ville. Det har seg bare slik at for øyeblikket

stemmer målene deres overens med hverandre og Kanamara Matsuri fungerer som en arena der Kanayama Jinja kan føre et politisk narrativ om hvordan de har arbeidet for likestilling og progressivt samarbeider med en minoritetsidentitets folkegruppe som en del av deres rituelle aktiviteter.

## 6 Konklusjon og avslutning

I denne oppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan man innen festivalforskning kan få unike innsikter i politiske narrativ om man utfører forskning på festivaler med en politisk vinkling. Dette har blitt forsøkt illustrert med å spesifikt utføre en slik type kvalitativ forskning på japanske matsuri festivaler og vise hvilke resultater jeg fikk ut av dette. Jeg spesifiserte hva jeg ville ha svar på med å utvikle følgende problemstilling: *Hva slags narrativ kan man finne ved å analysere matsuri festivaler som en politisk arena?* Jeg lagde videre fem forskningsspørsmål for å hjelpe å besvare denne problemstillingen.

1. Hva er matsuri?
2. Hvilken historisk og politisk kontekst eksisterer mine utvalgte matsuri i?
3. Blir mine utvalgte matsuri påvirket av pågående politiske narrativ? I så fall hvordan?
4. Hva slags narrativ oppstår i eller blir påvirket av mine utvalgte matsuri?

Jeg fokuserte mine krefter på to case-studie festivaler og forsøkte deretter å besvare disse forskningsspørsmålene ut ifra dem. Jeg viste til hvordan jeg gjennom en nøye gjennomgang av begreper, kategoriseringer og historisk kontekst klarte å få et sikkert nok grep på den kompliserte tematikken av Shinto og Matsuri til å videre kunne utføre en analyse. Denne utredningen av Shinto og Matsuri ble gjort mulig ved å anvende et tverrfaglig utvalg av akademisk litteratur i tillegg til annen sekundærlitteratur for å få en skikkelig kontekstualisering av begrepene og tematikken.

Den videre analysen ble gjort med hjelp av et teoretisk rammeverk skapt av å kombinere Warren (1999) sin definisjon av politikk med Testa (2014) sitt teoretiske rammeverk for hvordan å analysere festivaler på en slik måte at man kan finne operasjonelle definisjoner av makt innad i festivaler.

Med hjelp av dette teoretiske rammeverket og videre kvalitative data skaffet ved å utføre flere runder med deltagende observasjon ved vertsinstitusjonene av festivalene jeg forsket på klarte jeg å finne svar på disse forskningsspørsmålene for begge mine utvalgte festivaler.

Jeg fant ut hva matsuri er, innen hvilken religiøs tradisjon de er konseptualisert og hvordan bruksområdet for matsuri var forskjellig for forskjellige aktører og situasjoner. Jeg identifiserte videre nøyaktig hvilket bruksområde som var relevant for min forskning og hvordan det eksisterte i forhold til de andre bruksområdene for begrepet. Jeg viste videre til hvilken historisk og politisk kontekst ikke bare mine matsuri eksisterte i, men til en viss grad alle matsuri eksisterte i, med tanke på deres forhold til Shinto og kami.

Videre viste jeg til hvordan mine utvalgte Matsuri var påvirket av pågående politiske narrativ. For Mitama Matsuri var det et langt og stort politisk narrativ, med tilknytning til store og omstridte spørsmål som for eksempel hva var Japans rolle under andre verdenskrig? Hvilken rolle har den Japanske keiseren spilt for Shinto? Er Shinto en religion? Hva slags rolle har Shinto i Japans historie og så videre. For Kanamara Matsuri var det et mindre politisk narrativ tilknyttet LHBT bevegelsen og seksuell helse. Til slutt viste jeg til hvordan narrativ kan også bli til innad i Matsuri, for eksempel hvordan Yasukuni tjener på å fremstille seg selv som apolitisk under festivaler og ritualer og hvordan Kanayama gjennom LHBT folks involvering i Kanamara Matsuri kan framstille seg selv som en progressiv institusjon.

Håpet mitt er at dette forskningsprosjektet vil vise muligheter for videre politisk vinklet forskning på festivaler og at dette er forskning som er verdt å gjøre. Jeg håper på at det kanskje vil inspirere andre til å utføre lignende vågal festivalforskning og at det vil bli gjort av forskere med enda bedre muligheter for å få mer utfyllende data ved bruk av ytterlige kvalitative og muligens også kvantitative metoder.

## Referanseliste

- AK. (2008, 12. september). "Gaijin card" is of course not the official name - it is "Alien Registration Card," so you might see the [Kommentar på online forum post *What is a "gaijin-card"?*]. I Japan-Guide. <https://www.japan-guide.com/forum/quereadisplay.html?0+55220>
- Ashkenazi, M. (1993). *Matsuri: Festivals of a Japanese town*. University of Hawaii Press.
- Bell Vila, M. (2021). *Family, Ancestor Worship and Young Adults: The Obon Festival in Contemporary Japan* Université d'Ottawa/University of Ottawa.
- Breen, J., & Teeuwen, M. (2010). *A new history of Shinto* (Vol. 16). John Wiley & Sons. <https://ebookcentral-proquest-com.mime.uit.no/lib/tromsoub-ebooks/reader.action?docID=7104637>
- Britannica, T. E. o. E. (2024). Meiji Restoration. I *Encyclopedia Britannica*.
- Bryman, A. (2012). *Social research methods* (4th ed.). Oxford university press.
- Cartwright, M. (2017). Kami. I *World History Encyclopedia*.
- Chamberlain, B. H. (2009). *The Kojiki* (Vol. 1). Library of Alexandria.
- Chart, D. (2020). *An Introduction to Shinto*. Mimusubi.
- Falassi, A. (1987). Festival: Definition and morphology. I *Time out of Time: Essays on the Festival* (Vol. 1). University of New Mexico Press Albuquerque.
- Fjeldstad, L. C. F. (2016). *The Many Faces of Shinto* [Masteroppgave]. Universitetet I Bergen.
- Getz, D. (2010). The nature and scope of festival studies. *International journal of event management research*, 5(1), 1-47.
- Go! Go! Nihon Staff. (2021, 8. Desember). An introduction to omikuji in Japan. *Go! Go! Nihon*. <https://gogonihon.com/en/blog/omikuji-in-japan/>
- Go, Tokyo (2023). *2023 Matsuri: The Best Festivals in Tokyo and Japan*. Go Tokyo Hentet 4. November 2023. Tilgjengelig fra <https://web.archive.org/web/20231129145238/https://www.gotokyo.org/en/story/guide/the-best-festivals-in-tokyo-and-japan/index.html>
- Goto, M. (2021, 10. November). What is Omikuji?: Complete Guide to Japanese Fortune Slip. *Japan Wonder Travel Blog*. <https://blog.japanwondertravel.com/what-is-omikuji-29421>
- Grimes, R. L. (2013). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>

- Hallett, R. (2022, 4. Desember). How To Celebrate Kanamara Matsuri, Tokyo's Penis Festival. *Culture Trip*. <https://theculturetrip.com/asia/japan/articles/how-to-celebrate-kanamara-matsuri-tokyos-penis-festival>
- Hardacre, H. (1986). Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions. *Journal of Japanese Studies*, 12(1), 29-63. <https://doi.org/10.2307/132446>
- Hardacre, H. (1989). *Shinto and the State, 1868-1988* (Vol. 1). Princeton University Press.
- Hardacre, H. (2017). *Shinto: A history*. Oxford University Press.
- Hori, I. (1974). *Folk religion in Japan: Continuity and change*. University of Chicago Press.
- Horwitz, S. (1950). The Tokyo Trial. *Int'l Conciliation*, 28, 475.
- Huffington post (2014, 7. April). Japan's Annual Penis Festival Is As Phallic As You'd Expect (PHOTOS). *Huffpost*. [https://www.huffpost.com/entry/japan-penis-festival-kanamara-matsuri\\_n\\_5106378](https://www.huffpost.com/entry/japan-penis-festival-kanamara-matsuri_n_5106378)
- Ikeuchi, F., & Freund, A. (1995). Japanese Buddhist Hospice and Shunkō Tashiro. *Buddhist-Christian Studies*, 15, 61-65. <https://doi.org/10.2307/1390035>
- JAANUS. (2001). *misedana-zukuri 見世棚造*. Japanese Architecture and Art Net Users System. Hentet 6. April, 2024 fra <https://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/m/misedanazukuri.htm>
- Jimura, T. (2021). *Cultural heritage and tourism in Japan*. Routledge.
- Jinjajin. (2013) 金山神社. Jinjajin. <http://jinjajin.jp/modules/newdb/detail.php?id=4003>  
[Nettside på Japansk]
- JNTO. (u.å.). *GUIDE Shrine and Temple Traditions A guide to visiting shrines and temples in Japan*. Hentet 10. April, 2024 fra <https://www.japan.travel/en/guide/shrine-and-temple-traditions/>
- K.C, I. D. O. (2020). Matsuri, festivals of Japan 日本の祭り. In <https://www.japan-experience.com/>.
- Kankou-shimane. (u.å.). *Incomparable dignity and the craftsman's skill, the largest Shimenawa (Shinto straw rope) in Japan*. Hentet 6. Mai, 2024 fra <https://www.kankou-shimane.com/en/destination/3198#:~:text=Shinto%20straw%20rope%2C%20which%20is,twisting%20dried%20rice%20straws%20together.>
- Kanpai. (2023). *MITAMA MATSURI*. Hentet 04. April, 2024 fra <https://www.kanpai-japan.com/tokyo/mitama-matsuri-yasukuni>
- Kasulis, T. P. (2004). *Shinto: The way home*. University of Hawaii Press.



- Kemenade, W. v. (2006). JAPANESE POLITICS, THE YASUKUNI SHRINE AND THE QUESTION OF WAR GUILT. I *China and Japan: Partners or Permanent Rivals?* (s. 41–52). Clingendael Institute. <http://www.jstor.org/stable/resrep05400.7>
- Life Where I'm From. (2018, 11. Oktober). *Japan: Where Gods Aren't Gods and Worshipers Aren't Religious (Shinto Explained)* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/htxVoNBd5do?si=kIjkXtdVDqLEkCBT>
- little\_gaijin. (2009, 7. April). Gaijin Card. I *urban dictionary*. <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Gaijin%20Card>
- Lucas, R. (2018). *How many Shrines in Japan? At least 174,006, possibly 261,000*. Hentet 4. April, 2024 fra <https://www.rodsshinto.com/number-of-shrines-in-japan>
- Mann, T. (1996). *The Magic Mountain* (J. E. Woods, Oversetter.). Vintage Books. (1924)
- Matcha-PR. (2023). *Kanamara Matsuri - The Story Behind Kawasaki's Unique Spring Festival!* Matcha. <https://matcha-jp.com/en/5732>
- Mendes, E. (2015). Ancient Magic and Modern Accessories: A Re-Examination of the Omamori Phenomenon. *The Hilltop Review*, 7(2), 19.
- Mikiharu, I. (2000). *Evolution of the Concept of Kami*. Kokugakuin University. Tokyo. <https://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/kami/ito.html#tnoteI>
- Motion Travel. (2023, 19. Juli). *30,000 lanterns and Nebuta float, 2023 Mitama Festival* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=4pMHPZnlXMk>
- Mouriquand, D. (2023, 03. April). Everything you wanted to know about Japan's penis festival. *Euronews*. <https://www.euronews.com/culture/2023/04/03/kanamara-matsuri-everything-you-wanted-to-know-about-japans-penis-festival>
- Munro, K. (2020, 25. Desember). *Collecting Goshuin—Shrine and Temple Stamps*. Japan National Tourism Organization. <https://www.japan.travel/en/blog/collecting-goshuin-shrine-and-temple-stamps/>
- Nathan. (2021, 24. Desember, 2021). Nara's Mysterious Mt. Miwa. *Kansai Nara Treasure Travel*. <https://nara-sightseeing.com/blog/naras-mysterious-mt-miwa/>
- Nelson, J. (2003). Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine. *The Journal of Asian Studies*, 62(2), 443-467. <https://doi.org/10.2307/3096245>
- Paewai, P. (2022, 1. April) A Brief History of Goshuin. *THE PILGRIM'S BOOK*. <https://goodmorningaomori.wordpress.com/2022/04/01/a-brief-history-of-goshuin/>
- Plutschow, H. (2013). *Matsuri: The Festivals of Japan*. Routledge.

- Robert, O. (2020). *Japan: Jingu, Taisha, Jinja, the Hierarchy of Shinto Shrines*. Hentet 4. April fra <https://www.olivierrobert.net/post/japan-jingu-taisha-jinja-the-hierarchy-of-shinto-shrines>
- Shibuichi, D. (2005). The Yasukuni Shrine Dispute and the Politics of Identity in Japan: Why All the Fuss? *Asian Survey*, 45(2), 197-215. <https://doi.org/10.1525/as.2005.45.2.197>
- Smith, S. A. (2013, 30. Desember). Abe's Yasukuni Visit: The Consequences? *Council on Foreign Relations*. <https://www.cfr.org/blog/abes-yasukuni-visit-consequences>
- Sumiyoshi-Taisha. (u.å.). *History*. Hentet 4. April fra <https://www.sumiyoshitaisha.net/en/>
- Suzuki, T. (2015). The Influence of Nineteenth Century Urbanization in Hirata Atsutane's Tamadasuki: Religious Views and Domestic Practices. *アジア文化研究別冊(20)*, 97-104.
- Swanson, B. (2019). "Lucky" Charms. *Christian Studies Class Publications*. 1. [https://scholarlycommons.obu.edu/religion\\_class\\_papers/1](https://scholarlycommons.obu.edu/religion_class_papers/1)
- Tamamoto, M. (2001). A Land without Patriots: The Yasukuni Controversy and Japanese Nationalism. *World Policy Journal*, 18(3), 33-40. <http://www.jstor.org/stable/40209758>
- Teeuwen, M., & Jacobsen, K. A. (2023). shinto. I *Store norske leksikon*.
- Testa, A. (2014). Rethinking the festival: Power and politics. *Method & Theory in the Study of Religion*, 26(1), 44-73.
- Testa, A. (2023). *Ritualising Cultural Heritage and Re-enchanting Rituals in Europe*. Carolina Academic Press.
- Thron, L. (2024, 7. Januar). The Ultimate Guide to Japan's Obon Festival. *Rosetta Stone*. <https://blog.rosettastone.com/obon-festival-japan/>
- Toshio, K., Dobbins, J. C., & Gay, S. (1981). Shinto in the History of Japanese Religion. *Journal of Japanese Studies*, 7(1), 1-21. <https://doi.org/10.2307/132163>
- Video Street View Japan. (2023, 14. Juli). *Yasukuni Shrine Summer Festival 2023 Walking Tour - Tokyo Japan [4K/HDR/Binaural]* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=uslaTMuFvv4>
- Warren, M. E. (1999). What is political? *Journal of theoretical politics*, 11(2), 207-231.
- Yamakage, M. (2006). *The essence of Shinto: Japan's spiritual heart*. Kodansha International.
- Yasukuni. (u.å. -a). *Festivals and Rituals*. Hentet 20. Desember, 2023 fra <https://www.yasukuni.or.jp/english/about/festivals.html>
- Yasukuni. (u.å. -b). *History*. Hentet 20. Desember, 2023 fra <https://www.yasukuni.or.jp/english/about/history.html>

Yoshiyuki, O. (u.å.). Yorishiro. I *Encyclopedia of Shinto*: Kokugakuin University.

