



Koiuranaiishi
En studie av en japansk kjærlighetsrite

REL-3900

Fritz Hintringer Bakke

*Mastergradsoppgave i Religionsvitenskap
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning
Universitetet i Tromsø
Høst 2012*

Forord

Denne oppgaven er et resultat av et ønske om å bedre min forståelse av japansk kultur. Den har vært preget av tidsbegrensninger både under feltarbeidet og skriveprosessen, men disse begrensningene har også bidratt til oppgavens egenart på en positiv måte. I det siste året har prosjektet ført til mange søvnløse netter preget av tvil, men også mange euforiske øyeblikk. Prosjektet har vært krevende, men er en erfaring jeg i dag ikke kunne ha tenkt meg å være foruten. Heldigvis har jeg vært omringet av fantastiske mennesker, både i akademiske og sosiale sirkler, så derfor ønsker jeg å takke alle sammen. (For ordens skyld har jeg flyttet min takk til *Jishu jinja* sine ansatte til en egen side.)

Først vil jeg takke Roald Kristiansen, som har vært min veileder siden bachelorårene. Han har ikke bare bidratt med uvurderlig erfaring og råd i planleggingsfasen, men har hatt tålmodigheten til å vise meg hva produksjon av en akademisk tekst innebærer og vist meg viktigheten av et godt fundament. Jeg vil også rette en stor takk til Bjørn Ola Tafjord som har hjulpet med viktige bøker og spurt spørsmål jeg ikke ville, men trengte, å høre. Jeg vil sende en hjertelig takk til alle som lot seg intervju av meg, som åpnet seg og fortalte om både sine tanker og drømmer, samt de ansatte ved NCC-senteret som bidro med gode råd i oppstartingsfasen.

Blant mine medsamsvorne studenter vil jeg takke Tina Sigvaldsen som alltid har vært så slem hun kunne for teksten og min egen skyld. Hennes innsikt har jeg satt enorm pris på. Ellers vil jeg takke Njål, Camilla og Ine for godt selskap gjennom skriveperioden og resten av lesesalen som har bidratt til å skape en fornøylig og akademisk atmosfære. Jeg vil også takke Rio Kasai, som var til stor støtte og hjelp både før og etter feltarbeidet.

Sist, men ikke minst, vil jeg takke hele min familie for å ha støttet meg gjennom dette prosjektet og bidratt med både tid, trøst og oppmuntring.

拝啓 地主神社の皆様

その節は、地主神社で私に研究させていただきどうもありがとうございました。皆様のおかげで日本人の考え方が少し分かりました。地主神社が、将来も人びとを助けていけるようにと、心から願います。

中川さん、私たちの話した事覚えています。真剣かつ、高論卓説な答えをありがとうございました、非常に感銘を受けました。

皆様のご健康とご多幸をお祈り申し上げます。

-フリッツ バッキ。

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	1
1.1 Introduksjon	1
1.2 Forskningshistorie	4
2. Oppgavens kontekst.....	7
2.1 Innledning.....	7
2.2 Shinto.....	7
2.3 Jinja.....	10
2.4 Kami	11
2.5 Religionsbildet i dagens Japan.....	12
2.6 Kiyomizu-tempelet og Jishu jinja.....	15
2.7 Koiuranaiishi	18
3. Feltarbeid	19
3.1 Planleggingsfasen	19
3.1.1 Forarbeid	19
3.1.2 Japansk språk.....	20
3.2 Ankomst i Kyoto	21
3.2.1 Møtet med <i>Jishu jinja</i>	21
3.2.2 <i>Nakagawa-san</i> , min “gatekeeper”	22
3.3. Metode	23
3.3.1 Observasjon.....	23
3.3.2 Intervju	25
3.3.3 Notatteknikk.....	28
3.4 Metode og Forskerens rolle	29
3.4.1 Refleksivitet	29
3.4.2 Et lite skilt gjør en stor forskjell	30
3.4.3. Alltid en utlending.	31
3.4.4. Mitt forhold til de ansatte i <i>Jishu jinja</i>	32
3.5 Feltarbeidets slutt	33
4. Tekstens analytiske perspektiv.....	35
4.1 Innledning.....	35
4.2 Senmoderne shinto.....	35
4.3 Ritetolkning	39

4.4	Performanceteori	40
4.5	Kulturell logikk.....	43
5.	Analysedel	45
5.1	Innledning.....	45
5.2	Historisk nivå	46
5.2.1	Tradisjonisme.....	46
5.2.2	<i>Jinja</i> som historisk bygning.....	46
5.2.3	Videreføring.....	48
5.2.4	Økt mobilitet	49
5.3	Samfunnsnivå	50
5.3.1	Riter som forener	50
5.3.2	Turistattraksjon	52
5.3.3	Når man har problemer.....	54
5.3.4	<i>Kamier</i> overalt.....	56
5.3.5	Kjønnsperspektivet.....	57
5.4	Aktørnivået.....	58
5.4.1	Handling som viktig dimensjon	58
5.4.2	Riyaku	61
5.4.3	Kimochi.....	62
5.4.4	Deres forståelse av oss.....	64
5.4.5	Ikke noe man tenker over	65
5.4.6	Variasjon og egen forståelse	67
6.	Avslutning.....	71
6.1	Oppsummering.....	71
6.2	Kritikk og begrensinger.....	72
6.3	Tidligere og videre forskning.....	73
7	Bibliografi.....	77
7.1	Bøker	77
7.2	Artikler	78
7.3	Internettartikler.....	78
7.4	Internettsider	79
8.	Ordliste	81
	Tillegg 1:	84
	Tillegg 2:	86

1. Innledning

1.1 Introduksjon

Det var oppimot førti grader da jeg for første gang klatret opp mot Jishu jinja en dag i august. Jeg hadde på forhånd fått vite at jinjaen befant seg i nærheten av Kiyomizutempelet. Det er et av Japans mest kjente templer og de store trebygningene ruvet over meg da jeg gjorde min entre. Jeg fikk vite av en vennlig billett dame at jinjaen befant seg inne i tempelområdet. En slik beliggenhet var noe uvanlig for det jeg oppfattet som en stor og kjent jinja, men jeg hadde opplevde jinjaer med lignende beliggenhet ved tidligere anledninger. Ved første gjennomgang av tempelet greide jeg ikke å finne Jishu jinja. På grunn av en blanding av at jeg var flau over å trenge hjelp og at jeg var redd for å bekymre andre, endte jeg opp med å vandre gjennom tempelområdet mens jeg lette etter jinjaen. Jeg endte opp med å ta en pust i en av bakkene, i skyggen av en stor prydbusk der flere menn allerede syntes å ha fått den samme ideen. I løpet av pausen min hørte jeg til min forundring livlige jenterop som kom fra et platå over meg. Jeg snudde meg og fant en torii, som vokter inngangen til en jinja. Bak torien snodde en liten steintrapp seg oppover. Jeg skjønnte på dette tidspunktet at mennene som tok pause samtidig med meg ventet på besøkende i jinjaen. I min fryd over å ha oppdaget hvor Jishu jinja befant seg var jeg snar til å benytte meg av trappen for å utforske hva slags jinja dette var. Fra starten av var det klart at denne jinjaen var spesiell. De fleste andre jinjaer jeg hadde besøkt var preget av en rolig og harmonisk atmosfære og de besøkende var for det meste eldre mennesker. Her var det imidlertid et høyt lydnivå og tempo, i tillegg var de fleste besøkende unge kvinner. Etter å ha kommet inn i jinjaen fulgte jeg etter folkemengden og det virket som de fleste besøkende tilbragte mest tid på hovedplatået, som lå øverst. Her var det relativt trangt om plassen, men mellom to steiner var det et åpent område. Flere besøkende gikk veien mellom de to steinene med lukkede øyne. Jeg ble nysgjerrig på hva dette var og fant snart ut at dette var noe de kalte koiuranaiishi (恋占い石). Det så ut som to vanlige steiner bortsett fra at det var knyttet et tau rundt hver av dem, med foldet papir festet i tauet som symboliserte kamien sin tilstedeværelse. Det var klart at dette var hovedattraksjonen og alle besøkende, store som små, stilte seg i kø for å utføre riten.

I tidsrommet august til oktober 2011 utførte jeg et feltarbeid ved *Jishu jinja* i Kyoto i Japan. Fokus for feltarbeidet var å undersøke ritene *koiuranaiishi* fra de besøkendes ståsted, som jeg heretter også vil referere til som kjærlighetsteinriten¹ på norsk. Denne avhandlingen er resultatet av dette feltarbeidet. Metodene jeg benyttet meg av var intervju og observasjon. Tekstens hovedtema er hvordan de besøkende i *Jishu jinja* forstår og plasserer seg selv i relasjon til kjærlighetsteinriten. Jeg ønsket å undersøke og fortolke de besøkendes egen forståelsesdimensjon knyttet til ritualet og hvordan denne forståelsen kan tolkes ut fra et religionsvitenskapelig perspektiv. Et fokus jeg utviklet i løpet av feltarbeidet, og som har blitt sentralt for teksten, var hvordan de besøkende selv skaper ritens form og funksjon, slik at den passer deres individuelle behov.

Grunnleggende for mitt syn på kjærlighetsteinriten i etterkant av feltarbeidet (og det meste av den øvrige rituelle virksomheten som finner sted i tilknytning til *Jishu jinja*), er at vi her står ovenfor en form for “senmoderne shinto”, dvs. en religiøs praksis som er blitt tilpasset det moderne japanske samfunnets behov for i større grad å sette individet i sentrum, samtidig som ritene tilbyr morsomme opplevelser og et uforpliktende engasjement. Byron H. Earhart (2004:141f.) skildrer japansk religion som stående i brytningen mellom formalisme og fornyelse. I tilfellet med kjærlighetsteinen vil jeg påstå at vi står overfor et tilfelle der religiøs formalisme har veket plass for fornyelse – for ikke å si fornøyelse – der individet står i sentrum. Det “senmoderne” shinto kommer også til uttrykk i denne ritene ved at denne *jinjaen* – i motsetning til de fleste andre *jinjaer* – synes å ha liten eller ingen forankring i lokalmiljøet. *Jinjaens* lokalisering på tempelområdet til Japans kanskje mest populære turistattraksjon, *Kiyomizu*-tempelet, bidrar selvsagt til at dens tradisjoner ikke først og fremst er knyttet til lokale historiske begivenheter slik tilfellet ofte er ellers. Andre *jinjaer* i bydelen Higashiyama i Kyoto arrangerer festivaler (*matsuri*) av denne typen. *Jishu jinja* er derfor atypisk og henvender seg til et annet publikum enn andre *jinjaer*, som oftest henvender seg til lokale innbyggere. *Jishu jinja* sitt publikum består stort sett av unge mennesker som i mange tilfeller “tilfeldigvis” kommer innom som en del av et besøk i *Kiyomizu*-tempelet, i forbindelse med skolebesøk. Sentralt for avhandlingen er min tese om hvordan ritene kan forstås ut fra de besøkendes perspektiv som en form for “senmoderne shinto”, som vektlegger individets behov. Jeg forstår med andre ord ritene som en del av en pågående endring i det japanske samfunnet og dens utvikling fra en førmoderne kollektivistisk tankegang til en senmoderne

¹ En direkte oversettelse ville vært «kjærlighetsspådomsteinen(e). Jeg forklarer ritens historie og hvordan den utføres i kapittel 2.7.

form for individualisme der unge mennesker står i en stilling til å tilpasse den rituelle praksisen.

Tesen om den rituelle praksis i relasjon til riten som en form for senmoderne shinto kan oppsummeres i to hovedelementer ved den rituelle praksisen som jeg skal beskrive i oppgaven ved å analysere de besøkende i relasjon til riten:

1. *Individualiseringen som framtreddende i den rituelle praksisen tilknyttet riten, mens andre tradisjonelt sett viktige aspekter (som jeg identifiserer som skaper av lokal samhørighet og en kollektiv identitet (communitas) og forvalter av historie) tilpasses eller svekkes i møte med denne økede individualismen.*
2. *Hvordan aktøren i relasjon til koiuranaiishi-riten er å oppfatte som riteskaperen og forstår riten ut fra egen kulturell kontekst, og hvordan den individuelle variasjonen av rituell praksis er et viktig trekk for å forstå riten.*

Jeg redegjør grundigere i kapittel 4.2 for hvordan jeg definerer senmoderne shinto. For å oppsummere, er oppgavens hovedtese hvordan de to overnevnte elementene i riten fører til hva jeg kaller en form for senmoderne shinto.

Masteroppgaven består av seks hoveddeler. I første del behandles problemstilling, faghistorisk kontekst og oppgavens strukturelle fremstilling. I andre del gir jeg først en kort introduksjon om shinto med referanse til historiske særtrekk og deretter en introduksjon til ritestedet, *Jishu jinja*. I tredje del behandler jeg de metodiske perspektiver som ligger til grunn for oppgaven. Fjerde del er tekstens teoridel. Her introduserer jeg ritetolkning og performanceteori, som er oppgavens analytiske perspektiv, og redegjør for hvordan jeg skal benytte meg av den i analysedelen. I den femte delen, analysedelen, analyserer jeg innsamlede feltdata opp mot tekstens tema og forsøker å relatere dette til moderniseringstesen. I sjette og siste del kommer jeg med avsluttende bemerkninger og oppsummering, samt det jeg ser som oppgavens betydning for videre forskning.

Oppgaven skiller seg fra tidligere faglitteratur ved at den har et større fokus på individnivået. Faglitteratur som fokuserer på shintoriter har det meg bekjent ikke vært produsert mye av, med noen unntak som hos John K. Nelson (1996, 2000). De fleste verk som jeg har lest om shintoriter, redegjør for dem i tilknytning til buddhistiske riter. Dette er sannsynligvis på grunn av likhetene mellom buddhismen og shinto i Japan, som jeg kommer nærmere inn på bakgrunnen for i kapittel 2. Det fører imidlertid til at antropologiske verk eksklusivt om shintoriter savnes i forskningslitteraturen. Riten jeg har valgt å fokusere på er en relativt kjent rite i Japan. Jeg har i skrivende stund likevel ikke funnet noen verk som

fokuserer på denne riten. De unike ritene som finnes i forskjellige *jinjaer* er ofte relegert til sideperspektiver innenfor de fleste verkene.

Et annet særtrekk ved oppgaven er valget av intervjuobjekter. I den tilgjengelige faglitteratur har jeg til nå ikke kommet over noen studie av spesifikke grupper av japanere, for eksempel med hensyn til alder, kjønn eller sosiale status. Jeg har derimot et klart fokus på ungdom og deres forståelse av riten. Bakgrunnen for dette er av at *jinjaens* besøkende var stort sett unge mennesker, noe som er uvanlig for en *jinja*. Det faktum at det var ungdommer som jeg fikk best tilgang til under feltarbeidet, påvirket også at jeg valgte dem som fokus.

Fra et teoretisk perspektiv er også oppgaven annerledes ved at den gjør bruk av performanceteori. Selv om tidligere verk om japansk religion har anvendt teorier som ligner på performanceteori, så har teorien ikke vært direkte brukt, spesielt angående teoriens begrepsapparat.² Jeg skal anvende begrepsapparatet i teksten og utforske hvorvidt det er noe å hente med en slik tilnærming fra et faglig perspektiv.

Med dette sagt er det ikke mitt mål å bryte med tidligere forskning. Jeg ønsker å relatere mitt arbeid til den eksisterende forskningslitteraturen og bruke den i lys av egen empiri. Jeg har benyttet meg spesielt av verkene til John K. Nelson og Ian Reader om shintoriter og det er mitt ønske å se hvordan man kan bygge videre på deres arbeid.

1.2 Forskningshistorie

Det finnes lite forskningslitteratur direkte om *Jishu jinja* eller *koiuranaiishi*. *Jishu jinja* er bare blitt sporadisk nevnt i fotnoter i et fåtall av bøker. Forskningslitteraturen jeg har benyttet meg av i denne oppgaven kan deles opp i tre hoveddeler: innførings- og tekstbøker, litteratur som jeg har anvendt for å etablere den historiske konteksten og verk som har en antropologisk eller sosiologisk karakter som tar for seg shinto i dagens Japan. Jeg har valgt å introdusere forskningslitteraturen tematisk etter disse tre hoveddelene og innenfor hver del introdusere dem etter hvor viktige de har vært i arbeid med oppgaven.

Innførings- og tekstbøker: *Japanese Religion - Unity and Diversity* (Earhart 2004) har vært en av de mest informative tekstbøkene for å etablere en grunnleggende forståelse av japanske religioner. Boken tar for seg japansk historie opp til i dag og er sentrert rundt det forfatteren oppfatter som de viktigste historiske periodene for utformingen av japansk religion. Denne boken sammen med *Religion in Contemporary Japan* (Reader 1991), som er en av de

² Eksempler på dette finnes i bøkene skrevet av Ian Reader & Tanabe (1998) og Kawano Satsuki (2005).

mest kjente tekstbøkene om japansk religion, har sammen bidratt til å skape mye av rammeverket for hvordan jeg forstår shinto i denne oppgaven. De supplerer hverandre også bra. Der Earhart sin bok fokuserer på det historiske, har Reader fokus i sin bok på det kontemporære. *Religion in Contemporary Japan* av Ian Reader oppfatter jeg som en sosiologisk studie og en innføring i de viktigste trendene innenfor dagens japanske religioner. Boken refereres til i det meste av den faglitteraturen jeg har benyttet meg av.

Shinto – A Short History er et verk redigert av Nobutaka Inoue som har vært nyttig for å etablere en forståelse av eldre deler av shintos historie og utvikling. Boken tar for seg forskjellige faser av shinto sin historie og retter samtidig et kritisk blikk på begrepet shinto og viser hvordan begrepet har utviklet seg over tid.

Boken *Historical Dictionary of Shinto* av Stuart D. Picken (2011) er et oppslagsverk som har bidratt til å bedre min forståelse av vanskelige ord og uttrykk i studiet av shinto. I møtte med japanske fraser og begrep i både tekst og samtaler har jeg hatt stort nytte av å kunne benytte meg av denne boken.

Litteratur om shinto sin historie: For å utdype min forståelse av shinto sin historie har jeg brukt *Shinto in History* (Breen & Teeuwen 2000). Boken er en artikkelsamling der flere forfattere diskuterer ulike temaer rundt shinto. For å kunne utnytte denne boken fullt ut kreves det noe mer forkunnskaper enn ovenfor nevnte verk, men til gjengjeld gjør artiklene dypdykk i emnene de tar opp. Boken tar også opp flere av problemene rundt tidligere aksepterte “sannheter” rundt shinto, som for eksempel hvorvidt taoismen har hatt innflytelse på shinto i tidligere perioder. *A New History of Shinto* (Breen & Teeuwen 2010), har en ny tilnæringsmetode til historien og gir innblikk i shinto sin historie ved å benytte seg av enkeltteksempler i de viktigste periodene av shinto sin utvikling og fordype seg i dem. Boken gir godt utbytte, men også her kreves det noe forkunnskap for å få fullt utnytte av boken, dog noe mindre enn i *Shinto in History*.

Shinto i dagens Japan: For faglitteratur om japansk religion i dag har en av mine viktigste kilder vært Ian Reader. Hans verk er å se på som noen av de mest innflytelsesrike i moderne tid med tanke på hvordan man kan tilnærme seg japansk religion. Hans bøker oppfatter jeg som hovedsakelig religionssosiologiske verk og han fokuserer mer på buddhisme enn shinto i bøkene, men for det meste inkluderer han begge i sine forklaringer av japansk religion. Den boken som er mest relevant i forhold til oppgaven, er *Practically religious* (Reader & Tanabe 1998) hvor han sammen med George J. Tanabe forklarer hvordan fokuset på verdslige gunster (*genze riyaku*) gjennomsyrrer japansk religion. Selv om mitt fokus er delvis forskjellig, er flere av funnene og poengene i boken komplementære eller belysende

i forhold til det jeg selv kom fram til med empirien min. Boken er særlig brukt i analysedelen for å vise hvordan funnene mine kan forstås fra et religionsvitenskapelig perspektiv. Av antropologisk litteratur har jeg benyttet meg av John K. Nelson som har skrevet to bøker om feltarbeid utført ved to forskjellige *jinjaer*. I den første boken *A year in the life of a shinto shrine* (Nelson 1996) tar han for seg *jinjaens* liv gjennom et år, med et fokus på de ansattes tanker og gjøremål. Her belyser han flere elementer om hvordan de ansatte tenker rundt riter og sin egen hverdag. Et tema som er relevant i teksten er at han viser til hvordan presten tolker eldre riter. Hans andre bok er *Enduring Identities* (Nelson 2000) hvor han fokuserer på hvordan ansatte ved en *jinja* kan forstås som fortolkere og videreformidlere av japansk historie og kultur. Bøkene hans er lett å sette seg inn i og har vært en inspirasjonskilde for mitt eget arbeid. Et nyere verk innen japanske riter som jeg har benyttet meg av er *Ritual Practice in Modern Japan* (Kawano 2005). Boken omhandler et feltarbeid utført i Kamakura. Boken viser til hvordan dagligdagse buddhist- og shintoritualer kan forstås som å etablere positive verdier i samfunnet. Hennes sosiologiske fokus er svært annerledes enn mitt eget, siden jeg har valgt å fokusere mer på et individ nivå. Jeg har likevel benyttet boken for å forstå riter i en bredere kontekst.

2. Oppgavens kontekst

2.1 Innledning

I denne delen vil jeg etablere den kontekstuelle rammen for oppgaven. *Koiuranaiishi* er en shintorite og derfor er en introduksjon til shinto som sådan nødvendig. Videre skal jeg forklare begrepene *jinja* og *kami*. Det er fordi begge begrepene blir sentrale for senere analyser i kapittel 5. Siden *Jishu jinja* er situert i et buddhistisk tempelområde, er det også relevant å inkludere noen korte bemerkninger om buddhismen og shinto sin sameksistens i Japan. I denne delen kommer jeg også inn på religionsbildet i Japan og hvorfor religionsbegrepet er problematisk i forhold til shinto. Dette er nyttig for å gi en historisk bakgrunn for hvorfor besøkende ikke uten videre anser *jinjabesøk* som religiøse begivenheter.³ Deretter skal jeg gi en kort redegjørelse for *Kiyomizu*-tempelet og *Jishu jinja* for å gi en historisk bakgrunn til området hvor jeg utførte feltarbeidet. Til slutt skal jeg introdusere riten *koiuranaiishi*.

2.2 Shinto

Earhart presenterer shinto som den eneste store religionen som har sitt opphav i Japan (Earhart 2004:31).⁴ Shinto er nært knyttet til Japansk kultur og har i liten grad hatt nedslagsfelt i andre deler av verden.⁵ Shinto sin historie kan deles opp i flere epoker. En inndeling, som blant annet brukes i bøkene til Inoue (2003) og Earhart (2004), er å dele den opp i tidlig-shinto, middelalder-shinto, stats-shinto og etterkrigs-shinto. Mest relevant for oppgavens tema er etterkrigs-shinto, det vil si moderne shinto.

Nøyaktig når shinto først dukket opp er et omstridt spørsmål. En vanlig datering er rundt den senere delen av yayoi-perioden, som varte fra 400f.kr. til 300 e.Kr., eller kofun-perioden som etterfulgte yayoi-perioden og varte fram til 700 e.Kr.. Shinto sin tidligste form sin framvekst kobles ofte sammen med risdyrkingens utvikling i Japan og var knyttet opp til kulten av *kami* for risdyrking (Inoue 2003:14).

Hvis vi ser på ordet fra et filologisk standpunkt betyr shinto (神道) kamienes vei. *Dō*

³ Et poeng jeg kommer med i kapittel 5 i forhold til hvordan aktøren forstår riten.

⁴ Shinto er ofte definert som en "Indigenous religion"(Inoue 2003:2), dvs. at den har oppstått innenfor kulturen uten en spesiell grunnlegger. Indigenous religion er et problematisk begrep, og jeg her derfor valgt å holde meg til Earhart sin definisjon.

⁵ Det er noen få unntak i områder kolonisert eller tilflyttet av japanere, som USA, Brasil og Korea.

(道) er en kanji som betyr vei i vid forstand. *Dō* (道) betegner også en kultisk praksis og en levemåte. Eksempel på bruken av *dō* er daoismen som også skrives med samme *kanji*. Shinto som begrep dukket først opp i respons til fremmede religioner (buddhismen) for å betegne de nasjonale *kamier*, og for å skille dem fra buddhistiske guder. Shinto sitt fokus er med andre ord Japans *kamier*.

Shinto har flere sider og er ikke et enkelt ahistorisk begrep, men har forandret seg gjennom tidsaldre. For å skille de ulike aspekter av shinto er det vanlig å dele religionen opp i flere aspekter. En oppdeling som denne teksten støtter seg til, er hentet fra Nelson:

There is “folk” Shinto practiced by private individuals without any institutional setting other than what they think is appropriate for a time, place, and situation. There is, or more accurately was, “state” Shinto, the now illegal government-sponsored ethical and educational ideology which effectively united the Japanese people for the Second World War. At its center was “Imperial household” Shinto, with its veneration of the deity Amaterasu as the omnipotent force animating both the “unbroken” line of emperors and the Japanese people. [...] there is the phenomenon of “shrine” Shinto, whereby ancient religious institutions, some of which have origins in prehistory, have managed to convey to the present day a body of ritual practices essentially agricultural in design and animistic in content yet which somehow manage to attract participation from among urban-dwelling Japanese. (Nelson 1996:7).

Fokuset for denne teksten er sistnevnte, *jinja*-shinto. Derfor vil jeg referere til *jinja*-shinto når jeg bruker ordet shinto. Selv om, som jeg kommer inn på senere i teksten, det historiske institusjonelle perspektivet i definisjonen er annerledes enn mitt eget er det nærmere det mine informanter forsto som shinto. En alternativ inndeling finnes i Teeuwen & Breen (2010:18). Jeg har valgt Nelson sin inndeling på grunn av at jeg vil vektlegge *jinja*-delen av shinto.

Shinto har før moderne tid ikke blitt oppfattet som en religion, og også i dag oppfattes shinto av japanere mer som en del av den japanske *kulturen*, et syn som ble promotert i Meiji- og Showa-periodene. Dette fører til at noen japanske akademikere mener at shinto er en “naturlig” del av det å være japansk og er et resultat av den japanske kulturen. De viser til det faktum at shinto er både doktrinløs at shinto ikke er noe man er medlem av (Earhart 2004:34).

Shinto fikk mye av sin nåværende form i en periode kalt Meiji-restaurasjonen (1868-1912). Denne perioden hadde som ideal å komme tilbake til oldtidens ”bedre” Japan. Dette ble gjort blant annet ved at keiseren ble gjeninnsatt som til statsleder. Dermed ble shinto, som i lang tid hadde vært knyttet opp mot keiseren, statsreligion. Etter hvert delte staten shinto opp i kult-shinto og stats-shinto, på grunn av krav om religionsfrihet og intern konflikt om shintos

rolle.⁶ Stats-shinto ble knyttet opp mot *jinja* og ifølge en lov som kom i 1882 var den ikke en religion. Stats-shinto var oppfattet som et viktig verktøy for statlig kontroll og for å skape en nasjonal identitet. Stats-shinto ble i denne perioden innført i skolen og alle japanere skulle ha tilknytning til en lokal *jinja*. I samme perioden fikk staten flere *jinjaer* tvangsnedlagt og de resterende *jinjaene* ble underlagt et statsorgan (Earhart 2004:161ff).⁷ Etter at Japan tapte andre verdenskrig, krevde de allierte styrkene adskillelse av shinto og staten. De forbød også propagandaen som foregikk i media og på skolen for å styrke shinto sin posisjon i samfunnet. Dette var for å forhindre at den militaristiske nasjonalismen kunne vokse opp igjen i landet. I etterkrigstiden ble shinto diskreditert og selv i dag kan shinto være problematisk politisk sett. Et eksempel på dette er furoren rundt hvorvidt *Yasukuni jinja*, en *jinja* dedikert til japanske soldater som døde under andre verdenskrig, skal bli finansiert av staten eller ikke (Nelson 1996:223-224) og om ledende politikere skal kunne delta i dens ritualer.⁸

I dag er mange *jinjaer* i en vanskelig økonomisk posisjon. I Meiji perioden fikk mange *jinjaer* støtte fra staten, men etter at Japan tapte andre verdenskrig, er statsstøtte til *jinjaer* ikke lenger lov. Før Meiji-perioden hadde *jinjaer* eget land, men disse ble konfiskert av staten i starten av Meiji-perioden. En konsekvens av dette var et behov for nye inntektskilder, og de fleste *jinjaer* behøver i dag bidrag fra privatpersoner og organisasjoner.⁹ *Kannushi* (Shinto-prester) må som en følge av dette konkurrere med forskjellige *jinjaer* og templer for folkets gunst og fronte sin egen *jinja* på best mulig måte for å trekke til seg besøkende. Mange *kannushier* har derfor begynt å reklamere i media for sin egen *jinja*. Reader belyser dette og forteller at jernbaneselskaper ofte har reklame for hvilken *jinja(er)* deres linjer går til (Reader 1991:71f.). Ofte er dette også naturlig nok i samarbeid med det lokale næringslivet, siden økt antall besøkende til den lokale *jinjaen* er gunstig for dem. Dette fører til at *jinjaens* ansatte har mange muligheter, men også en utfordrende jobb. Nelson redegjør for denne problematikken rundt *kannushier* sin jobb. Han skriver om hvordan en *kannushi* kommer til en *jinja* som er

⁶ En artikkel som belyser argumentene i denne debatten er: *Shinto as a 'non' religion: the origins and development* i *Shinto in History: Ways of the Kami* (Breen & Teeuwen 2000:252).

⁷ Et vanlig perspektiv er at i Meiji perioden favoriseres shinto, mens andre religioner undertrykkes. Problemene ved dette perspektivet redegjør John Breen for (2000) i artikkelen *Ideologues, bureaucrats and priests: on "shinto" and "buddhism" in early Meiji Japan*. Her viser han hvordan *jinjaer* lider under statens kontroll og undertrykkelsen av andre religioner tidvis er misoppfattet i litteraturen.

⁸ Noe av problematikken er at *Yasukuni* har flere krigsforbrytere blant personene *jinjaen* dedikeres til. *Jinjaen* er også dedikert til mennesker drept i krig i tidligere tidsperioder.

⁹ Det er et par unntak fra regelen, de aller største *jinjaer* som *Ise jingu* får fortsatt noe statsstøtte. *Jinjaer* som betegnes som *jingu* er knyttet opp mot keiserkulten.

falleferdig og skal forsøke å fornye den og tiltrekke folk og økonomiske bidrag (Nelson 1996:57ff.).

En viktig del av shinto i dag er festivaler. De fleste japanere jeg snakket med forbandt *jinjaer* først og fremst med festivaler (*matsuri*) og det er et mangfold av både lokale og større festivaler i Japan som arrangeres i *jinjaer*. Festivaler varierer i størrelse fra små lokale, til store som kan omfavne en hel by (Breen & Teuween 2010:4). *Jinjaer* har ofte lange tradisjoner med egne lokale riter og disse folkeritenes popularitet kan sees på som grunnen til at *jinjaer* overlevde, og mot alle forventninger blomstret, etter 2. verdenskrig (ibid:14).

Få japanere omtaler seg selv som “shintoister” og Nelson siterer Creemers når han omtaler hvorvidt man skal definere *jinja*-besøkende som shintoister:

“To say a man is a Shintoist [because he is] an ardent believer in the kami,” summarizes Creemers, “would be almost as much of an exaggeration [as] to say that he is a fervent Christian because he went to a Christmas party.” (Forfatterens egen kursiv Creemers i Nelson 2000:7).

Spørsmålet om hvorvidt japanere utøver religiøse riter er komplisert. I statistikk sees et eksempel på dette, hvor bare 33% av intervjuobjektene svarer at de har noen religiøs tro, samtidig som 95% av befolkningen er tilknyttet en *jinja* og 80% av befolkningen besøker en *jinja* rundt nyttår (Reader 1991:5f.). Det er altså utstrakt bruk av *jinja* i den generelle befolkning, men individene identifiserer seg ikke som troende og ritene som ikke-religiøse.

2.3 Jinja

Jinja er en av de mest sentrale begrepene knyttet til shinto og er en betegnelse for en shinto-helligdom. *Jinjaer* har tradisjonelt sett blitt bygget på steder i naturen hvor man trodde at en *kami* holdt til. Den topografiske plassering for en *jinja* varierer sterkt, likevel er noen naturformasjoner sett på som spesielt gunstige, for eksempel elvekryssninger (Nelson 2000:71).¹⁰ Dette betyr imidlertid ikke at *jinjaer* finnes eksklusivt i naturen, *jinjaer* finnes også i byer. I dag at det er over 80 000 *jinjaer* i Japan (Reader 1991:250).

Jinjaer kan være alt fra små altre i veikanten til store bygninger med flere annekser. Den arkitektoniske stilen kan også variere ut fra hvilken tidsalder den er fra og dens plassering. Det er likevel noen fellestrekk de fleste *jinja* deler. Et av de vanligste kjennetegnene for en *jinja* er *torii*-porter som signaliserer at en trer inn i et *kamiens* område.

¹⁰ For øvrig poengteres det i *Shinto in History* (Breen & Teuween 2000:42) at et av ordets tidligere lesemåter var *kamiens* skogholt, altså har *jinja* fra tidlige perioder hatt en sterk forbindelse med naturen.

De finnes ikke bare ved innganger, men også ofte rundt omkring i en *jinja* sitt område. *Torii*-porter er nesten alltid konstruert på samme måte: to pillarer med to tverrbommer på toppen og malt sinoberrødt. Hjertet i en *jinja* er *honden*, som er det innerste i kammeret hvor *kami* bor. I dette innerste kammeret er det oftest en gjenstand som skal symbolisere *jinja*en sin *kami*. Dørene til kammeret er lukket og åpnes bare under spesielle seremonier. Utenfor er det vanligvis et par statuer som er beskyttere av *jinja*. Disse statuene har vanligvis formen til to hunder og kalles *komainu*.

Selv om *jinja*er ikke lenger er underlagt staten i Japan, er *jinja*ene preget av organisatoriske ideer fra Meiji-perioden. Et av eksemplene på dette er at de fortsatt har et styringsorgan, selv om de nå er privatstyrt og ikke statsstyrt. Over 80.000 *jinja*er er i dag medlem i den største organisasjonen, *Jinja Honchō*. Organisasjonen har liten styrerett over enkelt *jinja*er, men tar seg av gradering av prester og annet organisatorisk arbeid (Picken 2011:138). Før Meiji-perioden gikk presteyrket i arv. Det er likevel fortsatt tilfeller hvor presterollen går i arv. Dette var noe også kontaktpersonen min fortalte om. Han var selv arvtakeren for presterollen, siden faren hans var *guji* (hovedprest). *Jinja*er er delt opp i to hovedtyper: *jinja* og *jingu*. *Jingu* er helligdommer som er knyttet opp mot keiserdyrkelsen, mest kjent av disse er *Ise Jingu* (ibid:133).

Den vanligste framstilling av *jinja* i faglitteraturen er *jinja*ens rolle som knutepunkt for lokalsamfunnet og frambringer av lokal identitet og kultur.¹¹ Et trekk som ofte blir vektlagt er *jinja* som arena for diverse lokale festivaler, som igjen gjerne knyttes til de overnevnte rollene. Det finnes en enorm variasjon av lokale riter og ofte tilpasses eller skapes riter ut i fra behov. Et eksempel fra Breen & Teeuwen (2010:15) er under krigstider hvor *jinja*en utfører riter for å beskytte egne soldater eller hindre fienden. Det er ofte de lokale festivalene som anføres som en av hovedgrunnene til at *jinja*er fortsatt hadde besøkende etter andre verdenskrig (ibid:14f.).

2.4 Kami

Kami er en av de viktigste termene innen shinto, men til tross for dette er *kami* vanskelig å definere. En mulig oversettelse hadde vært guddommer eller guder, men begge disse begrepene er problematiske å bruke om *kami*. Nelson poengterer angående *kami*: “*Therefore, to translate the word as ‘god’ or ‘deity’ is not quite what the Japanese, from ancient times*

¹¹ Dette diskuteres nærmere i kapittel 5.2 og 5.3.

until now, have in mind.” (Nelson 1996:27).

Historisk sett har det ikke vært noe samlende organ for alle *jinja* eller en klar definisjon for *kami*. Som et resultat av dette hadde hver *kannushi* frihet til å tolke *kamis* natur og eksistens. Et unntak fra dette var under Meiji-perioden og et fåtall med *kami* knyttet opp til keiserkulten som skapermakter eller som keiserens mytiske forfedre/formødre. Mange av de tidligere *kami* var knyttet til naturkrefter eller naturfenomener i forhold til risdyrking. *Kami* kan være personifiseringen av objekter eller idealer (ibid:27f.). *Kami* kan ha menneskelige sider, for eksempel føler de smerte og glede. De er ikke i en separat verden i forhold til den menneskelige, som Reader skriver:

Perhaps overriding all these is the view of this world and life as paramount and alive, with the inherent vitality of the kami as a spiritual force that permeates the world, giving life to it and upholding and protecting those that live in it. (Reader 1991:25).

Kamier gjennomsyrrer verden og er ikke oppfattet som adskilt fra den. En *kami* kan oppstå hvor som helst og derfor kan man finne en *jinja* hvor som helst. Et annet faktum i tråd med denne tankegangen er at mennesker og *kami* ikke er motsetninger. Mennesker kan bli *kami* hvis de har vist seg spesielt kraftfulle.¹² *Kami* er ofte beskrevet som å ha en tofoldig *kami* natur. Nelson skriver at *kami* har både en velgjørende side ved seg som kalles *nigimitama* og en destruktiv side som kalles *aramitama* (1996:27). Mennesker kan også bli *kami* mens de lever, men dette er det få tilfeller av. Det mest kjente eksempelet på dette er keiseren i Japan som ble sett på som en levende *kami*. *Kami* er i besittelse av *riyaku*,¹³ som de kan bruke for å hjelpe mennesker. Den store mengden med *kami* fører til at nesten alle aspekter av menneskers liv har sin egen *kami* man kan be om hjelp.

2.5 Religionsbildet i dagens Japan

Buddhisme og shinto har fram til i dag hatt ulike roller gjennom japansk historie, men deres historie er også preget av mye samhandling. Et vanlig brukt skille er at buddhismens anliggende har vært knyttet til begravelser og å ære de avdøde, mens shinto har hatt ansvar for de levende og for fornyelse. Bilde er noe mer nyansert enn dette og særlig i forhold til

¹² Et eksempel på dette er Sugawara no Michizane 菅原道真 (845-903) som var en akademiker og etter sin død ble en *kami* for kunnskap og lærdom.(Reader 1991:25f)

¹³ *Riyaku* er en kraft *kamien* har som kan hjelpe mennesker med forskjellige problemer. Det finnes *riyaku* for alle aspekter av menneskers hverdag, fra å forsikre en trygg fødsel til hjelp for eksamener. Jeg redegjør for begrepet i avsnitt 5.4.2.

besøkende som ber om gunster. Heller enn å skulle igjen forklare begrep ut fra faglitteratur,¹⁴ vil jeg istedenfor forklare synkretismen slik det ble forklart til meg i intervju med kontaktpersonen min. Fra eldre tider har det vært samarbeid mellom shinto og buddhismen. Den mest kjente samarbeidsprosessen var kalt *Shinbutsu-shūgō* (神仏習合) og var en synkretistisk prosess hvor boddhisattvaer ble forstått som *kami* og motsatt. Hvorvidt en helligdom var en *jinja* eller et tempel, var i flere tilfeller vanskelig å adskille og mange helligdommer inneholdt elementer fra både shinto og buddhismen. Før Meiji-perioden, i Tokugawa-perioden, var buddhistiske templer favorisert av lederne av landet (shogunatet). I Meiji-perioden falt buddhistiske templer ut av favor. Dette var både på grunnlag av at shinto ble knyttet opp mot nasjonalidentiteten og at buddhismen hadde sterke bånd med den forrige statsledelsen. Som et resultat av dette ble det viktig hvorvidt helligdommer var *jinjaer* eller templer. Det ble innført en lov, *shinbutsu-bunri* (神仏分離) som krevde at helligdommen måtte klargjøre hvorvidt den var en *jinja* eller et tempel.¹⁵ Kontaktpersonen min fortalte at det for mange templer bare var et mindre definisjonsspørsmål om de tilhørte buddhismen eller shinto. I Meiji-perioden skiftet derfor mange helligdommer fra å være buddhistiske templer til å være *jinjaer*, uten egentlig å forandre mye av den daglige driften.¹⁶ Valget ble forklart som å ha blitt gjort på grunnlag av at *jinjaer* ble favorisert økonomisk av den nye ledelsen av landet. Han nevnte en liste med flere kjente *jinjaer* som før Meiji-perioden hadde vært templer, men som i dag ble oppfattet som *jinjaer*. Han poengterte i denne sammenhengen at det virket ikke som de besøkende var klar over forskjellen mellom *jinja* og templer. Dette merket jeg meg også i løpet av intervjuene. Han sa at for dem virket det ikke viktig om det var et tempel eller *jinja*. Flere besøkende jeg snakket med trodde at *Jishu jinja* var et tempel og virket forbauset når jeg sa at det var en *jinja*.

I dag debatteres det innen religionsvitenskapen om shinto burde defineres som religion. Dette er en svært omfattende debatt som også henger sammen med debatten rundt bruken av religionsbegrepet innen religionsvitenskapen generelt. Debatten rundt shinto er forbundet med oversettelsen av religion i japansk språk. Den vanligste oversettelsen av ordet religion til japansk er ordet *shūkyō*. Ordet er satt sammen av to *kanji*. *Shū* (宗) betyr sekt eller skole og *kyō* (教) betyr lære eller doktrine. Det er altså snakk om læren til en spesiell gruppe

¹⁴ Teeuwen og Rambelli (2003) tar for seg den synkretistiske prosessen jeg vil presentere her fra et religionsvitenskapelig perspektiv.

¹⁵ Jf. Picken (2011: 263).

¹⁶ Et eksempel på dette er at mange *jinjaer* tilber boddhisattvaen Kannon.

eller sekt (Reader 1991: 13). *Shūkyō* som term stammer fra Kina og kom til Japan via buddhismen. Ordet ble opprinnelig brukt i buddhistiske tekster om buddhismen, *bukkyō* (仏教). Første dokumenterte bruk av ordet er i japanske dokumenter fra 700-tallet. Etter møtet med kristendommen i Meiji-perioden forandret begrepet seg, som Reader forklarer at *shūkyō* er:

[...] *a derived word that came into prominence in the nineteenth century as a result of Japanese encounters with the West and particularly with Christian missionaries, to denote a concept and view of religion commonplace in the realms of nineteenth-century Christian theology but at that time not found in Japan, of religion as a specific, belief-framed entity. The term shūkyō thus, in origin at least, implies a separation of that which is religious from other aspects of society and culture, and contains implications of belief and commitment to one order or movement – something that has not been traditionally a common factor in Japanese religious behaviour and something that tends to exclude many of the phenomena involved in the Japanese religious process.* (Forfatterens egen kursiv Reader 1991: 13-14)

Fordi *shūkyō* var assosiert med et teori-preget system, kunne myndighetene under Meiji-perioden definere shinto som ikke-religiøs. Dette er et av hovedproblemene i debatten angående shinto. Som tidligere nevnt, delte staten shinto opp i en religiøs og en sekulær del. *Jinja* ble knyttet opp til stats-shinto og ble sett på som en kulturell praksis og skulle ikke ha noen tilknytning til religion. På grunn av dette ble den kulturelle praksisen ved en *jinja* ansett som en sentral del av å være japansk. Medlemskap i stats-shinto og dens ideologi ble sett på som en plikt. Keiseren ble betraktet som en levende *kami* og stats-shinto sin oppgave var å styrke det ideologiske grunnlaget for at japanere kunne vise absolutt lojalitet til ham og regjeringen.

Et annet aspekt i definisjonsproblematikken er at japanere har en annen forståelse av religionsbegrepet enn det som er vanlig i vesten. Det er selvfølgelig ikke en helhetlig konsensus, men det er likevel trender som er mulig å identifisere. Som Taira (2007:205) skriver, har mange japanere et negativt bilde av religion. Dette er noe jeg selv også har opplevd. Når japanere fikk vite at jeg studerte religion, sa de alltid at jeg måtte være forsiktig siden religion var farlig. Når jeg spurte dem nærmere om hva de tenkte på, var det oftest kulter eller sekter. Dette er også noe som samsvarer svært godt med Taira som informerer om at den viktigste hendelsen i moderne tid i forhold til religionsbegrepet i Japan, er et gassangrep som ble gjort av en sekt kalt *Aum Shinrikyo* i 1995. Hun sier at: "*The attack had a major impact on the Japanese people, converting a previous lack of interest in or awareness of religion to an overwhelmingly negative attitude.*" (Taira 2007: 205f.).¹⁷

¹⁷ En annen grunn som kom fram i egne samtaler var 11. september angrepene i Amerika.

En artikkelserie som belyser debatten innen religionsvitenskapens fagmiljø på en informativ måte er artikkelserien på www.japanesestudies.org.uk mellom Fitzgerald og Reader. Fitzgerald argumenter for at religionsbegrepet er upassende til å bruke i forhold til shinto. Fitzgerald skriver at religion er definert ut ifra sitt motstykke, sekularisering. Han argumenterer for at dette kommer fra europeiske historie og tankegods og er derfor lite egnet til å brukes så bredt som det gjør. Han mener det overskygger skiller og dikotomier som er mer sentrale i egen kultur som for eksempel dans, familie og kosmologi (Fitzgerald 2002:4). Mye av hans argumentasjon baserer seg på synet om religion som forankret i vestlig historie og ideologi. Fitzgerald anklager også forskere for å skape en religiøs sfære i en kultur der en slik separasjon mellom religiøs og ikke religiøs rom ikke er naturlig.

2.6 Kiyomizu-tempelet og Jishu jinja

Jishu jinja er inne i *Kiyomizu*-tempelets område og tempelets rykte har utvilsomt bidratt til å hjelpe *Jishu jinja*, derfor er en kort redegjørelse om tempelet viktig. Stedet var fra slutten av 700-tallet¹⁸ knyttet til *Hossō*, en buddhist sekt. En prest ved navn Enchin (814–891) fikk det første *Kiyomizu*-tempelet bygget, men tempelet ble ødelagt som et resultat av brann og jordskjelv.¹⁹ *Kiyomizu*-tempelet i sin nåværende form er et resultat av en rekonstruksjon startet av Iemitsu Tokugawa i 1633 og er en bygningsprosess som pågår den dag i dag. Tempelet er en av Kyotos 17 steder som er på verdensarvlisten og en av Kyotos mest kjente og mest populære turistattraksjoner. *Kiyomizu*-tempelet var et yndet fokus for forsiden i reklamer og turistbrosjyrer for Kyoto. *Kiyomizu* betyr rent vann og ved siden av dens kjente tribune, er tempelet mest kjent for dens tre fossefall, som tempelets navn kommer av. Min erfaring er at det er et kjent landemerke som folk fra hele Japan har kjennskap til.

Å få tak i historien om *Jishu jinja* har vist seg vanskelig. Det har vært lite stoff tilgjengelig rundt *jinja*ens opprinnelse og det tilgjengelige materialet har ofte vært motstridende. Ved flere anledninger forhørte jeg meg med *jinja*ens ansatte angående litteratur som omhandlet dens historie, men det var ikke å oppdrive. Derfor blir hovedkilden til informasjon om *Jishu jinja* basert på det jeg selv har funnet på tavlene i området eller ved

¹⁸ Her har jeg funnet mange forskjellige årstall, men de fleste peker på et sted mellom 778-798.

¹⁹ Mer kan leses på

<http://www.kyopro.kufs.ac.jp/dp/dp01.nsf/b7eb328e75d9627a49256feb00103b33/7a154c954fe15a0f49257018002ebff5!OpenDocument> (lest 27.03.2012).

intervju, samt hva de ansatte presenterer som sin egen historie på hjemmesiden deres.²⁰ Presentasjonen min er derfor et fokus på hvordan *jinja*en blir presentert, som passer godt med eget fokus på hvordan besøkende forstår *Jishu jinja*.

Jishu jinja er en *jinja* for parforhold og for å binde par sine skjebner sammen. *Jishu jinja* sin hovedkami er *Ōkuninushi no mikoto*. *Ōkuninushi* betyr herre over det store landet og er en gjenganger i Japansk mytologi, og nevnes i *Nihon shoki*.²¹ Han presenteres ofte i mytene sammen med haren av Inaba, som han reddet (Ashkenazi 2003:228). Innenfor buddhistisk tradisjon blir han forstått som *Daikokuten*, som tilhører en kjent gruppe med syv lykkebringende guder. (Picken 2011:228). *Jishu jinja* er også dedikert til fire andre *kamier*, blant annet hovedkamiens foreldre.

Angående *Jishu jinja* sin tidligere historie er det vanskelig å si noe sikkert. Den vanligste datering jeg har funnet, er at *Kiyomizu*-tempelet og *Jishu jinja* ble rekonstruert av Iemitsu Tokugawa i 1633. Før denne perioden var tempelet kjent som *Jishugongen* og var dedikert til områdets *kami*. Det reklameres med at *Jishu jinja* har vært et populært mål for å bevitne den årlige blomstringen til sakura trærne i tidligere aldre. En historie jeg fant referanser til ved flere anledninger, er at keiser Saga ankom *Jishu jinja* for å bevitne blomstringen.²² *Jinja*en blir forklart som reisemål for keisere siden keiser Enyu oppsøkte *Jishu jinja* i 972. Et kjært emne i samtaler med ansatte og flygeblader til *Jinja*en var dens dragemaleri i taket til *haiden* som attribueres til en kjent artist ved navn Kano Motonobu. Dragemaleriet og hovedporten er betegnet som viktige historiske bygninger. Mye av denne informasjonen om *jinja*ens historie virker å være for de som er spesielt interesserte og var oftest relegert til tretavler og informasjonsblad ansatte ga ut. Når *Jishu jinja* reklamerte for seg selv, var det først og fremst bare som en *jinja* for kjærlighet²³, *jinja*ens historiske dimensjon var sjeldent framhevet i reklamer. Dette var også det *jinja*en var kjent for hos de besøkende og dette forestillingsbilde av *jinja*en som en kjærlighets*jinja* var gjennomgående i alle tilfeller hvor *Jishu jinja* presenterte seg selv.

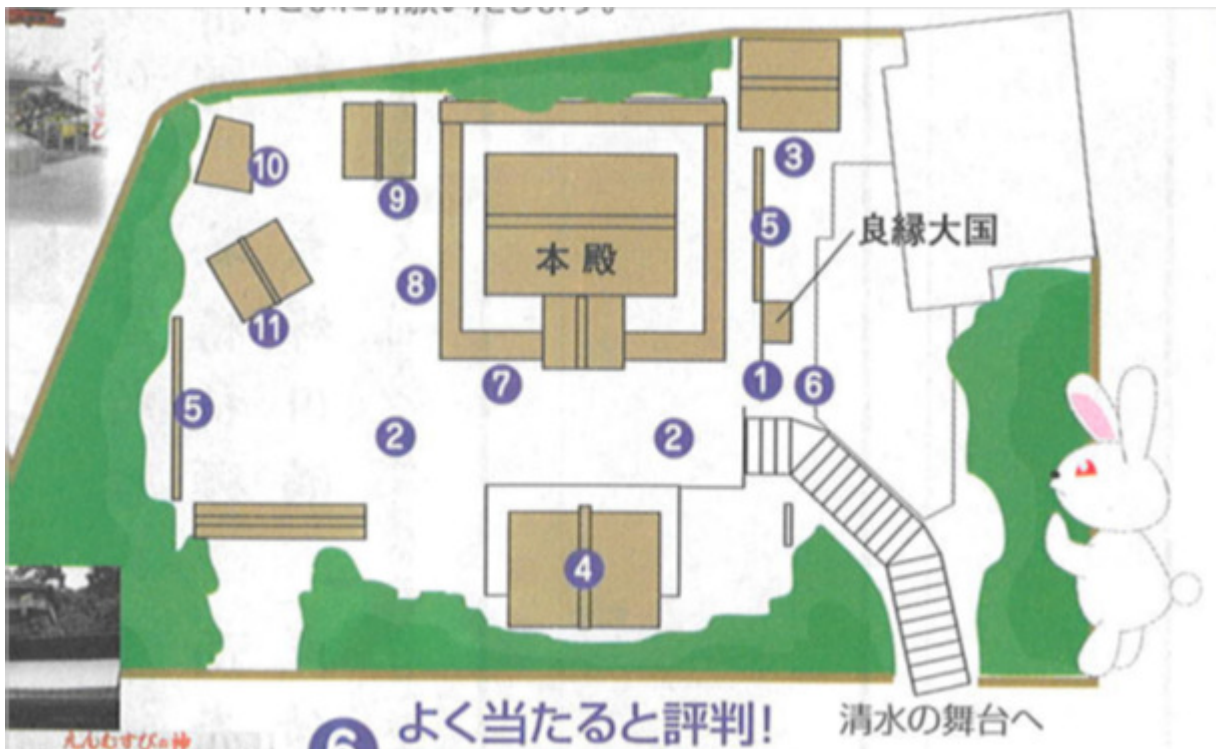
²⁰ <http://www.jishujinja.or.jp/> (lest 01.03.2012).

²¹ *Nihon Shoki* er en av Japans eldste tekster (datert til rundt år 720) og omhandler hvordan gudene skapte Japan og de første japanske keiserne.

²² <http://www.jishujinja.or.jp/jishu/history/index.html> (Lest 26.03.2012).

²³ En oversettelse av begrepet *enmusubi*. Jeg redegjør i større dybde for hva dette betyr i analysedelen.

Jishu jinja sitt område består hovedsakelig av to platåer som er elevert over *Kiyomizu*-tempelet, hovedplatået og inngangsplatået. Inngangsplatået består av administrasjonsbygget hvor de ansatte holder til, et alter til Inari og vaskebassenget (*temizuya*) der man vasker hendene sine idet man entrer *jinja*området. Dette inngangsplatået er noe trangt og ofte fylt av besøkende som strømmer opp eller ned. På hovedplatået er *honden*, *haiden* hvor prestene utfører ritene, *koiuranaiishi*, *emastativet*, *hitogatabara*²⁴ og altere til diverse *kamier*. Det er også på hovedplatået de kjente sakura blomstene vokser. *Jishu jinja* sin utforming ser slik ut:



(Bildet er hentet fra brosjyren i tillegg 2.)

Jishu jinja omfavner også nye medier og har aktivt benyttet seg av internett, mobil og brev, til forskjell fra de fleste andre *jinjaer*. Hovedpresten i *Jishu jinja* har en egen blogg som han oppdaterer med jevnlige mellomrom og på deres nettsider finnes det alt fra informasjon om *jinja*ens historie og filosofi til nettspill for de som ønsker noe å fordrive tiden med. De henger også opp takkebrev som de har mottatt fra de som har besøkt *jinja*en.

²⁴ Jeg har valgt å kalle den ritene *hitogata* i teksten fordi dette var betegnelsen besøkende selv benyttet seg av.

2.7 *Koiuranaiishi*

Koiuranaiishi er den mest kjente attraksjonen og riten i *Jishu jinja*. Navnet betyr kjærlighetsspådomsstein(e). *Koiuranaiishi* består av to steiner som står omtrent 10 meter fra hverandre. Når riten oppsto er usikkert, men kan ifølge *Jishu jinja*'s hjemmeside forstås som en del av en tradisjon som eksisterte i Muromachiperioden.²⁵ Riten er *Jishu jinja* sitt kjennetegn og dukker opp i de fleste reklamer og når *jinjaen* nevnes. I samtaler med presteskaper ble riten presentert som å være en videreføring av en rite fra en annen *jinja*. Et interessant perspektiv var hvordan jeg ble forklart at hvordan besøkende forsto riten forandret seg gjennom årene. En av *kannushiene* jeg snakket med refererte til at før hadde besøkende ofte knyttet riten til en sommerlek hvor man forsøker å treffe en vannmelon med en pinne, ettersom begge aktivitetene involverte at aktøren dekket for øynene. Dette var noe han sa at folk sjeldent i dag relaterte til *koiuranaiishi*, og at de nå hadde andre assosiasjoner til riten.

Riten utføres ved å gå fra den ene steinen til den andre med lukkede øyne. Utøverne kan bli veiledet av et annet menneske. Hvis man greier å treffe den andre steinen med foten eller berøre den med hånden, vil kjærligheten være rett rundt hjørnet, mens hvis man går for langt vil det ta lengre tid før man finner den rette. Selv om riten forklares som spådom ligger det implisitt i forklaringen at man ved å utføre riten får hjelp. Så riten er ikke bare å forstå som å forutsi fremtiden, men også bidra til den. Det var i teorien mulig å "feile" riten og bomme på steinen, men dette var en sjeldenhet.

Steinene i ritualet er *jinjaens* symbol i flygeblader og reklameplakater. Ritualets effektivitet anvendes som et trekkplaster til å trekke besøkende og er hovedgrunnen som presenteres i reklamen for å oppsøke *Jishu jinja*. I samtaler med besøkende virket riten å være mer kjent enn *Jishu jinja* ved flere anledninger. Mange kjente til riten, men hadde ingen kjennskap til at det var en rite tilknyttet *Jishu jinja*.

²⁵ http://www.jishujinja.or.jp/kigan/en_ha.html (lest 28.03.2012).

3. Feltarbeid

I dette kapittelet skal jeg gi en gjennomgang av hvordan feltarbeidet mitt i *Jishu jinja* utfoldet seg og hvordan egen metodikk og tankegang utviklet seg i møtet med feltet. I første del skal jeg fortelle hvordan jeg planla feltarbeidet og etablerte kontakt med *Jishu jinja*. I andre del forklarer jeg om hvordan observasjonene og intervjuene foregikk. I den sammenhengen kommer jeg inn på relevante metodevalg i forhold til dem. I siste del utgreier jeg om mer generelle metodiske perspektiver jeg utviklet i løpet av feltarbeidet.

Jeg har valgt å skrive kapittelet så langt som mulig kronologisk og introdusere elementer etter hvert som de ble relevant for arbeidet. Det som var gjeldende for feltarbeidet som helhet, har jeg valgt å spare til siste kapittel. Dette er for å gi leseren en følelse av reisen min og vise det at feltarbeidet har vært i konstant utvikling fra start til slutt. Det er også et håp om at en slik kronologisk framstilling vil framheve min egen rolle i løpet av feltarbeidet og hvordan det har hatt innflytelse på sluttresultatet. Til grunn for mitt metodologiske perspektiv og begrepsdefinisjoner i dette kapittelet ligger hovedsakelig bøkene *Samfunnsvitenskapelig metoder* (Grønmo 2004) og *Ethnography* (Hammersley & Atkinson 2007).²⁶

3.1 Planleggingsfasen

3.1.1 Forarbeid

Min første plan for feltarbeid innebar å besøke en *jinja* i Tokyo. Jeg hadde bekjent jeg håpet kunne sette meg i kontakt med de ansatte ved en lokal *jinja*. Allerede fra starten av planleggingsfasen for feltarbeidet hadde jeg et ønske om å fokusere på ungdom. Bakgrunnen for dette var at jeg hadde hatt en del samtaler med unge japanere og at jeg ikke hadde kommet over litteratur som spesifikt fokuserte på japansk ungdoms forhold til religion.

Etter katastrofen rundt Fukushima-anlegget mars 2011 ble jeg anbefalt av venner i Japan ikke å komme til Tokyo på grunn av usikkerheten knyttet til strålingsfaren fra utslippene til atomkraftverket. Denne usikkerheten og det faktum at de første introduksjonsbrevene jeg hadde sendt til ulike *jinjaer* i Tokyo ikke hadde blitt besvart, førte til at jeg skrinla planen om å dra dit.²⁷ Min veileder anbefalte meg i møtet med disse problemene heller å dra til Kyoto. Dette var også fordi han hadde kontakter jeg kunne benytte meg av som

²⁶ Grønmo (2004) har en mer rigid kategoriforståelse enn det jeg har i denne oppgaven, men begrepene hans er nyttig i begrenset omfang.

²⁷ Det burde også nevnes at det økonomiske aspektet spilte en rolle i avgjørelsen. Tokyo er dyrere enn resten av Japan i forhold til leilighetspriser.

kjente Kyoto og derfor kunne bidra med nyttig informasjon om hvilken *jinja* jeg kunne oppsøke for prosjektet mitt i Kyoto.

De siste månedene før avreise arbeidet jeg med å finne leilighet og fullføre de søknadene nødvendig for feltarbeidet, for eksempel stipend og godkjenning fra personvernombudet for forskning. Jeg var bekymret for om mine kunnskaper i japansk språk var tilstrekkelige for feltarbeidet og brukte derfor også tid på å friske opp språket. Jeg ble anbefalt å ikke sende introduksjonsbrev, men heller å introdusere meg personlig i en *jinja*.

3.1.2 Japansk språk

Noe som allerede fra starten av prosjektet var en kilde for bekymring for meg var usikkerhet knyttet til min egen beherskelse av japansk språk. Jeg hadde studert japansk i ett år ved Waseda universitet i Tokyo og hadde ved flere anledninger hatt samtaler med japanere, men i hvilken grad mine japanske språkferdigheter var gode nok for intervju og vanskeligere samtaleemner, var jeg usikker på. Jeg hadde studert japansk med tanke på senere feltarbeid så jeg hadde fokusert mer på det muntlige språket enn skriftspråket.

Japansk språk har flere høflighetsnivåer (*keigo*) hvor blant annet ordvalg, verbbygning og setningsstruktur forandres ut i fra hvilket høflighetsnivå man bruker. Som utlending forventes det vanligvis ikke at man skal beherske de ulike høflighetsnivåene, men i samtaler med *jinja*-ansatte i kontaktetableringsfasen snakket de ofte på et høflig nivå, fordi dette var forventet og standard praksis.

Heldigvis bruker japanere de øverste høflighetsnivåene svært lite i dagligtale og som flere av mine japanske venner innrømmet i samtaler om *keigo*, er det noe mange japanere også har problemer med, siden det kan være komplisert. Til stor hjelp for meg, bodde min japanske kjæreste sammen med meg den første delen av feltarbeidet. Når jeg jobbet med introduksjonsbrev eller hadde hørt en frase eller ord i *jinjaen* som jeg ikke forsto, hjalp hun til. Som Grønmo poengterer (2004:164f.) er kommunikasjon mellom forsker og respondent ofte en kilde til problematikk, og dette forverres ved at det samtidig foreligger en språkbarriere. Jeg var klar over problemstillingen og brukte derfor mye ressurser og tid spesielt i starten av feltarbeidet på å forsikre meg om at informasjonsutvekslingen var best mulig og dobbelt- og trippelsjekket ofte at det ikke hadde forekommet en språklig kommunikasjonssvikt i samtalen.

For å forstå noen av problemene knyttet til japansk er det også nødvendig å nevne at språket har en omfattende bruk av *kanji* som er japanske skriftegn. *Kanji* brukes i de fleste

ord og for å kunne lese avisen regnes det at en trenger å kunne rundt 2000 av dem. Bruken av *kanji* fører til at japanske ord kan ha en dybde og flertydighet som kan være både en gave og en kilde til problemer. Oversettelse er i sin natur reduksjon av ord så ved oversettelse av flere japanske ord ville noe av deres flertydighet forsvinne, uten at dette på noen måte er unikt for japansk. Derfor vil jeg i stor grad benytte meg av det opprinnelige begrepet når jeg forklarer japanske ord. Særlig i senere deler av denne oppgaven vil dette bli relevant når jeg skal vise til hvordan oversettelsen og det japanske ordet sitt bruksområdet er forskjellig.²⁸

3.2 Ankomst i Kyoto

3.2.1 Møtet med *Jishu jinja*

Jeg ankom Kyoto 2. august 2011. De første tre ukene gikk med til å besøke *jinjaer* i Kyoto for å få en oversikt over hvilke *jinja* som egnet seg for feltarbeid og om de var forskjellige fra de jeg hadde besøkt i Tokyo. Med det mangfoldet av *jinjaer* som eksisterer i Kyoto var det umulig å besøke alle, men jeg ønsket likevel en grunnleggende innsikt i hvor det egnet seg å utføre feltarbeidet.

En annen årsak til at de første ukene ble brukt til å besøke forskjellige *jinjaer*, var at jeg planla å benytte meg av NCC-senteret²⁹ for å hjelpe meg kontakte en *jinja*. Imidlertid viste dette seg vanskelig på grunn av at de ansatte var enten på sommerferie eller ikke i en posisjon til å hjelpe meg, så etter hvert ble det klart at jeg måtte etablere kontakt på egenhånd. Likevel ga NCC-ansatte som jeg snakket med en del råd som viste seg å være nyttige for å kontakte *jinja* ansatte på den mest sosialt aksepterte måte.

I løpet av den tredje uken dro jeg til *Jishu jinja*, som veilederen min hadde anbefalt meg å vurdere. Jeg hadde bevisst valgt å besøke andre først slik at jeg fikk et bredere sammenligningsgrunnlag. Allerede fra første øyekast var det klart at *jinjaen* hadde et særpreg som skilte den fra andre *jinja*.³⁰ Noe av de første jeg la merke til, er at *Jishu jinja* var mye mer lukket enn de fleste andre *jinjaer* og at de besøkende hovedsakelig var unge mennesker.

Etter et oppløftende første besøk var jeg bestemt på å forsøke å få tillatelse til å utføre feltarbeidet mitt i *Jishu jinja*. NCC-senteret hadde anbefalt meg å sende en e-post eller ringe til dem i forkant så jeg bestemte meg for å sende en mail. Jeg fikk aldri noen svar på mailen,

²⁸ Angående det japanske språket i teksten har jeg valgt å benytte meg av Hepburn romaniseringssystemet.

²⁹ NCC-senteret står for *National Christian Council (in Japan) Center for the Study of Japanese Religion*.

³⁰ Riktignok har alle *jinja* til en viss grad selvråderett som fører til store variasjonsmuligheter og *Jishu jinja* er langt fra den eneste som bryter med mer tradisjonelle modeller på hvordan en *jinja* ser ut.

men ringte til slutt til *jinjaen* etter å ha ventet en uke. Der fikk jeg med en gang kontakt med en av de ansatte som unnskyldte seg for at de ikke hadde sett mailen og lurte på om jeg kunne komme opp neste onsdag for en liten samtale rundt prosjektet mitt.

Opprettelse av kontakt, ved både telefon og e-post ble i stor grad gjort mulig på grunn av min japanske kjærestes assistanse. Både i e-poster og telefonsamtaler var språket som ble brukt på et høfligere og mer komplisert nivå enn det jeg kunne behersket alene. I begynnelsen var jeg også noe usikker på i hvilken grad mine japanske språkferdigheter var god nok til kompliserte samtaler. Dette førte til at jeg avtalte at hun deltok på første møte med de ansatte for å forsikre at det ikke ble noen misforståelser fra noen parter. Det viste seg at kommunikasjonen generelt sett fungerte bra og jeg utførte derfor senere intervju og møter alene.

3.2.2 Nakagawa-san, min “gatekeeper”

På onsdag dukket jeg nervøst opp ved *jinjaen*, usikker på hvordan det hele ville utfolde seg. Jeg ble møtt på en hjertelig måte av en mann i svart dress som viste seg å være den samme jeg hadde snakket med på telefonen og som jeg vil referere til som *Nakagawa-san*. Han så ut til å være i starten av trettiårene og introduserte seg selv som *kannushi* og sønnen til *jinjaens guji* (hovedkannushi). Han ble kontaktpersonen min ved *Jishu jinja* gjennom hele feltarbeidet.

Nakagawa-san var interessert i prosjektet mitt og virket glad for å ha noen å snakke med om shinto og religion. Som japanske høflighetsregler krever, unnskyldte han seg med jevne mellomrom for at det han sa bare var hans oppfattelse av shinto, men han snakket i det vide og det brede om både shinto og japanere i dag. Han refererte ofte til oldtidens Japan som grunnlaget til dagens situasjon og mente at mye av den mentaliteten japanere har rundt shinto og religion kommer fra gammelt av. Hans forklaringer på “moderne” situasjoner begynte ofte med “*mukashi ne*” som kan grovt oversettes til “du skjønner, fra gammelt av så....”.

Jeg introduserte meg selv som en religionstudent som ønsket å studere dagligdagse ritualer³¹ (*nichijyotekina gishiki*) i *jinjaen* og hvordan japanere tenkte rundt dem. Min japanske kjæreste og mine studier ved et japansk universitet syntes å gi meg nok troverdighet til at han stolte på meg. Prosjektet mitt virket rart for ham, noe det også gjorde for de fleste jeg snakket med, men han var utelukkende positiv. *Nakagawa-san* sa at jeg var fri til å komme stort sett når jeg ville innenfor åpningstidene, men foretrakk at jeg sa ifra hvilke dager jeg

³¹ Ikke et perfekt ordvalg, men ble valgt for å framheve at jeg ønsket å fokusere på de vanlige ritualene og ikke bare festivaler.

skulle komme. Han ba meg også om å anvende navneskilt når jeg intervjuet folk. Siden jeg hadde sagt at jeg skulle fokusere på de besøkende var han noe usikker på hvordan han kunne bidra, men vi avtalte at jeg kunne gjøre et par intervju med andre ansatte. Hvorfor han var usikker på hvordan han kunne bidra, ble ekstra tydelig etter hvert som jeg ble klar over skillet mellom de ansattes og de besøkendes liv i *jinjaen*.

3.3. Metode

3.3.1 Observasjon

Jeg brukte de første to ukene til å observere besøkende og i liten grad ta direkte kontakt med dem. Dette var et valg jeg gjorde med tanke på å venne meg til *jinjaen* og danne min egen oppfatning av de besøkende slik at jeg kunne utforme bedre spørsmål. Dette gjorde meg også tryggere på å kunne gjøre meg forstått, siden de besøkende i stor grad snakket japansk dagligtale som jeg kunne forstå. Fra starten av feltarbeidet hadde jeg en formening om at jeg ville fokusere på de besøkendes egne meninger og forestillinger, det Grønmo (2004:123) kaller kvalitative data. Jeg ønsket å gå i dybden og se hvordan de selv forklarte fenomener.

En viktig grunn for at jeg først bare anvendte observasjon var ønsket om å finne fokuset til feltarbeidet og hvilket tema innenfor *jinjaen* jeg primært skulle rette oppmerksomheten mot i intervju og senere observasjon.³² Jeg lekte med tanken på flere forskjellige riter, men kjærlighetsteinriten var det naturlige valget. Dette var både på grunn av den var *jinjaens* mest kjente og populære rite, men også fordi det var denne riten de besøkende kom med flest betraktninger om. Observasjonstypen lignet på det Grønmo (2004:125) definerer som deltagende observasjon. Jeg var til stede i den sosiale prosessen jeg studerte (riten), men var likevel ikke *deltakende* i ritens prosess slik observasjonstypen i snever forstand henviser til. En av grunnene til at jeg oppfatter observasjonstypen min som deltakende heller enn strukturert³³ er at datainnsamlingen var fra starten av fokusert rundt kvalitative data. Derfor bruker jeg begrepet i den videre forstand som er at deltagende observasjon omhandler feltforskning (ibid:125).

Observasjon viste seg nyttig i å etablere en grunnforståelse av de besøkendes adferd. Allerede fra den første uken la jeg merke til at svært mange unge mennesker besøkte *jinjaen*.

³² Et slikt hastet valg av fokus er ikke ideelt, men fra starten av var jeg klar over at mitt feltarbeid hadde en smal tidsramme å arbeide innenfor og hadde derfor begrenset med tid til å ta et slikt valg.

³³ Som er de to hovedtypene for observasjon angitt i Grønmo (2004), selv om disse to typene er noe for rigid i forhold til egen bruk.

Dette er spesielt siden de fleste *jinja* har en tendens til å bli besøkt mest av eldre mennesker, noe også *Nakagawa-san* refererte til når han snakket om *Jishu jinja*.

De besøkende besto i stor grad av kvinner og *jinjaen* var et yndet turistmål. En fordel med at det var mange turister blant de besøkende, var at jeg stakk ikke ut som utlending.³⁴ Det at jeg gled inn i folkemengden tillot meg en stor grad av frihet og lot meg både iaktta og observere utøvere på nært hold. Jeg var først usikker på om det at jeg sto der med notisblokken min og skrev ville være en utfordring, men etter en episode hvor jeg sto mellom to jenter på hver sin side av meg som snakket mens jeg noterte, forsto jeg at de fleste ikke tenkte over mitt nærvær.

Jinjaen var ikke stor, samtidig som den hadde et stort antall besøkende. Størrelsen var en fordel, men også en utfordring. Mange *jinjaer* har store uteareal, mange på størrelse med parker, noe som ville ført til at observasjon ville krevd mye mer forflytning og vanskelig å få med seg "hele" besøk. Men det lille området førte også til at jeg hadde liten plass å trekke meg tilbake for å skrive notatene mine.

Jeg hadde to posisjoner i *jinjaen* som begge var på hovedplataet og det lot meg observere kjærlighetsteinriten samtidig som jeg fikk oversikt over de andre ritene og de besøkendes adferd gjennom mesteparten av besøket deres. Min hovedposisjon for observasjon var bak målsteinen i *koiuranaiishi*-riten i det største åpne arealet i *jinjaen*. Jeg sto vanligvis i skyggen av den gamle hovedporten, som var lukket under hele mitt opphold (porten ble visstnok åpnet under spesielle begivenheter). Den andre posisjonen min var på siden av veien mellom de to *koiuranaiishi*-steinene ved utstillingsvinduene til *jinjaen*. Her fikk jeg god mulighet til å overhøre potensielle amulettkjøpere, samt god utsikt til selve ritetutførelsen.³⁵

Hovedplasseringen min i *jinjaen* var et av de få skyggeområdene i utearealet. Jeg var der i løpet av de varmeste månedene i året og temperaturen var ofte oppe i nærmere førti grader. Dette førte til at det var vanlig å søke ly og trekke pusten. I pustepausen snakket folk gjerne med hverandre og de var da lett å ta kontakt med, så min plassering var en gullgruve for både intervju og observasjon. Jeg varierte selvfølgelig hvor jeg sto og prøvde forskjellige plasseringer. Imidlertid var det større trafikk og trangere nedenfor hovedplataet som førte til at det var komplisert og upassende å kontakte besøkende der.

³⁴ Dette er en sannhet med modifikasjoner: som blond utlending i Japan stakk jeg alltid ut, men ikke mer enn det jeg vanligvis gjorde. Det virket ikke unaturlig for de besøkende at jeg var til stede, noe det ofte gjorde når jeg besøkte andre *jinja* i Kyoto.

³⁵ Posisjonene kan også sees i kartet av området i tillegg 2 som jeg også har på side 21. Hovedposisjonen min var mellom punkt 5 og 2 til venstre, mens den andre posisjonen min var ved siden av, mellom de to punktene.

En av mine europeiske samtalepartnere, som jeg møtte på *jinjaen* tidlig i feltarbeidet, sa til meg at jeg ikke burde sløse bort tid på observasjon og heller gå direkte til intervjuene, siden det viktigste var hva folk mente og ikke hva de gjorde, sa han. Min første reaksjon var skam over at jeg hadde vært så tåpelig, men ved litt nærmere ettertanke forsto jeg at det kunne være dypt problematisk å oppfatte det slik.

Som *Nakagawa*-san og flere besøkende påpekte, var fokuset på hva man *gjorde*. De fleste hadde i liten grad tenkt over *hvorfor* de gjorde ritualene. Dette er også et poeng i de fleste moderne antropologiske tekster om shinto. Prioritering av intervju fremfor observasjon ville ikke bare vært unaturlig, men kunne lett føre til forskerens egne preferanser blir satt foran de besøkendes tanker. Det ville være spesielt problematisk særlig med tanke på moderne ritualteori, som for eksempel *performance*-teori som har fokus på at handlinger i seg selv også kan være meningsfulle.

De besøkendes handlinger var kilde for det Hammersley & Atkinson kaller “naturlig forekommende” muntlige kilder (Hammersley & Atkinson 2007:99). Ved å observere dem fikk jeg også tilgang til flere samtaler og utsagn fra besøkende ved *jinjaen* som ikke var framkalt av meg, og derfor ga en innsikt som var verdifull for min forståelse av disse ritene og de besøkendes tanker.

3.3.2 Intervju

Etter at jeg hadde valgt å fokusere på kjærlighetsteinritualet og hadde observert i et par uker, gikk jeg i gang med intervjuene. I starten hadde jeg en ide om at intervjutypen skulle være strukturert utspørring og hadde utarbeidet åtte spørsmål som jeg holdt meg til, men allerede fra de første intervjuene var det klart at skjemaet var unødvendig rigid. I samtaler med intervjuobjekter var det mer fruktbart å forme intervjuene etter hvem jeg snakket med og respondere i forhold til hvilke svar de kom med. Som et resultat av dette forandret spørsmålene seg fra å være klart formulert til mer generelle temaer jeg ville diskutere og forsøkte i høyst mulig grad å la deres egen interesse og tanker komme fram. Jeg skiftet med andre ord intervjutypen fra strukturert til uformell utspørring, som et resultat av mitt ønske om å fokusere på kvalitative data.³⁶ Jeg fant nytte i det først å etablere en grunnramme for feltarbeidet ved hjelp av en mer strukturert tilnærming til intervjuene for senere å arbeide mer fleksibelt innenfor rammeverket ved uformell intervju.³⁷

³⁶ For forståelsen av intervjutypene benytter jeg meg av definisjonen i Grønmo (2004: 125ff.).

³⁷ Grønmo (2004:130) referer til en lignende problemstilling om fleksibilitet mot strukturering.

Jeg hadde gjennom mesteparten av intervjuperioden tre temaer som jeg forsøkte å snakke om hvis det var mulighet. Likevel var det sjeldent at samtalene fungerte direkte i henhold til disse tre temaene og mange samtaler var fokusert rundt emner som virket lite relevant, men som i senere tid ble nyttige for å etablere en videre forståelse av de besøkende og deres tanker.

De 3 temaene var:

1. **Introduksjon:** Jeg begynte alltid med en introduksjon av meg selv og spørsmål rundt hvor de kom fra, hvorfor de var her og fra hvor de hadde hørt om *Jishu jinja*. Slike spørsmål førte til at de skjønnte at spørsmålene var angående dem og ikke noen form for teologi. Det at alle kunne svare på dem førte også til at de ble tryggere på meg til senere spørsmål og åpnet også for interessante diskusjoner i etterkant. De få gangene jeg prøvde å unngå disse spørsmålene gikk intervjuene merkbart dårligere. Svarene førte også ofte til at jeg kunne føre samtalene inn på emner som jeg selv ikke vært forberedt på, eller som var spesielle for den gruppen jeg snakket med. For eksempel fikk jeg vite at en mor og en datter hadde dratt sammen fra Osaka til *jinjaen* for å be om at datteren skulle finne seg en kjæreste og den informasjonen lot meg forme samtalen slik at den reflekterte utgangspunktet for deres besøk.
2. **Ritene:** De neste spørsmålene var vanligvis rundt hvilke riter de hadde gjort, spesielt angående kjærlighetsteinriten og hvorfor de og andre gjorde dem. Her kom jeg også inn på om de trodde på effekten til ritene og i så fall hvorfor. Det som viste seg som fruktbart var først å spørre hvorfor andre gjør riter og deretter spørre hvorfor de selv gjorde dem. Dette var spørsmål som kunne variere ut i fra hva de faktisk hadde gjort eller tenkt og her kom oftest mye av de viktigste data fram. Det var mange som ikke følte seg komfortabel eller ikke hadde mye å si rundt disse emnene, men det var likevel mange som ville ha samtaler om dette. De fleste var overrasket over spørsmålene og sa at de hadde i liten grad tenkt gjennom hvorfor de gjorde ritualene.
3. **Jinjaen:** Til slutt spurte jeg om deres inntrykk av *Jishu jinja* og hvordan de oppfattet den i forhold til andre *jinja*. Her brukte jeg også dette som en inngangsbillett til å spørre om deres tanker rundt ritene og *Jishu jinja* og om hvordan de oppfattet det burde være og om så hvorfor. Disse svarene var ofte nyttig for å etablere hva riter og en *jinja* skulle være i deres øyne og ofte snakket vi også rundt fra hvor de hadde fått denne oppfattelsen.

Spørsmålene mine var evaluative. (Grønmo 2004:172). Med evaluative mener jeg at spørsmål hvor jeg først og fremst var ute etter de besøkendes egne meninger og vurderinger. Dette var fordi jeg først og fremst ønsket kvalitativ data om hvordan de besøkende forsto riten og *Jishu jinja*.

Siden de fleste besøkende i *Jishu jinja* var kvinner, var det naturlig at de fleste jeg snakket med var kvinner. De fleste var i grupper på mellom to og fem sammen. Par var vanskelig å få kontakt med og de signaliserte tydelig at de ikke ønsket kontakt. Dette ble også respektert fra min side. Det betyr likevel ikke at jeg bare intervjuet kvinner. Jeg hadde mange samtaler med menn som hadde svar som avvek fra det jentene hadde svart. Selv om intervjuobjektene mine var hovedsakelig kvinner, fikk jeg intervjuet nok menn til å legge merke til at på flere punkter var det forskjell mellom hva kvinner og menn pleide å svare.³⁸

Utvelgingstypen jeg benyttet meg av for intervju er nærmest det Grønmo (2004:100f.) definerer som slumpmessig utvelging. Jeg valgte ikke ut en spesiell gruppe (selv om det ble hovedsakelig unge kvinner pga. demografien av besøkende), men jeg forsøkte å intervju de som var tilstede. Utvelgingstypen til intervjuprosessen kan også ligne på selveleksjon ved at jeg var avhengig av besøkende som selv ville la seg bli intervjuet. Siden ansatte ikke hadde noen innflytelse på de besøkende om hvorvidt de ville snakke med meg, var det å finne villige informanter en utfordring.

Kontaktetableringen var et av de elementene som oftest var utslagsgivende i forhold til om de ville bli intervjuet eller ikke og noe som krevde timing og årvåkenhet. Dersom jeg forsøkte å etablere kontakt med folk rett etter de hadde kommet inn i området ble jeg oftest møtt med usikkerhet og negativitet, og hvis de var midt i besøket sitt, ville de helst ikke bli avbrutt. Kontaktetableringen var noe jeg utviklet og trente mest på og jeg fant ut at det mest fruktbare var å kontakte dem i det jeg begynte å kalle *det gylne øyeblikket*.

Det gylne øyeblikket var de sekundene etter de hadde gjort det de ville i *jinjaen*, men før de hadde bestemt seg for å forlate området. Greide jeg å kontakte dem i løpet av dette tidsrommet fikk jeg oftest kontakt, men var jeg for sen hadde de allerede bestemt seg for å forlate området og var derfor mindre villig til å bli intervjuet. Dette var midlertidig lettere sagt enn gjort siden det alltid var en stor folkemengde mellom meg og de besøkende, og oftest holdt jeg øye med flere grupper samtidig. En konsekvens av en slik tilnærming var at jeg fokuserte i stor grad på å lese de besøkende og deres rytmer, noe som førte til mange

³⁸ Hva forskjellene var kommer jeg inn på i kapittel 5.3.5 Kjønnsperspektivet.

interessante betraktninger i forhold til hvordan forskjellige mennesker hadde ulik tempo og rytme i løpet av besøket.

Lengden på samtale kunne variere fra to-tre minutter til nærmere en halv time. Etter hvert som jeg fikk mer erfaring ble jeg flinkere til å få intervjuene til å vare lenger og engasjere besøkende til å bruke mer tid på dem. De fleste var der på ferie, så jeg var klar over at jeg brukte av tiden deres. Jeg gjorde mitt ytterste for at alle forlot samtalen med et smil, både fordi det kunne gi en domino-effekt med at flere ble interessert og jeg ble ufarliggjort, samtidig som klager til *jinjaen* kunne hatt uheldig konsekvenser for mitt forhold til *jinjaens* ansatte. I løpet av intervjuprosessen fant jeg det best å ha størst mulig grad av åpenhet om eget prosjekt. Selv om jeg i starten hadde en fantasi om forskeren som stiller spørsmål med en hemmelig agenda, viste dette seg i praksis å være klønete. Mange virket interessert i prosjektet mitt og mer villig til å bidra etterhvert som de følte seg sikker på hva prosjektet mitt omhandlet. Åpenheten tillot flere å komme med gode innspill etter hvert som jeg hadde presentert prosjektet mitt og hva jeg var ute etter. Det faktum at de fleste besøkende var på gjennomreise førte til at ethvert forsøk fra min side om å møtes etter gjennomført *jinja*besøk for et lengre intervju ble vanskeliggjort. I begynnelsen forsøkte jeg å avtale senere møter med flere informanter jeg hadde hatt gode samtaler, men dette ble alltid avslått fra deres side på grunn av at de enten var på gjennomreise eller opptatt med familie og venner.

3.3.3 Notatteknikk

Notatteknikken min gjennomgikk en kraftig utvikling fra begynnelsen til slutten av feltarbeidet. I begynnelsen var notatene mine heller minimalistiske og når jeg ser tilbake på dem, skulle jeg ønske at jeg hadde skrevet mer om en del ting jeg ikke så etter. I takt med samtalenes utvikling ble også hva som var interessant å ta notater om mye bredere og mot slutten brukte jeg gjerne flere sider i notatblokken på et intervju der jeg før bare ville brukt et par setninger.

Det var også en utvikling i språkvalg under notaskrivning. I begynnelsen skrev jeg mye notater på norsk eller engelsk, men innså tidlig at svar fra intervju var viktig primært å skrive på japansk for å bevare begrepene og detaljrikdommen i deres vendinger. Dette er også et poeng i *Ethnography* (2007:145f.). Etter hvert som feltarbeidet mitt utviklet seg så jeg at flere begreper og relasjonene mellom dem ville bli sentralt for senere analyse og derfor var det å preservere deres egne formuleringer i størst mulig grad viktig. På grunn av min

begrensede tid for notatting fant jeg det likevel nyttig å kunne skrive ned egne tanker og observasjoner på norsk eller engelsk.

Notatblokken var også et nyttig redskap utenfor felten, ved gjennomgang av dagens notater lot den meg anskue hva som hadde gitt lengre svar og hva som gikk igjen blant svarene og derfor utvikle hva jeg fokuserte på. I begynnelsen brukte jeg mye plass på å beskrive hvordan de jeg intervjuet så ut, men etterhvert gikk jeg bort fra dette og konkretiserte det til et system med alder, kjønn og eventuelle særtrekk. Når jeg hadde nyttige eller spesielle intervjuer skrev jeg ned et enkelt kjennetegn for å huske dem og deres historie, f.eks. polkaskjørtjenten eller kameramannen. Spesielt i krevende situasjoner hjalp kjennetegnet meg senere å erindre intervjuet, en erfaring som ligner det Hammersley og Atkinson omtaler (ibid:143)

3.4 Metode og Forskerens rolle

3.4.1 Refleksivitet

Den metoden som jeg fant mest nyttig i løpet av perioden var det Hammersley & Atkinson kaller refleksivitet. Med refleksivitet bruker jeg definisjonen deres:

The concept of reflexivity acknowledges that the orientations of researchers will be shaped by their socio-historical locations, including the values and interests that these locations confer upon them. What this represents is a rejection of the idea that social research is, or can be, carried out in some autonomous realm that is insulated from the wider society and from the biography of the researcher, [...] (Hammersley & Atkinson 2007:15).

Viktigst for meg var perspektivet at jeg var en aktiv fortolker av empirien og derfor hele tiden måtte være klar over dette. I praksis betydde dette at jeg alltid forsøkte å stille spørsmål ved min tankegang og gjøremål som feltarbeider. Selv om jeg aldri ville kunne nå noen *ding an sich*, tillot refleksiviteten meg i større grad å se egne fordommer og ikke la dem overskygge dataen. Som et resultat ble jeg også mindre sikker i mine egne synspunkter og forsøkte alltid å gå flere runder for å finne ut “hvorfors det var sånn”.

Denne usikkerheten kom meg ofte til gode under utviklingen av intervju spørsmål og for å forstå svarene jeg fikk. Den drev meg til å prøve andre spørsmål og alternativer og selv om det oftest ikke bar frukt var det også en viktig lærdom. Usikkerheten kom nok også fra det faktum at jeg var alene i et fremmed land og at dette var mitt første feltarbeid. Likevel var resultatet positivt og førte til en stadig reevaluering av metodene og fokuset mitt. Jeg innså

hvor fremmed mye av mitt tankegods var for de besøkende og vica versa, samtidig som dette ga meg en bedre tilgang til hvordan å bruke mitt eget tankegods på en positiv måte i forhold til forskningen og i hvilken grad den burde brukes.

I løpet av feltarbeidet var det flere ganger hvor jeg stoppet opp og spurte meg selv hvorfor jeg tenkte eller handlet som jeg hadde gjort. En av de stundene jeg husker best er på en varm tirsdag ikke lenge etter jeg hadde startet med intervjuene. Jeg hadde merket en voksende irritasjon og fortvilelse inni meg i forhold til svarene til de besøkende. Dette var særlig i forhold til begrepet *shinjiteiru*, hvor jeg fikk sparsommelige om noe svar i det hele tatt.

Jeg merket min egen sinnstilstand og stoppet og spurte meg selv hvorfor. Det jeg fant ut var at jeg forventet å komme til et eller annet “dypere” trossystem som grunnlag for hvorfor de gjorde handlingene, noe som var fullt og helt i overensstemmelse med mitt eget tankegods. Selv om jeg hadde flere bøker som omtalte at det ikke var slik, hadde jeg fortsatt blitt oppdratt til å forstå religion som bestående av et trossystem, noe jeg ikke fant her blant de besøkende.

Etter jeg innså at det ikke var slik jeg tenkte greide, jeg å få meg selv til å skjønne at det selvfølgelig ikke måtte være slik og at det var nytteløst å skulle forsøke å tvinge min egen forståelse på besøkende. Det lot meg derimot tilpasse spørsmålene slik at jeg fikk utnyttet både min egen forståelse og de besøkendes. Diskrepansen mellom deres og min egen forståelse var en kilde for flere diskusjoner og interessante uttalelser. Jeg greide å ha bedre oversikt og kontroll over eget ståsted og hvordan å bruke det til å forstå de besøkende bedre.

3.4.2 Et lite skilt gjør en stor forskjell

Noe av det viktigste jeg lærte i løpet av feltarbeid var at alle de små tingene, som kan virke irrelevant, kan til sammen utgjøre en stor forskjell i samtaler og for å oppnå kontakt. Et eksempel som illustrer dette var navneskiltet mitt. Jeg begynte først å bruke den da jeg startet med intervju, men reaksjonen fra besøkende var merkbart forskjellige i forhold til perioden før jeg brukte det.

Navneskiltet gjorde at folk la merke til meg og jeg forsvant ikke like mye i mengden lenger. I begynnelsen førte det til at jeg følte meg litt utilpass, men besøkende virket som de viste meg mer respekt etter at jeg begynte å bruke det. En annen bieffekt var at siden jeg var en utlending med et skilt skrevet på japansk ble flere nysgjerrig på hva som stod på skiltet og

derfor nærmet seg forsiktig med forundrede øyne. Dette ga meg gode muligheter for å introdusere meg selv og starte en samtale med dem.

I løpet av feltarbeidet lærte jeg meg gjennom prøving og feiling hva som fungerte og hva som ikke fungerte. Andre eksempler var å introdusere meg som universitetsstudent så tidlig som mulig. Tonefall viste seg også å være viktig. Dette er en ferdighet som jeg ikke kunne ha lært av noen bok og er en førstehåndserfaring som feltarbeideren selv er nødt å få.

Dette ga meg en enorm respekt for alle de små faktorene i feltarbeidet som til sammen hadde en stor innflytelse på resultatet. Jeg er av den oppfatning at dette fokuset på småfaktorene innenfor min egen rolle også førte til at jeg ble mer klar over og mer interessert i andre småfaktorene ved de besøkende og hvordan de påvirket samtalene. Denne respekten for smådetaljer tror jeg er en grunn til at feltarbeidet mitt endte opp som vellykket.

Det var også rett og slett snakk om en tilvenning til japansk kultur. Et eksempel på dette var at ofte når jeg begynte å intervju besøkende snakket de først til hverandre og gjentok spørsmålet. I begynnelsen trodde jeg dette var fordi min uttale var noe uklar og strevde for å få klarest mulig språk. Det at de gjentok spørsmålet og snakket med hverandre innså jeg etter hvert var fordi de ikke hadde tenkt over temaene jeg introduserte og diskuterte med hverandre om hva som var best å svare.

3.4.3. Alltid en utlending.

Som blond og høy arier var det vanskelig å komme bort fra at jeg stakk ut av mengden, selv blant utlendinger. *Jishu jinja* var et populært turistmål for mange skoleklasser fra hele Japan, og mange hadde sjeldent, om noen gang, sett en utlending før, annet enn på bilder eller tv. Jeg følte at jeg til tider ble betraktet som et rart dyr og flere skoleelever forsøkte å snakke med meg på et nesten uforståelig engelsk mens de fniste nervøst. Dette var en kalddusj som holdt meg ydmyk ovenfor min posisjon som feltarbeider og at jeg var like fremmed for dem som de var for meg, om ikke mer.

Min rolle som utlending satte meg i en særstilling også i forhold til reaksjoner. Det tillot meg å ta rollen som “uvitende utlending” og la dem forklare det de oppfattet som var japansk og lot meg stille spørsmål som enten ville virket rart eller dumt om jeg hadde vært en japaner. Min erfaring var også det at fordi jeg var utlending kunne de gi meg ærligere og friere svar. Siden jeg var en som sto “utenfor” det japanske samfunnet trengte de ikke å overholde eller bekymre seg for represalier i sammenheng med høflighetskravet i samtaler.

Dette er noe jeg erfarte ved flere anledninger. Det virket som mange følte seg mer komfortabel med å snakke med meg om noen ting fordi jeg ikke var en av dem.

Ulempen med denne rollen som utlending var derimot at jeg alltid ble holdt på en viss distanse. Utlendingrollen førte til at mange var usikre eller redde for meg. Dette var noe som var spesielt merkbart blant eldre, som ofte trakk seg unna hvis jeg prøvde å nærme meg dem.

3.4.4. Mitt forhold til de ansatte i *Jishu jinja*

Første gang jeg møtte *Nakagawa*-san tilbudte jeg meg å møte de andre ansatte og introdusere meg og prosjektet mitt. Til dette svarte han at det ikke var nødvendig og at han skulle informere dem. På det tidspunktet virket det for meg som rart, og jeg var usikker på hvorfor jeg ikke skulle gjøre det. Jeg tilbudte meg også ved senere anledninger, men det virket som om *Nakagawa*-san ikke så noe behov for dette.

I løpet av de første to ukene skjønnte jeg hvorfor: de ansatte ved *Jishu jinja* og de besøkende samhandlet lite og møttes minimalt med mindre det gjaldt spesielle høytider. Det som viste seg i ettertid var at det som gjorde det var relativt uproblematisk for meg å få tilgang til de besøkende, var at det skapte ingen problemer for de ansatte. Dersom prosjektet mitt hadde fokusert på prester eller de ansattes hverdag, hadde det å få tilgang trolig blitt mer problematisk.

Jeg så de ansatte daglig rundt om i *jinjaen* men deres gjøremål var alltid knyttet til enten rydding eller ritualer til ære for *kamien*. De passet på at alt så rent og pent ut, men snakket ikke med de besøkende. Unntaket var flere *miko*³⁹ som hadde ansvar for salg av alt av *ema*, *omikuji*, *omamori* o.l. *Kannushier* holdt stort sett til enten i administrasjonsbygget eller der de gjorde ofringer til *kamien*. Som *Nakagawa*-san spøkefullt kommenterte i mitt siste intervju hadde han ikke iaktatt de besøkende i noen stor grad, siden de bare var en del av hans hverdag, og mente at jeg mest sannsynligvis hadde bedre oversikt over hva de besøkende gjorde enn hva han hadde.

Til gjengjeld virket også de besøkende uinteressert i *kannushier* der de vandret rundt og vasket og tømte pengeskrinene. Mens jeg observerte et av de daglige ritualene *kannushien* gjorde til *kamien* så jeg rundt meg og oppdaget at de eneste som så på var utlendinger, mens alle japanere bare gikk rett forbi. Dette førte til at i løpet av en normal dag hilste jeg på de ansatte, men var i stort sett alene med de besøkende på plataet.

³⁹ *Miko* er unge jenter som utfører og hjelper med visse ritualer og er vanligvis de som selger gjenstander til besøkende. De er alltid lett å identifisere på grunn av sine tradisjonelle hvite og røde drakter.

Det er viktig å poengtere at jeg hadde ikke noe dårlig forhold til de ansatte, jeg hadde bare lite kontakt med dem i hverdagen. Nå og da hadde jeg likevel småsamtaler med dem og hjalp et par ganger da de fikk utlendinger som ikke kunne japansk som stilte dem spørsmål. Jeg gjorde også mitt beste for å holde meg på god fot med *Nakagawa-san* og sendte han alltid eposter med oppdatering og forklaring om hva og jeg skulle gjøre og egne timeplaner jeg hadde utarbeidet for feltarbeidet.⁴⁰ Dette virket som om det forbedret hans inntrykk av mitt prosjekt og gjorde han tryggere på meg. Forholdet var likevel ikke helt uten sine problemer. Et av de større problemene dukket opp mot slutten av feltarbeidet da det viste seg at jeg ikke kunne få intervjuer de andre *kannushiene*, noe jeg hadde tidligere blitt uformelt lovet. På dette tidspunktet var jeg i avslutningsfasen og siden fokuset var på besøkende var det heldigvis ikke noen katastrofe for prosjektet, men likevel uheldig. *Kannushiene* har alle egen jobb så jeg kan ikke klandre dem. Jeg er derimot takknemlig får at de tillot en utlending som meg såpass stor frihet i deres *jinja*. Jeg er likeledes en stor takk skyldig til *Nakagawa-san* for de intervjuene og samtalene jeg hadde med han.

3.5 Feltarbeidets slutt

Mot slutten av oktober, da høsten begynte sitt inntog, var feltarbeidet mitt over. I løpet av de to første ukene avviklet jeg feltarbeidet mitt. Jeg snakket med *Nakagawa-san* og intervjuet han en siste gang. I den sammenhengen presenterte jeg resultatene mine og veien videre, samt takket for meg og hørte på tilbakemeldingen han hadde om slutningene jeg hadde trukket.

Etter min retur til Norge gikk november, desember og starten av januar til å transkribere intervjuene jeg hadde med *Nakagawa-san* og kategorisere feltnotater.⁴¹ De transkriberte intervjuene ble først og fremst brukt for kontekstdelen og for å få et overordnet perspektiv på oppgaven og de besøkende. Selv om de transkriberte intervjuene sjeldent er direkte referert til i oppgaven var de viktige, spesielt i oppgavens tidligste faser, etter hvert som fokusert ble utformet til de besøkende, ble de transkriberte intervjuene noe mindre relevant.

⁴⁰ Jeg ville gjerne takket Professor James R. Lewis som omtalte at han hadde gjort noe lignende i et feltarbeid han hadde utført.

⁴¹ Alle informanter har blitt anonymisert og all innhentet data vil bli makulert ved oppgavens innlevering. Den eneste personen nevnt med navn i teksten er gatekeeperen min *Nakagawa-san*. Dette er på grunnlag av hans rolle som *jinja*ens talsperson i intervju og fordi det var kjent at han var min kontaktperson gjennom feltarbeidet, som ville gjort en anonymisering umulig.

4. Tekstens analytiske perspektiv

4.1 Innledning

I dette kapitlet skal jeg først vise hvorfor jeg har valgt å tolke *koiuranaishi*-riten som en form for senmoderne shinto. Jeg skal gå dypere inn i tesens bakgrunn og etablere hva jeg ønsker å redegjøre for i analysedelen. Etter dette vil jeg gi et eksempel på det jeg tolker som et økt individualiseringsperspektiv ved bruk av riten *koiuranaishi*, en tendens som jeg introduserer i 4.2, ved å vise denne tendensen opp mot et tradisjonelt ritualteoretisk kategorisystem. Jeg skal gjøre dette ved å benytte meg av Catherine Bells system (1997:94ff.) og vise hvordan *koiuranaishi* i dagens japanske kulturkontekst er en fleksibel rite med et individfokus som fører til at riten kan tilpasses deltagerens behov. Det er derfor vanskelig å plassere innenfor et tradisjonelt kategorisystem som vektlegger ritens sosiale dimensjon. Deretter skal jeg redegjøre for mitt analytiske perspektiv og anvendelsen av det. Særlig skal jeg fokusere på de performanceteoretiske elementene i mitt analytiske perspektiv og hvordan teoriens fokus på aktørene gjorde den fruktbar i forhold til egen tese. Tilslutt skal jeg vise til hvordan Clifford Geertz sin teori om kulturell logikk har blitt brukt i denne oppgaven.

4.2 Senmoderne shinto

Det er ingen mangel på faglitteratur om shinto i dag, men litteraturen fokuserer ofte på en mer tradisjonell riteforståelse. Med “tradisjonell” mener jeg et riteperspektiv der man velger et institusjonelt perspektiv hvor riter blir sett på som å forvalte historiske anliggende og der riten brukes som et redskap for å forsterke verdier som samhold i samfunnet. Riter som ikke inneholder disse egenskapene blir ofte kritisert som illegitime eller mindreverdige i faglitteraturen. Et eksempel på hva jeg oppfatter som en tradisjonell forståelse av riter innenfor fagdiskursen og hvordan riter som ikke passer inn en slik forståelse (og derfor kritisert) blir presentert av Bell i artikkelen *Ritual, Change, and Changing Rituals* (Bell i Bradshaw & Melloh 2007:168f.). I artikkelen referer Bell til hvordan kjente forskere som Turner og Geertz sterkt kritiserer ritualer funnet ved antropologisk studier fordi de ikke oppfyller deres premisser om hva ritual “skal” inneholde. Bell forstår disse premissene som å ha historiske røtter og som forvaltere av viktige samfunnsmessige verdier. Hun bruker utdrag fra Turner og Geertz og viser hvordan de kritiserer sine respektive riter for å være moderne og derfor ikke autentiske eller representative for riter. Eksempelet Bell bruker angående Turner er at han omtaler en katolsk messe som et “*hackwork of contemporaneous improvisation*’ in

*contrast to 'authentic ritual', which he defined as 'the outcome of...generations of shared and directly transmitted social life'". (Bell 2007:168). På neste side påpeker hun at Geertz og Turner i disse tilfellene forbigår en analyse av hva som er viktig for utøveren og istedenfor forklarer hvordan et ritual burde være. I min forståelse av *koiuranaiishi* er disse kravene om ritenes samfunnsmessige funksjon blitt tilpasset (og tidvis svekket) på grunn av den økte individualiseringen i samfunnet og en mer flyktig lokaltilknytning.*

Et lignende tilfelle av kritikk til ritters legitimitet finnes også innenfor japansk religionsforskning. I et blogginnlegg⁴² av Reader omtaler han pilgrimsferder i dagens Japan. I innlegget stiller han seg kritisk til dem og omtaler hvordan dagens kommersialisering av pilgrimsferder fører til en svekkelse av religiøse elementer ved riten og hvordan det omformer pilgrimsferden til en forbrukerorientert og sekularisert handling.⁴³ Han beskriver hvordan pilgrimsferder mister sin religiøse dimensjon og bare blir en aktivitet for turister. Et svar på innlegget til Reader, som passer godt med oppgavens perspektiv, er skrevet av Aike P. Rots. Han skriver som svar på Readers innlegg at:

*[...] the fact that Japanese pilgrimage organizations, local authorities and transport companies choose to describe their pilgrimage in explicitly non-religious vocabulary and advertise for pilgrimages in secular places, does not really tell us anything about the practices in which pilgrims engage, let alone the meanings they contribute to these practices. (Rots 2012)*⁴⁴

Jeg sier meg enig i det Rots skriver videre om at pilgrimsferdene Reader omtaler kan forstås som at de "religiøse" elementene er i forandring, heller enn at de forsvinner. Jeg har valgt å unngå debatten om sekularisme/religion i denne oppgaven siden den lett ville overskygget mer sentrale temaer, men innlegget til Reader er et eksempel på det jeg oppfatter som en negativ innstilling til hvordan moderniteten forandrer riter og deres kontekst i Japan. Jeg skal forsøke å forstå riten som en del av en kontinuerlig utvikling i samfunnet og ut fra den vise til hvordan ritens hovedfunksjon ikke nødvendigvis må være samfunnsmessig legitimerende.

Det jeg oppfatter som en senmoderne utvikling i det japanske samfunnet, der lokalsamfunnet er mer fragmentert og flyktig i takt med en økt individualisering (og hvordan en slik forandring kan påvirke riter), er et emne som til nå ikke har blitt omtalt i faglitteraturen

⁴² <http://blogg.uio.no/prosjekter/plurel/content/buddhist-pilgrimage-inventions-promotions-and-exhibitions-in-contemporary-japan-0> (lest 11.09.2012).

⁴³ Jeg kommer ikke til å søke å verifisere eller utrede en slik påstand om økt sekularisering, dette på grunnlag av at sekularisme er svært problematiske i japansk kontekst, som jeg nevnte i kapittel 2.5.

⁴⁴ <http://blogg.uio.no/prosjekter/plurel/content/transformation-or-secularisation> (lest 11.09.2012).

om japanske riter.⁴⁵ Under fortolkningsprosessen rundt *koiuranaiishi*-riten merket jeg hvor markant forskjellen tidvis var mellom hva faglitteratur presenterte som ritters rolle og egen empiri. Den tydeligste diskrepansen hadde sin kilde i at faglitteraturen oppfattet riter som en skaper av et *communitas* som forvalter viktige aspekter ved japansk historie. Min egen empiri tydeliggjorde derimot individets betydning i forhold til riten. På grunnlag av denne diskrepansen har jeg valgt å fokusere på hvordan ritens effekt til å skape et *communitas* og forvalter av lokalhistorie er mindre sentral i riten og hvordan dette kan forstås i en senmoderne kontekst, der individualiseringen av den rituelle praksisen inntar rampelyset.

I forhold til den økte individualiseringen fant jeg det nødvendig med et teoretisk perspektiv som søker å forstå riten fra aktørens ståsted. I den sammenhengen kom jeg over flere tilnærminger til riter med et aktørfokus. Et eksempel på dette er Roy E. Rappaport som skriver: *In fact, the transmitters of a ritual's messages are always among their most important receivers [...]* (Forfatterens kursiv, Rappaport 1999:51). Dette individfokuset i *koiuranaiishi*-riten har jeg i stor grad forstått ut fra perspektiver om at aktøren er den viktigste mottakeren av riten. *Individualiseringstendensen forstår jeg først og fremst som at aktørens egen rolle i riten, som både skaper og fortolker, har blitt ritens viktigste dimensjon.* I tråd med Rappaports teori, vil jeg også se hvordan individet har blitt den viktigste mottakeren av ritens virkning og, som jeg skal vise til i analysedelen, hvordan dette har skjedd samtidig som *communitas* som mottaker av ritens effekt har tilpasset seg tendensen innenfor samfunnet til å vektlegge individets meningsskaping. Et annet sentralt perspektiv er performance-teorien som jeg omtaler i kapittel 4.4.

Et resultat av min tilnærming til individet som skaper av riten, er at variasjonen i den rituelle praksisen blir sentral. Som Bell poengterer:

[...] that ritual is no one thing, no one way of acting, no one socio-political scenario; that ritual is not intrinsically rigid and unchanging; that effective ritual need not spontaneously well up from grassroots communities; nor need it develop smoothly, invulnerable to social upheavals, political manipulation, or power relationships. Why are we so drawn to the opposite, highly romanticized view of ritual – that of authentic ritual as unchanging, spontaneous and harmonious? (Forfatterens kursiv, Bell 2007:182).

Koiuranaiishi-riten skal jeg forstå som i stadig endring og ikke som fastsatt og uforanderlig. Spesielt siden jeg definerer aktøren selv som riteskaper, fører dette til at en slik endring er

⁴⁵ Dette er også et perspektiv jeg har hatt overraskende store problemer å finne noe riteteoretisk materiale om. Bell (2007:186) poengterer en lignende mangel innenfor fagfeltet angående riter fra skriftlige kulturer i en post-industriell kontekst.

naturlig, ettersom forskjellige besøkende ikke kommer til å skape den nøyaktig samme riten. Den individuelle frihet vil i seg selv føre til egne tolkninger og variasjoner av ritualet. Jeg er derfor interessert i hvordan riten er som handling og hvordan den rituelle praksisen er blant de besøkende. Selv om reglene og normene skapt av presteskapet rundt riten selvfølgelig er nødvendig for å etablere konteksten, er det først og fremst *handlingen* til aktørene som jeg er opptatt av å forstå i oppgaven.

Intensjonen min i oppgaven er ikke å skape en dikotomi mellom japanske riter som tradisjonelle eller moderne. Når jeg ønsker å framheve det jeg tolker som senmoderne aspekter ved *koiuranaiishi* er dette for å skape et analytisk skille mellom egen rite og hvordan riter har blitt presentert i faglitteraturen. Dette er for å belyse hvordan min tilnærming og fokus på riten skiller seg fra tidligere tilnærminger til japanske riter og derved også å trekke fram ritens egenart. En uttalelse som jeg støtter meg til, er en hentet fra Earhart:

The tendency to juxtapose too sharply the traditional and the modern wrongly suggests that the two categories are mutually exclusive—as if we would have to step across the boundary of traditional Japan to ‘enter’ modern Japan. (Earhart 2004:219-220).

Jeg ønsker med andre ord ikke å skape et definitivt skille mellom tradisjonelle riter og det jeg kaller senmoderne shinto, men snarere betrakte kategorien som et verktøy for å åpne for en forståelse av riter som i kontinuerlig forandring i takt med utøvernes ritepraksis.

4.3 Ritetolkning

I sitt ritualteoretiske kategorisystem (Bell 1997:94) deler Bell riter inn i seks kategorier som ikke er gjensidig utelukkende. De 6 ritekategoriene er livssyklusriter, riter for byttehandel, riter for å fjerne lidelse, faste- og festivalriter, politiske riter og kalenderriter. Av disse ritekategoriene er det bare de første tre jeg ser som relevante i forhold til *koiuranaiishi*. Japan har mange festivalriter, men *koiuranaiishi* er ikke knyttet til en bestemt festival. *Nakagawa-san* mente at riten en gang hadde vært en kalenderrite, men at den i dag hadde mistet denne forankringen og derfor kunne utføres når som helst. Jeg er likevel av den oppfatning at *koiuranaiishi*-riten tilpasses av besøkende etter behov og kan fungere som en livssyklusrite, rite for byttehandel og/eller en rite for å fjerne lidelse.

Livssyklusriter omhandler vanligvis viktige overgangsfaser i livet. Eksempler er ekteskaps-, pubertets- eller gravferdsriter. *Koiuranaiishi*-riten ble anvendt som en overgangsrite ved flere anledninger. En av de besøkende fortalte at hun nettopp hadde kommet ut av et dårlig forhold, men etter å ha utført ritualet var hun nå klar til å innlede et nytt forhold. Det er imidlertid verd å legge merke til at den samfunnsmessige betydningen som ofte kjennetegner livssyklusriter, i stor grad var fraværende i *koiuranaiishi*-riten, slik at riten fikk en mer privat og personlig karakter. Der livssyklusriter vanligvis omhandler den sosiale rolle i samfunnet, har *koiuranaiishi* primærfokus på individets velvære og lykke. Likevel var det ikke uvanlig at en familie kom sammen, utførte riten og ga uttrykk for ritualets virkning på en mer offentlig måte. Dette var likevel unntaket heller enn regelen.

Riter som byttehandel er ritualer som angår relasjonen mellom aktøren og guddommen. Aktøren utfører et offer og forventer å få noe tilbake. Dette er en kategori som er lett anvendelig på flere japanske riter og en kategori jeg først mente at *koiuranaiishi* falt inn under. Imidlertid var ikke ofringsaspektet alltid relevant siden det å ofre penger var valgfritt og noe de færreste gjorde. Selv om det var flere som benyttet seg av muligheten, var det opp til individet om en ønsket å gi en gave. En annen mulig tolkning er at man ga "takknemlighet" overfor *kamien*, men en slik tolkning var noe jeg i liten grad fant noen tegn på. I intervju med de besøkende var ofringsaspektet fraværende. Det eneste de besøkende trengte å gjøre for å oppnå *kamiens* gunst, var å utføre riten. Handlingen selv kan forstås som å påvirke resultatet.

Den siste kategorien er ritualer for å fjerne lidelser. Som navnet tilsier, er slike ritualer av helbredende, beskyttende, rengjørende karakter eller de bidrar til å drive ut onde ånder. *Koiuranaiishi* kan forstås under denne kategorien på grunn av dens kraft til å endre tilværelsen som enslik, en tilstand som er sett på som et problem for mange. Om enn tilstanden ikke er en lidelse i fysisk forstand, er det en mental tilstand som er uønsket og som

aktøren gjerne vil bli “kurert” fra fordi den kan påføre den enkelte psykiske lidelser og bekymringer. Selv om *koiuranaiishi* kan fjerne slik lidelse, oppfattes ikke alltid riten som om den kurerer en negativ tilstand. Mange utfører bare ritualet for å få med seg litt hjelp inn i framtiden eller fordi det er spennende eller morsomt. Ut fra svar jeg fikk tenker ikke mange over at det nødvendigvis kurerer noe, men heller slik at det alltid er verdifullt å ha med seg en gunst i sine framtidige bestrebelser.

Noe som går igjen i alle tre ritekategoriene er tendensen til at riten skiller seg ut ved at individet er viktigere enn det som er typisk for kategorien. Tendensen kan tolkes som et uttrykk for min tese om at det er en pågående endring i japansk kultur fra et eldre kollektivistisk tanke sett til en mer senmoderne individualisme hvor individets behov og frihet kommer i fokus. Kategorien rite er fortsatt gyldig, men det kollektive elementet nedtones til fordel for individets ønske.

For å oppsummere, kan vi si at ritualet knyttet til kjærlighetsteinen ikke faller inn under en entydig ritulkategori, men inneholder elementer fra flere av kategoriene. Hvilken kategori den faller inn under, er i stor grad definert ut fra hva de besøkende ønsker å oppnå ved utførelsen av riten. Dette henger sammen med at de besøkende har stor tolkningsfrihet i forhold til hvordan å forstå riten, noe jeg kommer nærmere inn på i kapittel 5. Dette er ikke uvanlig, og de fleste ritualer har flere dimensjoner, noe Bell også selv nevner (ibid:136).

4.4 Performanceteori

Det analytiske perspektivet som jeg anvender i denne oppgaven er basert på begrep og tanker som jeg har hentet fra performanceteori.⁴⁶ Med analytisk perspektiv mener jeg hvordan jeg forstår og anvender empirien. For å forklare mitt analytiske perspektiv og hvordan jeg har anvendt det, skal jeg vise til hvilken effekt mitt analytiske perspektiv har hatt på mitt arbeid og hvordan jeg har brukt performanceteori.

Som jeg nevnte i 4.2 har jeg vært interessert i å fokusere på aktørene og variasjon av deres rituelle praksis. Dette, samt at jeg ønsker å beskrive et skifte mot aktørene som skapere av riten, gjorde at jeg ville bruke en teori der aktørens rolle var sentral. Selv om jeg har benyttet meg av andre teorier fra forskere som Geertz og Rappaport, er mitt analytiske perspektiv grunnleggende performanceteoretisk. Performanceteori fokuserer også på flertydigheten ved riter og gir forskeren mye rom til å anvende teorien. Fokuset på aktøren og

⁴⁶ Som hovedkilde og utgangspunkt for egen forståelse av performanceteori har jeg benyttet meg av Bells artikkel, *Performance* (Bell 1998).

tilpasningsdyktigheten er hovedårsakene til at jeg valgte performanceteorien som grunnlag for mitt teoretiske perspektiv i denne oppgaven.

Performanceteori er en mangfoldig disiplin innenfor dagens religionsvitenskap. Disiplinen har sine røtter i samarbeidet mellom antropologen Victor Turner og teaterdirektøren Richard Schechner på 1950- og 60-tallet. De studerte sammenhenger mellom dramaturgi, teater, og ritual. Deres arbeid ble toneangivende for senere forskning rundt ritual (St.John 2008:65).

Bell skriver om performanceteori at: “[...] *it is better at conveying the multiple ways in which such activities are meant and experienced, as well as how such multiplicity is integral to the efficacy of ritual performances.* (Bell 1998:218). Denne ideen om multiplisitet er viktig og analysedelen i oppgaven fokuserer derfor på hvordan forskjellige elementer gjør seg gjeldende på ulike nivå og sammen bidrar til å konstituere riten. Perspektivet om at riten fungerer på flere nivå har vært sentralt for hvordan jeg tolker den. Det mest åpenbare eksempelet på dette er analysedelens struktur. Jeg har strukturert analysedelen etter nivåperspektivet og delt analysedelen i tre nivåer:

1. **Historisk nivå:** På dette nivået ser jeg hvordan *koiuranaishi* historisk legitimeres av de besøkende og hvordan dens historisitet er sosialt konstruert.
2. **Samfunnsnivå:** På samfunnsnivået redegjør jeg for det relasjonelle aspektet ved *koiuranaishi* og hvordan riten forstås på et samfunnsnivå. Her er også ritens funksjon som *communitasskapende* fremtredende.
3. **Individnivå:** Her fokuserer jeg hovedsakelig på aktørens personlige svar på hvordan riten ble oppfattet. På dette nivået redegjør jeg også for hvordan individene selv forklarte utførelsen av riten og variasjonen tilknyttet den kulturelle praksisen.

De tre nivåene er et analytisk grep for å kunne undersøke ritens elementer ut fra et performanceteoretisk perspektiv. Nivåene er også skapt med tanke på oppgavens tese, hvor nivå 1 og 2 omhandler temaene om riten som forvalter av (lokal)historie og som skaper et *communitas*. Her skal jeg vise til hvordan jeg ut fra mitt teoretiske perspektiv tolker noen av ritens bestanddeler som svekket i forhold til hvordan riter representeres i faglitteraturen. Nivå 3 er individnivået hvor variasjonen og aktørens eget perspektiv står i sentrum, med andre ord det jeg definerer som en senmoderne utvikling.

Som ordet “performance” tilsier, oppfatter jeg riten som en handling eller utførelse, og handlingsdimensjonen står derfor sentralt i analysen. For eksempel tar jeg ikke utgangspunkt i skiltene som forklarer hvordan riten “burde” gjøres, men ser først og fremst på hvordan *aktørene* utfører riten. Reglene som angir hvordan presteskaper mener riten burde

utføres er utenfor fokuset til oppgaven. De er relevante, men jeg fokuserer på aktørens egne handlinger. Mine observasjonsdata suppleres av intervjuer med flere hundre utøvere av riten.

Et begrep jeg har hentet fra performanceteorien er ritters virkning (eng: *efficiacy*), med andre ord hva riter *gjør* eller resulterer i. Jeg benytter meg av virkningsbegrepet i videre forstand enn det som er vanlig innenfor performanceteori.⁴⁷ Min bruk av virkningsbegrepet kan sees ved hvordan jeg har tilnærmet meg ritens virkning. Jeg har valgt å fokusere på virkningen for individet, selv om samfunnsdimensjonen også er relevant. Mitt fokus på individet har falt naturlig siden ritens virkning i større grad var individbasert enn kollektivt. Selv om man dro til *Jishu jinja* i grupper, var det først og fremst på en individuell basis besøkende gjorde bruk av riten.

Fokuset på virkningen på individnivå henger sammen med oppgavens individsfokus. Dette er i tråd med performanceteoretisk tankegang om at aktørene ikke bare utfører riten ut fra gitte instruksjoner, men at de selv er fortolkere og bidrar til riten (Bell 2000:209). Riter tolker jeg i min tekst som i konstant forandring og først og fremst som menneskelige handlinger, og endringsaspektet er derfor viktig. Jeg hevder at riten som en menneskelig handling er i kontinuerlig forandring. Perspektivet mitt er at riten er i stadig forandring fordi den reflekterer aktørens behov. For å forstå riten er man dermed nødt til å henvende seg til aktøren selv.⁴⁸

For å gjøre rede for hvordan riten kan produsere en ønsket virkning, har jeg fokusert på ritens sosiale dimensjon. Bell (1997:145ff.) peker på at riter ofte legitimeres gjennom betraktninger omkring deres historiske opprinnelse og uforanderlighet (*invariance*). Denne tilnærmingen er klarest i avsnittene om *jinjaen* som historisk bygning. Tradisjonelt sett har samfunns- og relasjonsaspektet innenfor performanceteori vært viktig. Riten forstås ut fra at den bidrar til å skape samfunnsbånd og gruppeidentitet, en effekt Turner kalte for *communitas*. Ritens egenskap som skaper av *communitas* er noe jeg skal berøre i teksten, men som jeg skal redegjøre for senere, er dette dempet i denne riten i forhold til mer tradisjonelle shintoriter.

Til nå i kapitlet har jeg belyst hvordan analysedelen er strukturert og skrevet ut fra et performanceteoretisk perspektiv. Nivåene er i seg selv performanceteoretiske konstruksjoner. Jeg studerer riten som en handling der aktører handler i forhold til et samfunn som både

⁴⁷ Det er ingen konsensus på feltet rundt begrepet *efficiacy* (Bell 2000:208), men tendensen i faglitteraturen er å fokusere virkningen på et sosialt plan. (Ibid:208f).

⁴⁸ Dette inkluderer ikke bare aktørens uttalelser og handlinger, men også dens kulturelle kontekst, som jeg kommer nærmere inn på i avsnittet om kulturell logikk.

påvirker og påvirkes av aktøren. Perspektivet jeg har redegjort for i dette avsnittet gjelder hele analysedelen. Jeg har derfor oppfattet det som unødvendig å skulle referere til teorien i hvert enkelt tilfelle der jeg anvender den. Jeg har benyttet meg fritt av den verktøykassen av begrep som Bell stiller til rådighet i boken *Ritual: Perspectives and Dimension* (1998) for å utdype tolkningen min, men jeg har valgt heller å ta opp enkeltbegrep innenfor kapitlene hvor de er brukt.

4.5 Kulturell logikk

En del av mitt analytiske perspektiv som har vært sentralt i forhold til hvordan jeg tolker *koiuranaiishi* i relasjon til japansk samfunn og kultur/religion, er tanken om hva Clifford Geertz kaller “kulturell logikk” (Geertz 1983). Geertz mener at alle samfunn har sin egen kulturelle logikk som definerer hva som er meningsfylt og gyldig. Der er ingen logikk som er universelt gyldig, heller ikke forskerens. Geertz skriver:

Yet we are reluctant, and anthropologists are especially reluctant, to draw from such facts the conclusion that science, ideology, art, religion, or philosophy, or at least the impulses they serve, are not the common property of all mankind. (Geertz 1983:74).

Et slikt perspektiv betyr at for å forstå begreper slik de brukes av ritualdeltagerne, er det ikke tilstrekkelig med en oversettelse. Jeg må forstå begrepet slik det brukes i den særegne kulturen og hvilken mening den har for aktørene selv. Dette er en av hovedgrunnene til at jeg har valgt å beholde japanske begreper i denne oppgaven. Begrep som religion og tro er vanskelig å anvende som allmenngyldige begreper – som om de betydde det samme i alle kulturelle kontekster. Når jeg skal forklare eller vise til et japansk begrep, gjør jeg først og fremst rede for hvordan de besøkende selv bruker det og supplerer med en tentativ oversettelse til norsk. Et perspektiv jeg vektlegger i analysedelen, er at begreper må forstås i forhold til egen kontekst og relateres til andre begreper i denne konteksten. Det jeg forsøker å bringe fram i analysedelen når jeg vil forstå hvordan de besøkende selv ser på ritene, er hvilken kulturell logikk de gir uttrykk for. Jeg ønsker med dette å redegjøre for hvordan de besøkende bruker de forskjellige begrepene, under hvilke omstendigheter og hvordan de relaterer dem til hverandre. Kulturell logikk slik jeg forstår det handler om den indre relasjon mellom begreper og hvordan de benyttes for å skape mening. Å omtale et begrep uten å forholde seg til hvordan det relateres til andre begreper og til sammenhengen, ville ført til at redegjørelsen ville blitt svært mangelfull. For å forstå begreper som *riyaku* eller *kimochi* har jeg analysert hvordan de oppfattes i forhold til hverandre og innenfor sitt eget logiske

meningssystem. Et slikt analytisk perspektiv bidrar til å gi et helhetlig bilde av hvordan riten blir forstått av aktørene selv.

5. Analysedel

5.1 Innledning

I analysedelen skal jeg anvende det analytiske perspektivet jeg redegjorde for i forrige kapittel og studere riten på tre forskjellige nivåer. Jeg begynner med det historiske nivået. Der vil jeg vise hvordan *Jishu jinja* forstås av de besøkende som en del av en større kulturell kontekst, og hvordan den har en rolle som forvalter av lokal kulturell identitet og historie ved å knytte den opp mot hva Bell definerer som tradisjonalisme. Jeg skal redegjøre for hvordan aktørens perspektiv kan forstås i lys av tradisjonalisme og hvordan historisiteten knyttet til *jinjaen* og dens riter er sentral for legitimiteten til *Jishu jinja*, men også er under forandring. Jeg skal i dette kapittelet forsøket å vise hvordan *jinjaen* legitimeres, selv ovenfor besøkende som er kritisk til *jinjaens* historiske legitimitet, og hvordan dens historisitet er nedtonet.

Samfunnsnivået er det jeg definerer som det relasjonelle aspektet ved *koiuraniishi* og hvordan ritens utførelse av besøkende blir påvirket av det japanske samfunn. Jeg skal her vise hvordan riten kan framkalle en relativt svak grad (i forhold til andre riter i faglitteraturen) av det Turner kaller *communitas* og hvordan globaliseringen har påvirket oppfatningen av *communitasen jinjaen* henvender seg til. Jeg skal videre drøfte riten og *jinjaen* som turistattraksjon og hvordan dette påvirker de besøkendes oppfatning av riten. Så skal jeg analysere hvordan de begrunner utførelsen av riten ved hjelp av kulturelt betingede begrep. Til slutt skal jeg redegjøre for bakgrunnen til tanken om disse begrepene ved å referere til hvordan besøkende har lært om riter og *jinja*.

På aktørnivået vil jeg fokusere på de besøkende som utøvere og skapere av riten og ritens variasjon av rituell praksis. Jeg vil først fokusere på hvordan ritens handlingsdimensjon kan forstås. Deretter forklarer jeg hvordan de besøkende selv argumenterer for sin utførelse av riten. Her tar jeg opp en del sentrale begrep som belyser hvordan de forstår riten. En del av disse begrepene kunne ha blitt presentert i samfunnsnivået, men jeg har valgt å nevne dem i aktørnivået avsnittet siden de kjennetegnes av større personlig variasjon i hva de inkluderer. Jeg skal med andre ord skape et bilde av hvordan *koiuranaiishi* som en handling utført av aktører med forskjellige intensjoner vil være i stadig forandring og hvordan dette kan relateres til oppgavens tese om riten som en form for senmoderne shinto.

5.2 Historisk nivå

5.2.1 Tradisjonisme

Jinjaen ble oppfattet av de besøkende som en forvalter av japansk historie. Det var en allmenn oppfatning blant det besøkende at *Jishu jinja* burde være en representant for det “autentiske” japanske. En slik tankegang er ikke begrenset til japanere. Når Bell skriver om karakteristikkene til ritualer, er en av disse tradisjonisme.

Tradisjonisme innebærer at man forsøker å forstå ritualer som en repetisjon eller videreføring av tidligere tradisjoner. Bell skriver at:

Most ritual appeal to tradition or custom in some way, and many are concerned to repeat historical precedents very closely. A ritual that evokes no connection with any tradition is apt to be found anomalous, inauthentic, or unsatisfying by most people. (Bell 1997:145).

Selv om jeg ikke definerer *jinjaen* som et ritual, kan selve besøket i en *jinja* betraktes som en rituell handling.

Som Bell skriver, er denne tilsynelatende tilknytning til tidligere tradisjon viktig for å legitimere ritualen. Jeg har valgt å skrive tilsynelatende fordi i hvilken grad den faktisk har en tilknytning, ikke er så viktig. At den *oppfattes* som å ha en tilknytning, er derimot viktig.⁴⁹ En *jinja* eller en rite trenger ikke å være en direkte kopi, men dersom den er totalt uten tilknytning til historien, vil riten ha problemer med å legitimeres.

5.2.2 *Jinja* som historisk bygning

“Dette stedet lukter penger/griskhet” (*okane no nioi*) sa en ung kvinne da jeg spurte henne hva hun syntes om *jinjaen* og ritualen. Selv om de fleste benektet å ha noe forhold til *jinjaer*, så hadde de fleste en overraskende klar ide om hva en *jinja* burde være. De besøkendes oppfattelse av *jinjaen* syntes å smitte over på hvordan de oppfattet kjærlighetssteinsriten. Det er derfor av interesse å gjøre kort rede for hvordan de forsto *jinja*-begrepet og i forlengelse av dette, riten *koiuranaiishi*.

Da besøkende ble intervjuet angående *jinjaen* og deres egne meninger om den som *jinja*, dominerte to hovedoppfatninger. Den første var oppfattelsen om *Jishu jinja* som ny, atypisk og ikke i kontakt med sine japanske røtter. Denne tankegangen blant besøkende var kontaktpersonen min klar over, og som han oppgitt fortalte, så oppfattet mange besøkende denne *jinjaen* som relativt ny på grunn av dens utseende, til tross for at den egentlig var

⁴⁹ Rappaport har et lignende poeng om at ritual som mer eller mindre uforanderlige (1999:36f.)

ganske gammel. Den andre hovedopfatningen blant de besøkende var at det ikke var noe problem med *jinjaen* slik den ble drevet.

Selv om de besøkendes oppfatninger var forskjellige, berodde begge synspunktene på de samme temaene. Forskjellen var bare om de bekreftet eller avkreftet historisiteten til *jinjaen*. Eksempler på dette er om den var typisk japansk eller ikke (*nihonppoi*) og det var et svært viktig poeng i de besøkendes forståelse av bygningen om den var autentisk japansk, selv om svaret om hvorvidt den var det eller ikke kunne variere. Hvorvidt *jinjaen* virket japansk var toneangivende for om de likte bygningen eller ikke.

En *jinja* skulle gjerne ha flere bestemte trekk som avgjorde om den virket tradisjonell for de besøkende. En av de vanligste kommentarene til hvorfor den var japansk, var at bygningene hadde tradisjonell japansk arkitektur, for dette var noe som syntes å falle i smak hos de besøkende. De fleste jeg snakket med omtalte *jinjaer* som gamle bygninger med japansk historie, (*nihon no rekishi ga aru*). *Jishu jinja* var derimot ganske uvanlig ved at den hadde klare og friske farger. Dette var det forskjellige tilbakemeldinger på. Flere syntes en slik utforming fikk *jinjaen* til å virke kinesisk. Det begrensede utearealet var også noe som flere bemerket. Et annet vanlig svar var at fordi bare Japan har *jinjaer*, måtte den derfor være japansk.

Et annet vanlig argument var at den var japansk i kraft av at den var i Kyoto. Som to jenter fra Odaiba kommenterte, var den japansk fordi den var i Kyoto, (*Kyōto ni aru node nihonppoi*). Plasseringen, ikke bare ved *Kiyomizu*-tempelet, men i byen Kyoto, syntes å bidra til å legitimere den som japansk. Kyotos særstilling var noe jeg diskuterte med japanere ved flere anledninger, også når jeg befant meg utenfor *jinjaen*.⁵⁰

Hvordan de oppfattet *jinjaen* var viktig, men ikke nødvendigvis avgjørende, for hvordan de tilnærmet seg riten. Flertallet av de som klaget høyest på *jinjaen*, forlot den etter bare å ha bivånet området. Selv om flere virket noe negativt innstilt, så ville de likevel få med seg *riyaku*'en og gjøre ritualet. De som stilte seg kritisk til *jinjaen* var i mindretall. Flertallet virket positivt innstilt til *jinjaen*.

⁵⁰ Fra 794 fram til 1868 var Kyoto Japans hovedstad. På grunn av bombingen av Tokyo, er det få levninger fra tidligere perioder i Tokyo. Derfor ble Kyoto oppfattet av mange jeg snakket med som Japans «historiske» hovedstad.

5.2.3 Videreføring

For å forstå hvordan besøkende og ansatte benytter og oppfatter ritters historie er det gunstig å se på hvordan et lignende fenomen beskrives i boken *A Year In The Life of a Shinto Shrine* (Nelson 1996:77ff.). Nelson beskriver et gammelt dukkeritual knyttet til dukkefestivaltradisjonen kalt, *hina matsuri*. *Hina matsuri* har sitt opphav i den samme festivaltradisjonen som *Jishu jinja* sin *hitogata*-riter kommer fra, og deler mange av de samme karakteristikkene, som for eksempel det at den er en renselsesrite som benytter seg av vann (*misogi*). *Hina matsuri* er imidlertid en festival og istedenfor papirark som ligner mennesker benytter *hina matsuri* seg av mennesker som skal representere det som før i tiden var dukker.⁵¹ Hovedpresten beskriver ikke dette som et nytt ritual, men som en forlengelse av eldre tradisjoner. En slik forklaring gjør at selv om ritens nåværende form er relativt ny, så er det likevel tolket som en videreføring av eldre riter. Et eksempel på dette er når presten forklarer hvordan riten har forandret seg gjennom årene, men fortsatt er den *samme* riten (ibid:77-84).

Kontinuitetstanken var også noe som *Nakagawa*-san benyttet seg av når han skulle fortelle om ritene i *Jishu jinja*. Selv om flere av ritene var relativt nye, ble de aldri beskrevet som det. Han forklarte dem alltid som en gammel rite som de valgte å ta til seg og videreføre. Et eksempel på dette er ritene som er knyttet til *hitogata*dukkene, som han forklarte kom fra en annen *jinja*, men den andre *jinja*en utførte riten bare en gang i året. Når jeg spurte om hvorfor de i *Jishu jinja* gjorde riten hver dag, ble dette forklart med at det var fordi de på den måten kunne hjelpe flere folk. Ethvert spørsmål rundt *Jishu jinja* sine ritters opprinnelse, ble alltid svart ved å referere til eldre tradisjoner i andre *jinja*er.

Selv om nytolkning av riter i stor grad ble nedtonet og presentert som en videreføring, var det flere som er klar over ritenes relativt nye introduksjon i *jinja*en. Mange personer var også klar over at *Jishu jinja* ritenes nåværende form var relativt ny. Flere lokalinnbyggere som jeg snakket med i Kyoto, pekte på at presten i *Jishu jinja* var kjent for å være nyskapende når det gjaldt å lokke besøkende til *jinja*en. Nøyaktig hva som lokker dem kan variere, og som også Nelson skriver (ibid:79) i forhold til besøkende, så ser de eldre ofte på ritene som noe som minner dem om “de gode gamle dager” mens de yngre setter pris på festiviteten rundt ritene.

De besøkende i *Jishu jinja* forstod ritene som en del av den japanske historien og ut i fra deres japanske tilhørighet og ikke ut fra en lokal tilhørighet. For å vende blikket tilbake til

⁵¹ Mer om *hina matsuri*-tradisjonen kan leses på http://www.antiquejapanesedolls.com/pub_hina/hina.html (lest 23.03.2012).

hitogata, så var den første reaksjonen til de fleste besøkende at det var en *yakuyoke*-rite. *Yakuyoke* er en rite som beskytter mot negative krefter. Dette var en type rite besøkende syntes øyeblikkelig å gjenkjenne og være kjent med. De forsto riten fra et allerede eksisterende rammeverk med ritetyper.⁵² Et viktig aspekt var at ritene virket som et bindeledd mellom allerede kjente historier og myter. Under utførelsen eller observasjonen av *hitogata* ropte flere besøkende *kowai* som betyr skummelt. Dette var fordi mange relaterte riten til kjente myter om forbannelsesdukker (*noroiningyō*). Frykten forhindret dem ikke fra å gjøre riten, men de fleste forsto både *hitogata* og kjærlighetsteinriten som nettopp en videreføring av eldre japansk kultur.⁵³

5.2.4 Økt mobilitet

Riter kan vi forstå som videreformidlere og fortolkere av deler av den eldre japanske kulturen. Den historiske dimensjonen var likevel nedtonet i forhold til andre *jinjaer* jeg besøkte. En mulig grunn til at det var lite relevant i forhold til denne *jinjaen* er fordi *jinjaens* profil og fokus var noe særegent som turistattraksjon og ikke som knutepunkt for de lokale innbyggerne som tilfellet er for de fleste andre *jinja*. Assosiasjonen var likevel til stede, men dempet i forhold til hva for eksempel Nelson skriver om i boken *Enduring Identities* hvor *jinjaen* forstås som en viktig formidler og forvalter av lokal kultur. (Nelson 2000:103ff.).

Det jeg forstår som fraværet av ritens rolle som forvalter av lokalhistorie kan tolkes ut fra oppgavens tese. På grunn av økt forflytning innad i landet og fraflytning fra landsbygden har dette ført med seg at *jinjaens* rolle som knutepunkt for lokalkulturen flere steder har blitt utfordret av at lokaltilhørigheten i økende grad har blitt mer flyktig i samfunnet.⁵⁴ Dette fører til at tradisjonelle forsøk på å legitimere riter ut fra en lokaltilhørighet er mindre virkningsfullt og et skifte i målgruppen til den japanske befolkning som helhet som ønskelig, et poeng jeg skal komme nærmere inn på i kapittel 5.3. Den lokalhistoriske dimensjonen er i liten grad referert til (sammenlignet med hva jeg opplevde på andre *jinja*), men den dens rolle som forvalter av historie er fortsatt viktig. De fleste besøkende har ikke kunnskap (og ofte ikke

⁵² Et argument som kan presenteres er at de forsto riten bare ut fra *kanjiene* i ordet, som betyr beskytte eller ekskludere negative krefter (fritt oversatt). Jeg vil likevel unngå en slik tolkning, under intervju og observasjon virket reaksjonene å tilsi at de hadde kjennskap til ritetypen fra tidligere erfaringer.

⁵³ Ved flere anledninger virket faktisk denne frykten å styrke besøkendes lyst til å utføre ritualen ved å gjøre den mer spennende.

⁵⁴ Et lignende poeng kan lese i Earhart angående om hvordan religions rolle forandres i Japan (Earhart 2004:221).

interesse) eller spisskompetanse om lokalhistorien. Det fører til at den tilsynelatende rollen som forvalter av japansk historie er mer fremhevet enn forvalter av den lokale historien. Jeg tolker det i den retningen at dette har ført til et økt fokus på at ritene skal være forståelig ut fra den kulturelle logikken til det japanske samfunnet, uansett hvilken lokal tilhørighet den enkelte har. Et argument som kan rettes mot en slik tolkning av *jinjaen* er at det bare er et resultat av *jinjaens* popularitet. Dette er likevel et problematisk argument siden *Jishu jinja* er langt fra den eneste populære *jinjaen* i Kyoto og min egen erfaring er at selv sammenlignet med andre *jinjaer* var rollen som lokalforvalter nedtonet. Andre *jinjaer* jeg besøkte, som for eksempel *Shimogamo jinja*, la langt mer trykk på egen historisitet og lokalkultur. Dette var også merkbart ved ritene i *Jishu jinja* der det sjeldent ble gitt noen historisk bakgrunn for ritene ved instruksjonstavlene. Og selv i flygebladene som ble distribuert om *Jishu jinja* var ikke den lokale historiske dimensjonen så viktig som den var i flygeblader gitt ut om andre *jinjaer*.

5.3 Samfunnsnivå

5.3.1 Riter som forener

Variasjonen i mennesketyper som besøkte *Jishu jinja* var enorm. Alle aldersgrupper var representert. Som et resultat av dette mangfoldet, møttes sosiale grupper som sjelden ellers møttes. Det klareste eksempelet på dette var da en gruppe unge punkere besøkte *Jishu jinja*. Gruppen skilte seg ut fra mengden med sine lærjakker og unike hårstil, noe som førte til usikre blikk fra andre besøkende. Mange virket som om de ønsket å distansere seg fra dem. De andre besøkendes reaksjon på punkerne ble imidlertid forandret da punkerne gjorde *koiuranaiishi*. Da de begynte å gjøre ritene, ble de hjulpet og oppmuntret av de andre besøkende og mot ritens slutt virket distansen mellom gruppene mindre. Ritene syntes dermed å etablere en felles plattform for grupper og individer med høyst ulik sosial tilhørighet. Ritens kapasitet til å forene individer og skape felleskap er en sentral performanceteoretisk betraktning, Turner kaller denne egenskapen til å skape felleskap for *communitas*. I faglitteraturen rundt japanske riter er denne effekten til å skape felleskap vektlagt, som for eksempel i nabolagsfestivalene som Kawano (2005:97ff.) omtaler. I japansk sammenheng har virkningen en unik kulturelt betinget funksjon og trenger å bli satt i sammenheng med samfunnet for å kunne forstås. Japansk samfunn er utpreget hierarkisk og har mange regler for sosialt samvær. I enhver situasjon er det viktig at man oppfører seg ovenfor andre ut fra deres sosiale posisjon. Dette medfører at møtet med andre mennesker er komplisert siden man er

usikker på sin egen sosiale posisjon i forhold til hverandre. Ifølge min erfaring førte dette også til en frykt for å tilnærme seg folk som skilte seg ut, slik som punkerne, en tendens som ikke er eksklusiv blant japanere på noen måte, men dog fremtredende.⁵⁵ Grupper med vid forskjellig tilhørighet samarbeidet og snakket med hverandre i en uformell tone, noe som etter egen erfaring var meget spesielt. Min tolkning var at det vanlige sosiale hierarkiet ble oppløst i en kort periode og at den viktigste rollen ble å være japaner istedenfor for eksempel punker eller student. En tendens blant besøkende var at høflighetshierarkiet vanligvis tilknyttet alder ble dempet mens de utførte riten. Det virket som om det var større frihet i måten man tiltalte hverandre på.

Nedtoningen av sosiale skiller adskiller riten fra hvordan flere japanske riter beskrives, Nelson skriver (1996:52f.) om hvordan presten behandler besøkende ut fra sosial posisjon og at et avvik fra de aksepterte normene kan være problematisk. I eksempelet er deltagernes sosiale rolle fremtonet og riten viser og etablerer det sosiale hierarkiet innad i gruppen. Hvorfor *koiuranaiishi* er forskjellig fra andre riter kan forstås i lys av tesen. Riter tilknyttet turisme er på ingen måte noe nytt og, som *Nakagawa*-san fortalte meg, har turisme tilknyttet *jinjaer* pågått i hundrevis av år. Likevel har den økte graden av mobilitet innenfor samfunnet også påvirket turismen. Som et resultat av en økt mobilitet er økt turisme og forflytning fra hele landet mulig. Derfor forandres ritens effekt som et samlende element. Ritens virkning som skaper av *communitas* kan sees ut fra dette perspektivet. Felleskapet som samles gjennom riter presenteres ofte som et lokalsamfunn. Besøkende i *Jishu jinja* er derimot fra hele landet og stikker bare innom *jinjaen* leilighetsvis, noe som fører til at den eneste fellesnevneren alle har er opplevelsen der og da. Den *communitas* skapende effekten er fortsatt tilstedeværende, men tilpasset en ny tidsalder og de besøkendes egne behov.

Hva slags samhold som skapes gjennom ritens utførelse er i stor grad opp til individet selv og ikke noe riten eksplisitt legger til rette for. Istedenfor å skape samhold i lokalsamfunnet bidro *koiuranaiishi* til å skape et samhold blant individuelle grupper. Mange av disse gruppene var flyktige, men for mange av de besøkende virket riten å kunne skape en samhølsfølelse ved at de sammen hadde utført riten eller gjorde noe sammen. Et eksempel på dette var familier som kom sammen og virket mer livlig i samtaler med hverandre etter å ha utført riten. Under observasjon ga det tradisjonelle familiehierarkiet inntrykk av å oppløses for en kort stund, mens sønnen lo over at den ellers ganske alvorstunge moren utførte riten og

⁵⁵ En grunn til dette var koblet til en frykt om at man ville havne i en posisjon hvor man ikke visste hvordan man skulle oppføre seg, noe som var særdeles pinlig for flere av dem jeg snakket med.

motsatt. Her ser vi igjen hva jeg definerer som en senmoderne form for shinto i riten, hvor *communitas* effekten tilpasses en ny tidsalder hvor individualismen står sterkere og det tradisjonelle hierarkiet er svekket. En mulig grunn for dette er hva jeg redegjorde for i kapittel 2 om hvordan økt sosial mobilitet har ført til en fragmentering av det tradisjonelle lokalsamfunnet.

De ansatte ved *Jishu jinja* syntes å være klar over den nye mobiliteten og globalismen. *Jishu jinja* og deres søken om å skape et samhold er ikke avgrenset til et lokalsamfunn, ikke engang bare japanere, *Jishu jinja* kan slik tolkes til å forsøke å skape en *communitas* effekt for menneskeheten. Dette kan ved første øyekast høres noe vagt ut, men gjennomgående i *Jishu jinja* sin framstilling av seg selv er ønske om å skape et samhold og hjelpe over landegrenser. Dette er tydelig i den engelske versjonen av flygebladet som bruker fraser som: “*Jishu Shrine, which has now become a comfort to the hearts of the people of the world,[...]*” og “*There is only one human race even though there are many nationalities.*” (Vedlegg 1). Disse formuleringene er sjeldne for *jinjaer* som generelt sett er ganske nasjonalistiske og viser til at ansatte ved *Jishu jinja* har en intensjon om å ha menneskeheten som deres målgruppe. Ønsket om å nå ut til andre enn bare japanere er også tydelig ved deres utstrakte bruk av engelske instruksjonstavler⁵⁶, men også ved at de i *jinjaen* stolt viste fram donasjonslamper kjøpt av utlendinger, hvor de skrev på lampen hvilket land giveren kom fra. Selv om det er umulig å si med sikkerhet de ansattes intensjon med uttalelsene, tyder disse elementene på at *jinjaen* forsøkte å tilnærme seg et større publikum og skape en forestilling (om svakt) om *communitas* på et globalt plan. Kanskje det ble forstått som en naturlig forlengelse på grunn av *kamiens* egenskap som er å binde sammen mennesker, men flere av formuleringene funnet både på hjemmesiden og flygebladene styrker en tolkning om et ønske å skape et samhold på et globalt nivå.⁵⁷ Det var likevel ikke en *communitas*effekt som var påtvunget fra ansattes side, men et alternativ dersom de besøkende ønsket å ta det til seg og sannsynligvis spesielt myntet på utlendingene.

5.3.2 Turistattraksjon

Et tema jeg har berørt tidligere i teksten er at *Jishu jinja* ble oppfattet som en turistattraksjon av de besøkende. *Jinjaer* i Kyoto er et yndet turistmål og flere jeg snakket med uttrykte et

⁵⁶ Selv *jinjaer* med omfattende utenlandsturisme hadde ikke så mange tavler på fremmedspråk.

⁵⁷ Dette kan tenkes å ha tilknytning til tanken om shinto som en universell religion, frontet av *Orikuchi Shinobu-san* (Breen & Teeuwen 2010:6), men dette er noe usikkert.

ønske om å besøke flere *jinja* av ymse grunner. *Jishu jinja* hadde dag ut og dag inn et stadig flom av besøkende, og uansett når jeg kom på dagen, var det alltid mange mennesker til stede.

På vei opp trappene mot *jinjaen* var det vanlig å høre skrikene og latteren fra menneskene som utførte riter og kjøpte sine *omikuji* eller *omamori*, lykkeamuletter. Dette var noe som var merkbart i flere *jinja*, men tydeligere i *Jishu jinja* enn ved de fleste andre *jinjaene* jeg hadde besøkt. Det høye lydnivået kan ha flere mulige forklaringer, mest sannsynlig faktorer som yngre besøkende og tettere folkemengder på grunn av begrenset uteareal.

Et vanlig svar på hvorfor de besøkende utførte *koiuranaiishi* var at de ville gjøre ritene fordi de hadde lyst og fant dem enten interessante eller lystbetont (*omoshiroi node*). *Jinja*-besøket ble beskrevet til meg som en positiv opplevelse der man gjorde det man hadde lyst til og intet mer.⁵⁸ I samtaler med *Nakagawa-san* ga han uttrykk for en lignende oppfatning. Han fortalte at hans egen erfaring var at steder tilknyttet en “monoteistisk tro”, han brukte templer og kirke som eksempler, var ofte preget av at det var svært stille og folk ble bedt om ikke å bråke (*shizukanishite kudasai*) og var mer alvorspreget (*majimeteki*). Dette ga ham en helt annen opplevelse enn i *Jishu jinja*, hvor det ikke var stille eller preget av alvor.

Det er likevel viktig ikke å overdrive turistaspektet ved *jinjaen* og dens riter og tolke det slik at ritene ikke er noe annet enn en lek for de besøkende. Ritens humoristiske og lystbetonte utforming undergraver ikke at ritene også har andre dypereliggende dimensjoner for de som ønsker dette. Dette sees for eksempel i Nelsons *Enduring Identities* (2000:103ff.) hvor han viser hvordan en lokal festival er viktig både for å uttrykke lokal historie og kultur, samtidig som den er mulighet for aktørene å ha lek og festivitas.

Slik jeg forsto *koiuranaiishi*, var denne festivitetsdimensjonen viktig. Den gjorde ritene attraktivt å utføre, selv for de som stilte seg kritisk til ritens virkning eller legitimitet. Handlingsdimensjonen her er sentral, de besøkende *gjør* noe som de husker. Flere jeg snakket med hadde vært i *jinjaen* før og var nå kommet tilbake etter eget ønske, eller fordi andre hadde husket å ha gjort *koiuranaiishi* selv. En mann i 20-årene sa til meg at han hadde vært her på skoletur og husket at han hadde gjort ritene som yngre. Han sa at på den tiden hadde han ikke tatt ritene spesielt seriøst, men husket det som noe spesielt og derfor ville han returnere nå og gjøre det skikkelig (også fordi han trengte hjelp i kjærlighetslivet).

En tolkningsmulighet er at lystdimensjonen kan være en slags stedfortreder for manglende legitimitet for å få aktører til å akseptere *koiuranaiishi*. En slik tolkning styrkes

⁵⁸ Med et par hederlig unntak av menn som gremmet seg over kjøpet av *omamori* til kjæresten.

også ved at riten ikke presenteres som en historisk rite (selv om denne dimensjonen også er tilstedeværende), men forklares ut fra gunsten. Riten gjør intet forsøk på å skjule at de fleste besøkende er turister, men reklamerer tvert imot med at riten har besøkende fra hele Japan, noe som sannsynligvis bidrar til dens legitimitet. De besøkende som stilte seg kritisk til ritens legitimitet, men utførte den, begrunnet vanligvis utførelsen med at det var en kjent *jinja* og at det var en lystbetont opplevelse, som videre støtter slik forståelse.

Også i forhold til turismen har moderniteten gjort sitt inntog med kameraer og mobiler. Alle besøkende tok bilder eller filmet at de utførte riten i den grad at det kunne tolkes som en sentral del av hvordan riten skulle utføres. Bilde- og videobruken mener jeg at har bidratt til å gjøre *koiuranaiishi* attraktiv for de besøkende og bidratt til å få riten til å fremstå som noe spesielt. Mange tok bilder av seg selv ved steinen med mobilkameraet. Bildet kunne fungere som en amulett og hjelpe brukeren. Dette var noe som var i tråd med hva jeg fant ved andre *jinjaer* hvor de besøkende ble oppfordret til å ta bilder av *jinjaens* særtegn med mobilen. Hvis man hadde bildet som bakgrunn på mobilen ville den fungere som en lykkeamulett. Dette kan igjen sees som et tegn på den måten elementer rundt riten tilpasses brukeren. For de som ønsket en talisman kunne bildet av *koiuranaiishi* bli nettopp det, mens for andre var det bare et artig bilde fra en severdighet. Hvilken intensjon du hadde med billedtaking kom ikke nødvendigvis fram ved handlingen. Og uansett og man gjorde det ene eller det andre var begge utført likt. Dette henger sammen med oppgavens tese: i utførelsen av *koiuranaiishi* er det aktøren jeg oppfatter som hovedskaperen av ritens utforming og effekt.

5.3.3 Når man har problemer

I samtalene med besøkende under feltarbeidet kom det ofte frem forskjellige begrunnelser og tanker bak *koiuranaiishi*. I begynnelsen fant jeg dette forvirrende og var usikker på hvordan jeg skulle tilnærme meg lappeteppet av motivasjoner og årsaker som ble presentert. Etter flere uker med intervju begynte jeg likevel å merke enkelte røde tråder. Samtalene ga innsikt i motivasjoner og tanker som gjentok seg på forskjellige måter. I slike samtaler kom den kulturelle logikken til syne. En av de røde trådene jeg la merke til i nesten alle samtaler som dreide seg om hvorfor man gjorde ritene, var uttrykket *komatatoki no kami no dami*. Dette uttrykket refererer til at når man har problemer, oppsøker man *kami* for å be om hjelp.⁵⁹

Komatatoki no kami no dami ble forklart som noe “alle” japanere gjorde. Man oppsøkte ikke *kami* dersom man ikke hadde et problem. Dette utsagnet er noe problematisk

⁵⁹ Reader skriver om en variant av begrepet: *kurushii toki no kaminodami* (Reader 1991:20).

med tanke på alle som først og fremst oppsøkte stedet for å få *kamiens* gunst og ikke nødvendigvis fordi de hadde et problem, men betydningen var først og fremst at i tider hvor man slet med et stort problem, besøkte de fleste en *kami*. Et eksempel på dette var ei jente i tyveårene som kom sammen med sin mor til *Jishu jinja*. I begynnelsen var hun litt flau for å snakke om hvorfor hun var kommet hit, men etter litt nærmere samtale med moren og en introduksjon til mitt prosjekt, var hun mer villig til å fortelle sin historie. Hun sa at hun og moren var bosatt i den sørlige delen av Japan og hadde kommet hit fordi hun nærmet seg slutten av tyveårene og ikke hadde en ektemann. Dette oppfattes som problematisk i samfunnet, sa hun, og derfor hadde hun og moren kommet hit for å be *kamien* om hjelp, siden *Jishu jinja* var viden kjent for å kunne hjelpe med ens kjærlighetsliv. Selv om ingen av dem besøkte *jinjaer* ellers så sa de at de hadde fått anbefalinger om å dra hit fra blant annet besteforeldrene hennes for å få hjelp. Selv om *komatatoki no kami no dami* ikke ofte blir nevnt spesifikt i faglitteraturen, er det likevel mange eksempler på denne mentaliteten i de fleste bøker om japansk religion. Reader & Tanabe nevner også en familie hvor datteren ikke finner en partner. De drar også til en *jinja* som kan hjelpe dem (Reader & Tanabe 1998:178f.). Slike besøk er ikke bare knyttet til ekteskap. Det første eksempelet til Reader illustrer hvordan flere av de som kommer med “sterkest” ønsker kan forsøke å skille seg ut. I *Jishu jinja* kunne dette enten være ved kjøp av amuletter eller ved å unngå flere av de useriøse aspektene ved besøket, eller ved å betale *jinjaen* for å utføre en spesielt virkningsfull rite for dem. Dette betyr ikke at det er noen nødvendig korrelasjon mellom hva man gjør og hvor dypt man ønsker, men det var en tendens blant intervjuobjektene som kom dit med problemer de oppfattet som store, at de ønsket å gjøre noe for å oppfylle deres ønske på spesielle måter.

Besøket til *Jishu jinja* hadde ofte et mer formelt preg jo mer seriøst problemet ble oppfattet å være. For å forstå dette har jeg benyttet meg av Bell sitt syn på formalisme. Hun forklarer at formalisme gjør at handlingen skiller seg ut fra uformelle eller vanlige handlinger (Bell 1997:139). De som utførte riten med stor formalitet skilte seg ut fra de vanlige besøkende, og kunne demonstrere det faktum at de besøkende selv syntes at behovet var spesielt. Formalismen viste seg mer ved oppførelsen under riten enn ved klesdrakten. I begynnelsen trodde jeg at de som gikk penest kledd var folk som tok riten spesielt seriøst, dette viste seg å være en feiltagelse. De fleste som gikk pent kledd var turister som hadde leid kimonoer for syns skyld uten at de hadde noen intensjon knyttet til selve riten. Formalismen i riten var i stor grad tilknyttet individets behov, riten verken spesifiserte eller krevde noen grad av formalisme, de som ønsket å gjøre besøket formelt gjorde dette ut fra egne behov. Aktøren stod fritt til å ta riten så seriøst eller useriøst han eller hun selv ønsket. De ansatte bidro med

egne riter til dem som følte et behov for en ekstra stor formalisme, men det var aktøren selv som definerte graden. Her er nok et aspekt av riten som samstemmer med min tese om aktøren som skaper av riten.

5.3.4 *Kamier overalt*

Fra hvor lærer besøkende om å besøke *Jishu jinja* og andre *jinjaer*? I begynnelsen av intervjuprosessen hadde jeg et ønske om å finne ut fra hvor de hadde hørt om *jinja*. Svarene var veldig sprikende og mange sa at de bare hadde lært om *jinja* fra kulturen (*bunka*) eller samfunnet (*shakai*). Når jeg ba dem utdype mer konkret om kilden for deres kunnskap om *Jishu jinja* og *jinjaer* generelt, var vanlige svar at *jinjaen* ofte var nevnt i både magasiner, guidebøker og tv-programmer. En kvinne snakket om at rikskanalen NHK⁶⁰ hadde programmer om populære *jinja* og templer. I denne sammenheng skriver Reader & Tanabe om at *Jishu jinja* har reklamert mye for seg selv både på tog og i flygeblader (1998:215f.). Som de skriver videre er *jinjaer* og *riyaku* tema som dukker opp i media, noe jeg også selv erfarte mang en kveld foran fjernsynet.

Familie og i større grad skole, var også et vanlig svar på spørsmål om hvor de hadde hørt om *jinjaer*. Dette kom tydelig fram fordi *Kiyomizu*-tempelet og derav *Jishu jinja* var et yndet mål for skoleklasser som dro til Kyoto. Hver dag kom det et titalls med skoleklasser innom for å besøke. De færreste av elevene virket som om de på forhånd visste noe særlig om *Jishu jinja*, men mange av dem jeg snakket med sa at de sammen med familien hadde besøkt en lokal *jinja* eller tempel ved nyttår.

Det var klart fra *jinjaen* sin presentasjon av seg selv at de besøkende ikke trengte forkunnskaper for å utføre ritene. Foran selv de enkleste ritene sto det forklaringer på ritens *riyaku* på et skilt om hvordan man utførte den. Skiltene nevnte likevel sjeldent noe om *kami* eller ritens historie, men holdt seg utelukkende til hvorfor og hvordan man skulle utføre riten. Under observasjon av besøkende la jeg merke til at *jinjaens* hovedkami nesten ikke var nevnt, og når guidene introduserte *kamien* var det aldri ved navn, men med dens *riyaku*. *Jishu jinja* sin *kami* ble introdusert som *enmusubi no kamisama* og ikke ved dens navn, *Ōkuninushi no Mikoto*.

Fokuset på *kamien* i kraft av dens *riyaku*, heller enn navn, går igjen i et flertall av riter og *kami* som eksisterer i *jinjaer* rundt om i Japan. I løpet av mine første to uker i Kyoto

⁶⁰ NHK står for *Nippon Hōsō Kyōkai* og er en statlig eid tv-kanal.

besøkte jeg forskjellige *jinjaer* og oppdaget raskt at de fleste større *jinjaer* hadde en egen rite tilknyttet en særskilt gunst for de besøkende. Dette fører til at der er stor variasjon av *kamier* og riter. Variasjonen gjør det urealistisk å forvente at *kamiens* identitet skal være kjent for alle besøkende. Ei jente begrunnet hvorfor hun ikke syntes det var viktig å kunne alle ritene og *kamiens* navn med å påpeke at “det er fordi det er så mange *kamier*” (*takusan no kamiaru node*). Flere jeg snakket med nevnte at det var først etter man hadde etablert et spesielt bånd med en *kami*, gjerne etter den hadde hjulpet en i tunge tider, at det var relevant å lære seg navnet. Nelson skriver om en liten undersøkelse hvor han spurte besøkende om *kamiens* navn. 86 prosent av de besøkende kunne ikke navnet på *kamien* (Nelson 2000:30). Jeg gjorde et lignende eksperiment, men i mitt tilfelle var det enda færre som kunne *kamiens* navn enn hva Nelson fant.

Fra et analytisk perspektiv korrelerer dette med Geertz sin teori om kulturell logikk og som Bell (1997:252) skriver, “ingen rite står alene“. De besøkende forstår riten ut fra dens kulturelle kontekst. Hva som var relevant å vite i forhold til et besøk syntes å være det samme blant alle de besøkende, for eksempel var navn på *kami* ikke viktig, mens dens *riyaku* var det. Derfor er den kulturelle logikken sentral for å forstå riten fra de besøkendes perspektiv. Selv om deres tankesett rundt *koiuranaiishi* varierte, var fortsatt det logiske systemet rundt deres argumentasjon den samme. Når besøkende beskrev hvorfor man ikke lærte *kami* sitt navn, var svarene forskjellig, men de var alle sentrert rundt den samme logikken, at *kami* sitt navn ikke var noe man trengte å vite.

5.3.5 Kjønnsperspektivet

Koiuranaiishi var et ritual som først og fremst tiltalte kvinner. Dette var klart fra starten av hvor jeg så ektefeller og fedre som ventet tålmodig nedenfor *jinjaen* mens kvinnene besøkte *Jishu jinja*. Det var menn til stede i *Jishu jinja*, men flertallet av besøkende var jenter i 15-30 årene. Jeg har i denne teksten valgt å ikke ha noen gjennomgående fokus på kjønnsperspektivet. Dette er et valg jeg har gjort i henhold til min tilgjengelige feltdata og mitt fokus og derfor har jeg valgt å redegjøre for det i dette kapittelet.

Menn koblet primært *Koiuranaiishi* til det feminine, spesielt med tanke på *riyaku*. For mange menn var det flaut å gjøre riten og de brukte flere strategier hvis de var bekymret for å bli latterliggjort. Det var mange som ytret at de ikke ville gjøre riten fordi de trodde de ville bli latterliggjort. Særlig blant unggutter var dette tydelig og spesielt i grupper med bare menn. En av de vanligste strategiene var å forsøke å vise at de ikke tok riten seriøst ved å utføre

koiuranaiishi på en useriøs måte. Det var også mannsgrupper som utfordret hverandre ved å utføre den slik at riten ble oppfattet som en utfordring, og slik jeg tolket det, som mindre feminint. I de tilfellene støttet de hverandre og kom med oppmuntrende rop.

For kvinner ble ikke riten oppfattet som like flaut, men for dem kunne det være en kilde til sjenanse å innrømme at man ville ha en kjæreste. Likevel ble riten langt oftere utført av kvinnene og ble oppfattet som mer positiv. *Jishu jinja* syntes å appellere hovedsakelig til kvinner ut fra tilbud av *omamori* og *riyaku*. Brorparten av *omamoriene* var fokusert rundt ønsker de kvinnelige besøkende hadde, som trygg fødsel eller beskyttelse for barn.

Hvordan par utførte *koiuranaiishi* var et tydelig eksempel på ritens feminitet, hvor det var kvinnen som overtalte mannen til å delta og mannen som oftest måtte overtales. Når par utførte riten, var det et interessant avvik fra vanlig oppførsel. Partneren som veiledet kjæresten lurte tidvis partneren sin til å gå i feil retning. En sannsynlig grunn til dette kan være at det i riten lå en forventning om å møte sin sanne kjærlighet når man traff den andre steinen. Derfor var det at partneren bommet på steinen å se på som en forsikring for at personen ikke fant en annen. At partneren villedet en ble møtt med godt humør, selv om den villedede hadde en misfornøyd mine. En effekt som var beskrevet på tavlen var at jo lengre bort man endte opp fra målsteinen, dess lengre tid ville det ta før man traff sin kjærlighet. Det interessante fra et analytisk ståsted var hvordan riten ble brukt på en utilsiktet måte av den veiledende (forhindre eller forsinke at partneren finner en annen) innenfor ritens allerede eksisterende rammeverk for å forårsake en virkning som ritualet legitimerte, men som ikke var tilsiktet som en ønskelig effekt fra presteskapets side. Dette eksempelet belyser hvorfor jeg har valgt å fokusere på aktørens forståelse av riten, siden de besøkende ofte brukte eller utførte riten på en måte som ikke var tilsiktet av presteskapet, et poeng jeg skal gjøre rede for i større detalj i de neste kapitler når jeg omtaler aktørnivået.

5.4 Aktørnivået

5.4.1 Handling som viktig dimensjon

“Okay og etter at dere har kastet pengene i boksen må dere lukke øynene og be om hjelp for kjærligheten” sa en guide til en klasse med barneskoleelever. Dette var på ingen måte et uvanlig syn, men det som slo meg når jeg betraktet det, en heller kjølig ettermiddag, var at navnet på *kamien* og en forklaring på hvorfor ønskene ble oppfylt, aldri var en del av noen introduksjon. Det viktigste var helt klart *hvordan* og *at* man utførte ritene. Som jeg skrev i et tidligere kapittel, svarte de fleste at de ikke hadde tenkt over *koiuranaiishi* i noen stor grad og

dette var fordi det var hovedsakelig for dem en *handling* og ikke noe aktørene trengte å tenke gjennom. Svarene jeg fikk på mine spørsmål om *kamiens* identitet kom etter at jeg hadde startet en kognitiv prosess rundt emnet, og var som regel ikke noe de syntes å ha tenkt over på forhånd.⁶¹

Fokuset på handling gjennomsyret de besøkendes forståelse av *koiuranaiishi*. Det var først og fremst noe man gjorde og ikke noe man tenkte over. Hele besøket la opp til dette og det samme var merkbart i forhold til hvordan skiltene forklarte ritene og guidene, samt i samtalene mellom folk. I samtaler seg imellom var det ofte spørsmål rundt hvordan man utførte ritene korrekt. Det var ingen diskurs rundt ritens historie og hvordan den fungerte ble ikke diskutert.

Jeg er av den oppfattelsen at ritene har en virkning for de besøkende som er sentral for analysen i denne teksten. Et slikt fokus på handling passer bra sammen med en *performanceteoretisk* tilnærming hvor riter er forstått som noe man først og fremst gjør. Trosbegrepet er ikke nødvendig for å utføre et ritual.⁶² For folk flest var det tilstrekkelig at ønsket deres hadde blitt oppfylt og det var derfor de hadde kommet tilbake til *jinjaen*. *Koiuranaiishi* er med andre ord å forstå som knyttet til en ortopraksi, der handlingen har fokus. Som Bell (1997:192) skriver om shinto, er fokuset dens på interaksjon med verden heller enn noen teologi/doktrine. Riten forstår jeg ut fra svar å være en måte for besøkende å foreta seg noe i en vanskelig situasjon, enten det er å be om hjelp fra andre krefter eller bearbeide sin egen sinnsstemning.⁶³

Utøvelsen av ritene kan sees som en metafor for de besøkendes egen situasjon samtidig som ritene tilbyr en løsning på situasjonen. Å gå fra en stein og forsøke å treffe den andre kan tolkes som en representasjon for det å gå gjennom livet mens en forsøker å treffe ens partner, å dekke for øynene kan sammenlignes som å vandre i usikkerhet om man kan finne seg en ektefelle. De andre ritene forsto jeg som på samme måte å ha en lett tilgjengelig representasjon av ritens ønskede virkning, samtidig som det ikke var noen nødvendighet å forstå denne dimensjonen for å utføre ritene. Fra mitt perspektiv var ritene for flere besøkende en måte å gi seg selv en følelse av å kunne gjøre noe i forhold til egen situasjonen. Ritualet

⁶¹ Hvorvidt det at de ikke hadde tenkt over svarene på forhånd er problematisk kan stilles spørsmål ved. Men de hadde kunnskap om spørsmålene, de hadde bare aldri tatt kognitivt stilling til dem. Jeg forsto det slik at de hadde oppfattet mesteparten som selvfølgelig.

⁶² Reader skriver at handling kan *føre* til tro (Reader 1991:16). Hvorvidt så skjer, vil i stor grad variere ut fra definisjonen av tro og er ikke noe jeg skal ta stilling til i denne teksten.

⁶³ Dette står i motsetning til tesen i boken til Kawano hvor hovedpoenget er hvordan riter brukes til å strukturere den sosiale verden (Kawano 2005:114ff).

syntes å gi en mestringsfølelse. Flere hadde bekymringer og hadde problemer i forhold til kjærlighetslivet og hadde ikke noen åpenbar eller enkel løsning for problemene. *Koiuranaiishi* bidro til å gi de besøkende en konkret måte de kunne ta kontroll over situasjonen. Usikkerheten og frykten de hadde mens de gikk med hendene foran øynene under riten kan sammenlignes med frykten flere jenter nevnte i samtaler ovenfor det å finne en livsledsager. Riten kan derfor oppfattes som en representasjon av deres sinnstilstand og fullførelsen av riten lovet at problemet ville bli løst.

Slik jeg tolker riten kunne handlingen ha ytterligere en virkning, nemlig å formidle aktørens sosiale eller psykiske ønske om en partner.⁶⁴ Formidlingen av et slikt ønske var mye mer tilgjengelig for andre dersom aktøren benyttet seg av formalisme som jeg nevnte i avsnitt 5.3.3. Ettersom besøkende kom fra flere deler av Japan var utøverne mindre kjent med hverandre enn hvis det hadde vært innenfor et lokalsamfunn. Til tross for dette kunne riten likevel sende en klar beskjed om aktørens status og om en tilstand som ellers ville vært flaut og upassende å redegjøre for, spesielt i det offentlige rom. Det å nekte å utføre riten kunne også sende en beskjed, for eksempel nektet en liten jente å gjøre riten. Da hun ble spurt hvorfor svarte hun at “hun ville ikke ha eller hadde ikke behov for noen kjæreste” (*kareshigairanai*). Rappaport skriver (1999:119) at en av de viktigste mottakerne av ritens budskap er ofte aktøren selv og et slikt perspektiv stemte overens med egen tolkning av feltdataen. Fokuset var på individet og for flere syntes det å være viktig å konkretisere og bearbeide sin egen situasjon for seg selv.

Riten syntes å fungere som en plattform for individet å ta opp temaer for diskusjon, som ellers kunne virke for personlige og derfor upassende. Ved flere anledninger så jeg vennepar eller familie som benyttet utførelsen av riten til å starte en samtale rundt tanker om deres kjærlighetsliv, og flere av temaene var på et nivå som tatt opp i en annen sosial sammenheng, ville vært svært sjenerende. Riten tillot dem å unnsnippe vanlige normer for hva som var regnet som sømmelig å ta opp av temaer. Jeg overhørte flere som hadde personlige samtaler hvor det virket som om de tok opp kjærlighetsproblemer som utøveren av riten ikke hadde hatt mot til å ta opp før nå. Dette var også tydelig ved hva folk skrev på *ema*-tavlene sine. Et vanlig tidsfordriv etter man hadde utført *koiuranaiishi* var å lese *ema*-tavlene som andre besøkende hadde hengt opp. Reaksjonen til folk var en blanding av sjenanse, forbløffelse og latter. Mange av tavlene hadde svært sterke kjærlighetserklæringer eller ønsker som syntes å være sterk kost for leserne. Her sees igjen hvordan riter i *Jishu jinja ga*

⁶⁴ Dette minner om hva Rappaport kaller “indeksikalitet” (1999:179).

anledning for individer å ta opp deres egne ønsker (selv om det *ema*-tavlene riten la mer opp til slik oppførsel enn med *koiuranaiishi*-riten). Det syntes for mange å være en stor lettelse å få pratet om problemene sine og riten ble tolket slik at den kunne skape en naturlig introduksjon til emnet.

5.4.2 Riyaku

Et av nøkkelbegrepene for å forstå *koiuranaiishi* er begrepet *riyaku* som er den gunsten eller kraften som en *kami* kan skjenke besøkende. Nøyaktig hva disse kreftene er, varierer ut fra *kamiens* karakteristikk. Reader & Tanabe (1998:2) drøfter i detalj begrepet *riayku* og har det som fokus for hele boken, men benytter seg hovedsakelig av en variant av begrepet, *genze riyaku* (verdslige gunster). Han definerer *genze riyaku* som

[...] *material and this-worldly in that they improve the living circumstances of the petitioner in a direct and immediate way by offering educational success, happy marriage, safe childbirth, traffic safety, business prosperity, and so on.* (Reader & Tanabe 1998:16).

Den viktigste *riyaku* til *Jishu jinja* var *enmusubi* som betyr “å knytte sammen skjebne(r)”, altså å finne en partner for kjærlighet, parforhold og ekteskap. Hva *riyaku* kan tolkes til å inkludere, er definert ut fra hva prestene og de besøkende behøver og det kan forandres over tid. Et eksempel på dette sees i samme bok når en *jinja* sin *riyaku* er knyttet til det å helbrede kjønns sykdommer og utvides til å inkludere AIDS (ibid:57).

I stedet for Readers *genze riyaku* har jeg valgt å holde meg til begrepet *riyaku* siden det er nærmere knyttet til mine felldata. *Genze riyaku* var et begrep jeg selv aldri kom over i løpet av feltarbeidet. Begrepet er også en konkretisering av gunst til å bety “verdslige gunster”, heller enn bare gunster. Dette impliserer også at det finnes et motsetningsforhold mellom verdslige og ikke-verdslige gunster, og i mitt feltarbeid var det aldri tale om noen ikke-verdslig *riyaku*.⁶⁵

Mine intervjudata rundt begrepet *riyaku* samstemmer likevel i stor grad med det Reader & Tanabe skriver i boken. *Riyaku* var ikke et begrep de besøkende selv benyttet seg av, men det var åpenbart at de ønsket *kamiens riyaku* og å tilegne seg den var ofte besøkets mål. Samtalene var også preget av en form for pragmatisme. Ønskene var sjeldent bare “å være lykkelige resten av mine dager”, men de besøkende hadde som regel en klar formulering av hva de ønsket. Et eksempel på dette, sees på ulike *ema*; der mange spesifiserte hva slags

⁶⁵ Reader & Tanabe skriver om både shinto og buddhisme, og i en slik kontekst blir spesifisering av verdslige gunster mer relevant.

gutt de ville ha (for eksempel høy, mørk og kjekk) og det var ikke uvanlig å gi *kamien* en tidsfrist, som for eksempel at en ga uttrykk for at personen ønsket å være gift innen ett år.

I de ovennevnte eksemplene kan vi igjen se det jeg forstår som “kulturell logikk” i Japan. Når besøkende utfører disse handlingene, forventes det at *kamien* skal hjelpe. Hvis man er av den oppfatning at man ikke mottar den ønskede hjelpen er det bare å prøve en annen *kami*. Riten var å oppfatte som en avtale mellom guddommen og den besøkende. Hvorvidt de besøkende trodde på guddommen var i for seg irrelevant, det viktigste var at handlingen ble *gjort*. Ritens effektivitet var begrunnet i handlingens utførelse. *Koiuranaiishi* innebar ikke at de besøkende måtte tro eller følge noen særskilte regler. Så lenge ritualet ble gjort var det alt som krevdes fra deres side. Kawano (2005:57) skriver at *kami* forstås som å tilhøre samfunnhierarkiet. Hun forteller en historie hvor en mann sammenligner riktig oppførsel i forhold til *kami* med hvordan man skal oppføre seg mot hvem som helst andre som er over seg i det sosiale hierarkiet. *Kami* forstås ikke som opphøyd eller adskilt fra verden og samfunnet, men som en integrert del av den. Her er det nyttig å referere til ritekategorien til Bell som omfatter det hun kaller byttehandelsriter, som jeg nevnte i avsnitt 4.3. Riten kan oppfattes som byttehandelsrite ved at det forventes av *kamien* at han skal oppfylle sin del av avtalen hvis de besøkende gjør riten. Brudd på denne forventningen kan føre til at besøkende oppsøker en annen *kami*. Med andre ord kan *kami* forstås som en leverandør av tjenester, forskjellige *riyaku*, som japanere kan oppsøke etter behov, og etter å ha bedt om *riyaku* trenger de ikke tenke noe videre over *kami* eller riten. *Kami* er en integrert del av samfunnet som har egne tjenester den leverer, som en håndverker eller embetsmann, og selv om respekten ovenfor *kami* er viktig inkluderer det ikke noen trosbegrep eller krav om å følge noen doktriner for å motta *riayku*.

5.4.3 Kimochi

Kimochi er det vanligste ordet de besøkende selv brukte i sammenheng til hvorfor de gjorde kjærlighetsteinritualet. *Kimochi* oversettes gjerne til norsk som følelser, men i denne sammenhengen har en slik oversettelse visse mangler. Formuleringen deres var oftest *kimochitekinamono*, det vil si det som har noe med *kimochi* å gjøre, eller noe som er *kimochi*.

Når jeg presset dem nærmere på hva de mente med *kimochi*, var det med en gang klart at begrepet inkluderte mye forskjellig. *Kimochi* ble ikke forstått bare som følelser, men mer som en sinnstilstand. Det ble også brukt for å referere til et problem de eller deres bekjente hadde. Som ei jente forklarte meg da jeg sa at jeg ikke forsto hva hun mente med *kimochi*, var

at en venninne av henne lenge hadde hatt et problem med å finne en kjæreste og det var derfor hun gjorde ritualet. Nesten alle refererte til en slags sinnsstemning som de ønsket hjelp til å forandre. Denne sinnsstemning kunne være alt fra sykdom til forandringer i sinnsstemningen ved årsskiftet.⁶⁶

Mange mente at *kimochi* var en viktig del av problemet deres og var noe de trengte hjelp til å fikse. En tolkningsmulighet for å forstå dette er å referere til Reader & Tanabe som skriver om hvordan japanere har: “[...] a worldview in which psychic causation is considered to play a major part in the actualization of events.” (1998:16). Mine feltdata synes å bekrefte Readers påstand. For viktige hendelser eller problemer synes individets sinnsstemning å være sentralt, og ved å gjøre ritualene kan de påvirke sin *kimochi*. Dette drøftes nærmere i *Illness and culture in Contemporary Japan* (Ohnuki-Tierney 1984). Her forklarer forfatteren hvordan sykdom ofte ble forstått som å være forårsaket av psykiske eller kulturelle årsaker.⁶⁷

Kimochi ble også ofte forbundet med ønske om *anshin* som kan oversettes med sinnsro eller lettelse. Her sees at det som ønskes av besøkende er frigjøring fra en sinnstilstand eller utvikling av en positiv sinnsstemning. Ordet *anshin* er noe vagt, derfor kan tillater begrepsbruken individet stort tolkningsrom til å passe ens egen situasjon.

Redegjørelsen for *kimochi* og *anshin* er i tråd med oppgavens tese om at individualismen er sentral for utførelsen av riten. Slik jeg tolker det gjør utøveren av riten den først og fremst for *sin egen* del. Utøveren er å tolke som hovedmottakeren av ritens virkning og istedenfor eksterne faktorer, virker *koiuranaiishi* oftest å ha interne faktorer som intendert målgruppe. Riten virket tidvis å ha en nærmest terapeutisk effekt på besøkende ved å la dem lindre egen indre uro og etablere målsettinger for seg selv.⁶⁸ Rappaport skriver om riter som har utøveren selv som hovedmottaker av ritens beskjed og kaller dem *self-referential* eller *self-informative*. Han skriver angående riter at:

It is probable that in most rituals participants transmit information concerning their own current state to others, but in all rituals they transmit such information to themselves. Participation in ritual, as observed in the last chapter, is not only informative but self-informative. (Forfatterens egen kursiv, Rappaport 1999:104).

⁶⁶ Spesielt sesongforandring virker å påvirke *kimochi* hos mange, noe som også leses i boken *Illness and culture in Contemporary Japan* (Ohnuki-Tierney 1984).

⁶⁷ Geertz skriver også om hvordan forståelsen av omverdenen og begreper er kulturelt betinget i blant annet historien om en pottemaker (Geertz 1983:78).

⁶⁸ En mulig tolkning hadde vært å tilnærme seg riten fra et psykologisk perspektiv om ritens terapeutiske verdi, men dette er noe jeg ikke ønsker å gjøre annet enn å referere til med tanke på tesen i denne oppgaven.

Dette er en beskrivelse av riter som jeg finner i høyeste grad gjeldende ved *koiuranaiishi*. Som han poengterer videre kan riter også definere utøverens tilstand på enklest mulig måte, som et speil for utøveren å se seg selv i. Dette passer godt overens med hva jeg omtalte i kapittel 5.4.1 om usikkerheten tilknyttet mørket som mange følte både ved utførelse av riten og ved å ikke ha en partner, hvor riten lot aktørene konkretiserte egen situasjon. Den sterke individualismen tilknyttet riten tillot aktøren selv å fylle for eksempel hva slags *kimochi* (og hva *kimochi* innbar) riten skulle hjelpe med. Her er det nyttig å returnere til hva jeg skrev om Bell sine ritekategorier i kapittel 4.3. Riten har en egenskap til å definere og omfortolke egen rolle, som søkende, en egenskap som Bell plasserer under livssyklusritualer. Men her er også en av de viktigste forskjellene klart framme, som har vært toneangivende i forhold til egen oppgave, nemlig det faktum at aktøren som formidler av beskjeden om statusforandringene er også hovedmottakeren. Tradisjonelt sett har mottakerne av ritens beskjed vært forstått som lokalsamfunnet (*communitas*). Den sosiale kraften riten kan ha for å etablere og klargjøre en slik statusforandring har vært i fokus for forskning.⁶⁹ Ved det jeg oppfatter som en endring i samfunnet har aktøren selv blitt viktigere som mottaker og istedenfor å ha som mål å etablere roller i samfunnet så etablerer *koiuranaiishi* roller i individet. Det er også nettopp på grunn av denne individfokuserte forståelsen og fleksibiliteten ved riter at det å kategorisere riten under en enkelt av Bell sine ritekategorier er problematisk, siden den er det den trenger å være for de besøkende. Å si at alle aktørene tenker på *kimochi* eller har noe behov for å etablere egen rolle ville være feil, men den kan gjøre det for de som har et behov for det og det er denne fleksibiliteten som ligger til grunne for mye av min forståelse av riten.

5.4.4 Deres forståelse av oss

Et resultat av min posisjon som utlending (*gaikokujin*) var at særlig rundt trosspørsmål forsto mange meg en som en representant for vestlig kultur og tok utgangspunkt i hva dette innebar for dem når de skulle forklare *koiuranaiishi* eller hvordan de forsto forskjellige aspekter av besøket deres for meg. Det var utstrakt bruk av vi/dere-mentalitet. Dette førte til flere interessante samtaler hvor de ved hjelp av sine oppfatninger om “den fremmede” belyste hvordan de oppfattet seg selv som forskjellige fra meg som utledning.

Dette kom klarest frem i bruken av begrepet *shūkyō*, som jeg har nevnt i historiekapittelet. Begrepet ble brukt først og fremst når de snakket om hvor forskjellig

⁶⁹ Det er likevel et poeng at statusene som forandres i *koiuranaiishi* fortsatt i stor grad er påvirket av samfunnet.

japanere var fra “oss i vesten”, hvor *shūkyō* ble brukt for å betegne vestlige religioner. Her fremkom det også en del misoppfatninger av vestlig religion, og som vestlig ble jeg oftest oppfattet som tilhørende kristen religion.

Shinji, som betyr tro, er ikke noe de mente var relevant i kontekst med *jinja*, men var et begrep de først og fremst brukte i forhold til *shūkyō* som sikter til doktriner som forbindes med kristendom eller japanske nye religioner eller buddhistiske skoleretninger. I forhold til shinto og dens riter, virket ikke begrepet relevant. Fra de svar jeg fikk, var det også typisk at de fleste koblet *shinji* opp mot det vestlige begrepet tro og mange var snare til å forklare at japanere “tror” ikke. Et særlig markant eksempel på dette var en japaner som brukte over 20 minutter på å forklare at japanere ikke trodde på guder “slik vi i vesten gjorde”.⁷⁰ Da jeg mot slutten av samtalen spurte hvorfor han besøkte *Jishu jinja*, svarte han at det var fordi han hadde hatt uflaks i kjærlighetslivet og ønsket hjelp fra *kami*. Respons som omhandlet forskjellen mellom japansk og vestlig tankegang er delvis blitt påvirket av det faktum at jeg var en vestlig student. Som en av dem jeg snakket med i en kaffebar på et senere tidspunkt nevnte, er koblingen mellom *shinji* og *jinja* noe han aldri hadde gjort, og en slik kobling virket unormalt for ham. Han fortsatte videre med å si at det var ikke “godt japansk” (*nihonpokunai*) å relatere *jinja* til *shinji*. I denne sammenhengen er det nyttig å returnere til Geertz sin “kulturelle logikk”. Hvordan de relaterte de forskjellige begrepene til hverandre var forskjellig fra det mine oversettelser av ordene skulle tilsi. Mangelen på relasjon mellom *jinja* og *shinji* var noe som gikk igjen og ble oppfattet som “logisk” for dem og selvklaart. En av de viktigste lærdommene fra oppholdet mitt, var nettopp at kontakten med annen kulturs kulturelle logikk gjorde at jeg ble mer klar over min egen kulturelle logikk. Min posisjon som utlending tillot meg å betrakte deler av den kulturelle logikken som for den vanlige japaner ikke var noe de kognitivt tenkte over og som de selv oppfattet som selvfølgeligheter.

5.4.5 Ikke noe man tenker over

Den vanligste responsen på spørsmål om folk trodde på ritualer var: “Det er ikke noe jeg tenker på”. Et slikt tilsynelatende enkelt svar åpner for flere tolkningsmuligheter. Jeg oppfatter det som problematisk å si at japanere ikke tror på noe nivå av begrepet “tro”. Her er det viktig at vi deler tro inn i to deler for å forstå noe av problematikken. Begrepet tro i religiøs forstand må ikke nødvendigvis knyttes til en ideologi eller dogmer. En formulering av

⁷⁰ Dette er noe også Reader forteller om at japanere var kjappe til å fortelle han at japanere var ikke religiøse (Reader 1991:5).

trosegrepet som Reader & Tanabe skriver som et alternativ er: “*Belief as a willingness to accept that rituals can indeed bring about the desired effects,*” (1998:127). Selv om, som forfatterene selv poengterer videre, den fortsatt er problematisk fant jeg ved en slik formulering av begrepet at flere japanere trodde, ved at de aksepterte at deres handlinger har en forventet effekt. Det er ofte ikke en kognitiv prosess rundt hvorvidt ritualet fungerer eller ikke. I samtaler med besøkende der samtalen dreide seg om å akseptere *koiuranaiishi* eller ikke, svarte de at det å tvile ikke var japansk (*utagatteiru ha nihonpokunai*), og selv om dette utvilsomt er et problematisk utsagn, belyser det at mange japanere virker villige til å akseptere ritualets effektivitet uten å tvile. Som Bell skriver (1997:167) er det feil å trekke slutningen at besøkende ikke vet eller har tenkt noe rundt hvorfor de er involvert i ritet. Jeg er enig i Bells videre tolkning, hvor hun skriver at ritualiserte handlinger (i mitt tilfelle *koiuranaiishi*) ikke oppfordrer til mye forklaring eller redegjørelse for å utføre. Det oppfattes ikke som nødvendig og ritet omhandler ofte bare et spesifikt behov og har en historie som rettferdiggjør dem.

Det var i intervjuprosessen tydelig at svaret på om de trodde på ritet ble bestemt ut fra min spørsmålsstilling. Når jeg spurte dem om de *shinjiteimasuka* (trodde) på ritualets effekt, var svaret vanligvis negativt.⁷¹ Når jeg derimot skiftet spørsmålsstillingen til hvorvidt de ut fra deres egen oppfattelse mente at ritualets ønskede effekt ville bli oppfylt (*kanauda to omoimasu ka*), ga de sin tilslutning.

Slike svar kan tolkes som et skille mellom de som kognitivt aksepterer ritualet og de som ikke gjør det, men det var likevel flere som aksepterte ritens effekt enn de som ikke gjorde det (jfr. Reader & Tanabe som omtaler dette som *sympathetic skepticism* (1998:127)). Her har han et godt poeng. Sympatisk skeptisisme forklarer han som at folk sier at det “kanskje” vil fungere eller “bare i tilfelle” (ibid:127). Flere besøkende benyttet seg av denne tankegangen og sa at det kunne ikke skade og ville kanskje hjelpe. En kvinne forklarte det med at hun ikke hadde grunn til ikke å utføre ritualet, så hvorfor skulle hun tvile? Hun sa at hvis det gikk bra så var det fint, og hvis ikke hadde hun i hvert fall hatt det gøy i *Jishu jinja*. Noe som også burde nevnes er at flere virket litt tilbakeholdne med å innrømme at de trodde på effekten hvis de var i grupper. Sannsynligvis fordi det lett kunne virke flaut. Gledesropene og de andre reaksjonene til besøkende når de gjorde *koiuranaiishi* tyder imidlertid på at det å få oppfylt ønskene var noe de ønsket og i hvert fall hadde noe tro på ritens effekt. Dette kom kanskje klarest fram når besøkende leste *omikuji* og fikk det beste spådomstypen (*daikichi*). Da var det flere som enten skrek eller sa *yokatta*, som er et uttrykk for glede og lettelse.

⁷¹ Det var et fåtall som sa at de trodde, etter å ha utdypet om at det ikke var snakk om noen dogmatisk tro.

Utsagnet indikerer at de har en oppfatning om at det vil påvirke deres liv i en eller annen form. Denne dogmeløse tilnærmingen til religion som “ikke noe man tenker over“ kan forstås i sammenheng med problematikken som jeg refererte til i avsnitt 2.4, om den religionsvitenskapelige debatten knyttet til begrepet *shūkyō*.⁷²

5.4.6 Variasjon og egen forståelse

Et av *performanceteorien* sine hovedpoeng er at aktørene selv er aktive fortolkere og utøvere av riten (Bell 1998:209). For å forstå riten holder det ikke bare å lese “instruksjonsmanualen”, man må se hvordan den faktisk utøves. *Koiuranaiishi* er et klart eksempel på akkurat dette. Variasjonen i hva de besøkende gjorde, var enorm og oppfinnsomheten overrasket meg fra første til siste dag. En ung gutt som gjorde riten fulgte rillene i steinplattingen for å gå fra den ene steinen til den andre. En annen utøver passet på å holde beina helt rett slik at hun ikke bommet. Selv om det ofte var klart at man tøyde (om ikke brøt) reglene, så gjorde ikke det resultatet eller ritualet ugyldig. Ei jente sa etter et par meter at hun åpnet øynene (*michatta*), men de andre oppfordret henne bare til å fortsette og gratulerte henne da hun kom til den andre siden. Hvordan man gjorde riten var i stor grad opp til individet og reglene var såpass diffuse at det oppfordret til egen fortolkning. Den engelske oversettelsen på oppslagstavlen om hvordan ritualet skulle utføres, var formulert: “*and it is said taking advice requires you to have someone who'll help you achieve your love.*”. Riktignok var ikke den japanske tavlen like kryptisk, men akkurat *hvordan* en annen skulle hjelpe var i stor grad opp til individene selv. Noen geleidet vennene, mens andre direkte veiledet dem eller gikk sammen med øynene lukket. Originalitet var ikke noe som ble sett ned på og mange av de mest originale måtene å utføre ritene på ble ofte oppmuntret ved klapping og latter av de besøkende.

Selv om variasjon innenfor riter er en normal affære, så virket til og med de mest sentrale reglene rundt utførelsen av *koiuranaiishi* åpne for de besøkende enten å velge bort eller beholde, uten at dette påvirket ritens legitimitet. Fra et performanceperspektiv er det interessant å relatere det til hva Bell skriver om *Rule-Governance* (1997:153ff.) hvor hun blant annet omtaler at regelbundne handlinger som riter kan definere hva som er sosialt akseptabelt og riktig oppførsel i samfunnet. I forhold til tesen om at riten kan forstås som et tegn på modernitet, blir dette særs relevant. *Koiuranaiishi* kan forstås som et tegn på et skifte av ritters virkning, fra å definere sosiale regler til en større vektlegging på individets rolle som

⁷² Hvorvidt shinto burde defineres som religion er ikke noe jeg skal ta stilling til i teksten, begge sider har gode argumenter og hvorvidt shinto er en religion mener jeg avhenger av hvordan man definerer religionsbegrepet.

skaper av riten. En annen tolkningsmulighet er det at den individuelle friheten kan forstås som en ny regel innenfor samfunnet, det at individet har en større frihet og at de samfunnsbestemte reglene om riktig oppførsel ikke nødvendigvis må følges kan også være et tegn på en økt individualisering av ritters virkning.

Koiuranaiishi var en gylden mulighet for å se hvordan riter forandrer seg og at måten riten blir utført på påvirkes av aktører. Hvordan besøkende utførte riten ble i stor grad bestemt av hvordan forgjengerne utførte den. Et eksempel på dette var at hvis en person begynte å gå feil vei, førte det til at andre også gjorde det. Det var derimot nesten umulig at en feil ville invalidere ritualet, det viktigste var at man *gjorde* ritualet. Mange av disse nye metodene medførte også nye dimensjoner ved riten. Når man gikk motsatt vei førte det til at målsteinen var ovenfor en trappeoppgang. Som et resultat av dette ble mange nervøse for å falle ned trappen (selv om dette i praksis var nærmest umulig) og mange kommenterte at de var redde for dette. Det virket som om det påvirket hvordan besøkende oppfattet riten.

Eksperimenteringen er noe som får foregå fritt på grunn av at prestene ikke er tilstedeværende. Ansatte var sjeldent ved *koiuranaiishi* og når de var i nærområdet viste de liten interesse for hva de besøkende foretok seg. I samtaler med *Nakagawa-san* ble eksperimenteringen aldri omtalt som problematisk. Tvert imot var riten ofte definert ut fra dens funksjon alene. Han sa at han var glad for at ritene kunne hjelpe folk. Dette kom klart frem når han fortalte om historien til *hitogata*-ritualet og snakket om at riten opprinnelig hadde blitt utført en gang i året. Nå ble den utført daglig slik at de kunne hjelpe flere. Økonomiske hensyn kan nok spille en rolle, men i tillegg syntes det også å være et hensyn om å tilpasse ritualet til eksisterende behov fra aktørenes ståsted. Denne oppfatningen av aktørene som skapere av riten var aldri noe de besøkende selv påpekte. I samtaler var besøkende alltid av den oppfatning at de utførte riten slik den "skulle" utføres, som kan forstås i lys av det historiske nivået jeg omtalte i 5.2.

Dette fører til at de besøkende selv i stor grad hadde kontroll og kunne tilpasse ritens form og funksjon etter hva de selv ønsket. Her kan det være fruktbart å benytte seg av Bells kategorier for å belyse at ritene kan ha den rollen de besøkende ønsket av den (Bell-referanse). Hvis aktørene selv ønsket at det skulle være et lindringsritual for et dårlig forhold, så var den det, og hvis de derimot heller ønsket et overgangsritual, så kunne den være det også. Det vil si at to besøkende kan oppfatte og benytte seg av ritualet slik de selv ønsket uten at det skapte noe disharmoni aktørene imellom eller noen konflikt i forhold til gjeldende normer. Reader kommer inn på det samme når han skriver

Running throughout the Japanese religious world and overlapping the socially activated sense of religious action and expression is this strongly individual and strongly pragmatic dimension of experience. (Reader 1991:19).

Om man “greide” ritualet var opp til den enkelte å definere. Hvor nært man trengte å være den andre steinen var selvpålagt av utøveren. For flere var innen en meter godt nok, mens noen mente at berøring av den andre steinen var nødvendig for å oppnå ritens gunst. Var utøveren derimot ikke fornøyd med ritens resultat var det bare å gjenta den, flere sa seg misfornøyd med sitt første forsøk og prøvde derfor igjen. Ritualets form og funksjon varierte med andre ord ut fra aktøren selv, noe som også begrunner hvorfor jeg i denne oppgaven har valgt å snakke om tendenser heller å si noe absolutt om ritualets mening og funksjon. Men det belyser også svært godt det jeg tolker som et av hovedpoengene i performanceteorien, at ritualet er en menneskelig handling og som alle menneskelige handlinger er den i konstant forandring.

6. Avslutning

6.1 Oppsummering

Min tese om hvordan kjærlighetsteinriten er en form for “senmoderne shinto”, har jeg besvart i løpet av oppgaven. Ved å analysere hvordan de besøkende forstår og plasserer seg i relasjon til ritene ser man hvordan en shintorite har tilpasset seg en ny tidsalder og nye behov. Flere eldre japanere jeg kom i kontakt med hadde en formening om at unge mennesker i dag ikke hadde noen interesse av *jinjabesøk*. Denne oppgaven viser en annen forståelse av situasjonen. Unge japanerne besøkte *Jishu jinja* på sine egne premisser der de vektla individuell frihet og fornøyelse. Fornøyelsesaspektet var viktig ved at den førte til at besøkende fikk positive assosiasjoner til ritene, og kunne motvirke det mange oppfattet som et problem med legitimitet i ritene på grunn av manglende historisitet. Ved å forstå ritene sin virkning som primært introvert kommer det fram hvordan mange opplevde en befrielse fra en negativ sinnstilstand eller situasjon og fikk hjelp til å fordrive negativiteten med lek og latter. For mange besøkende var ritene først og fremst fornøyelse, men også blant de mest skeptiske jeg snakket med om ritene, ble virkningen fremhevet i samtalen. Å utføre ritene kostet dem ingenting og som mange ga uttrykk for skadet det ikke, så de kunne jo gjøre den bare sånn i tilfelle virkningen var virkelig.

Jeg har i kapittel fem vist hvordan de besøkende forstår *koiuranaiishi*. Jeg har belyst hvordan ritualet har mange fasetter og fungerer på flere nivåer. Forhåpentligvis har det også kommet fram hvordan nivåene har ulike effekter som gjensidig støtter hverandre, for eksempel hvordan begrep som *riyaku* og *kimochi* benytter seg av hverandre og benyttes innenfor den samme kulturelle konteksten. Begrepene jeg har valgt å bruke er ikke en fullstendig liste og jeg har bare så vidt berørt nivåene.

Enkeltnivåene jeg har presentert kan til sammen gi et bilde av hvordan de besøkende oppfatter ritene og hvordan den samtidig fungerer på flere nivå, både som et historisk sted, ved at den forener grupper og skaper samhørighet, og som en handling hvor individet kan bidra til å forme ritualet. Besøkende benyttet seg av mange av de samme begrepene for å besvare mine spørsmål, termene har jeg valgt å forstå i lys av Geertz sin teori om kulturell logikk. Teorien viser hvordan ritene forandrer seg og defineres innenfor et allerede eksisterende rammeverk av tanker og begrep i samfunn, ethvert forsøk på å forstå ritene mener jeg at burde benytte seg av de besøkendes egne kulturelle logikk.

Jeg har ønsket å la mangfoldigheten ved individualiseringstendenser være i sentrum. I stedet for å gi en enkel fremstilling om hvordan de besøkende forstår ritene, har jeg valgt å

vise til variasjonen og hvordan den er viktig for riteforståelsen. Her ligger også et av de viktigste poengene i teksten min: for å forstå riten må man akseptere at riten er hva de besøkende *gjør* den til. En slik riteforståelse presenterer riten i konstant forandring, kontra en forståelse av riter som uforanderlige. Forståelsen jeg har presentert i oppgaven er ofte motsatt av hva de besøkende og de ansatte selv forfektet, men de besøkendes perspektiv om ritens uforanderlighet er, som jeg har vist i analysedelen, et viktig trekk ved riten. Jeg håper likevel å ha framstilt de besøkendes forståelse på en måte som fører til at ingen ville sagt seg enig i alt, men alle ville kjent seg igjen i noe. Jeg har forsøkt å respektere deres egne ordvalg og framstillinger, men fra et kritisk religionsvitenskapelig standpunkt. Som et resultat av dette har framstillingen tidvis inkludert nærmest motstridende elementer, men det er en slik småkaotisk flersidighet ved riten som jeg ønsket å gi et bilde av.

6.2 Kritikk og begrensinger

En foreleser sa til meg at: mastergradstekster i stor grad handler om å “drepe dine elsklinger” og denne teksten er intet unntak. Ved starten av skriveprosessen virket oppgavens lengde svært stor, men jo mer jeg skrev dess mindre virket omfanget som noe problem.

Jeg har valgt utelukkende å inkludere elementer som er relevant for hva de besøkende omtalte eller utførte i løpet av besøket i *jinjaen*. Det er mange dimensjoner som kom fram i andre kilder, for eksempel i intervju med kontaktpersonen min, som ikke viste seg å være tilstrekkelig relevant. Av denne grunnen er den historiske konteksten og *jinjaens* ansattes dimensjon begrenset. Både det historiske og institusjonelle perspektivet har blitt nedtonet til fordel for individ- og aktørperspektiver. Jeg valgte dette fordi faglitteratur fra de besøkendes eget perspektiv er noe jeg har oppfattet som en mangelvare fordi forskere ofte synes å prioritere historiske og institusjonelle perspektiver.

I løpet av feltarbeidet snakket jeg med hundrevis av besøkende, og selv dette bare var en brøkdel av det antallet som faktisk benyttet seg av *Jishu jinja*. Feltarbeidet var også begrenset til tre måneder. Derfor har jeg istedenfor å etablere noen regler om hvordan de besøkende forsto *koiuranaiishi*, forsøkt å se på hvilke trender jeg merket blant individene og å bruke deres egne perspektiver mest mulig. *Jishu jinja* arrangerte også flere faste festivaler myntet på eldre, jeg valgte derimot å holde meg til mer dagligdagse ritualer.

Som faglitteraturen omtaler har buddhismen og shintoriter mye til felles. *Jishu jinja* er i tempelområdet til *Kyomizu* tempelet som også har sine egne kjente riter og flere som har fellestrekk med *koiuranaiishi*. Dette var noe jeg tidlig la merke til, men det ville gjort teksten

mye større og u håndterlig som en mastergradsoppgave, for ikke å nevne at det ville krevd at jeg forhandlet meg tilgang til ansatte og besøkende ved *Kiyomizu*-tempelet, noe som ville vært vanskelig. Mange av trekkene ved riten som jeg har kommet fram til er ikke unike for shinto, men i oppgaven jeg har ikke gjort rede for noen slik synkretisme. Jeg har også valgt utelukkende å fokusere på shinto fordi det er der min interesse ligger.

Kritikk kan rettes mot tekstens allmennverdi ved å argumentere for at *Jishu jinja* er unik (som tidvis besøkende også mente) og at den kan derfor tolkes som et unntak fra hvordan livet i *jinja* utfolder seg. Jeg mener likevel at dette er et problematisk argument, spesielt fordi jeg gjennom hele analysedelen har trukket linjer til andre *jinja*-undersøkelser og henvist til faglitteraturen. Fokuset på en *jinja* er også å oppfatte som en begrensning og det er derfor jeg har hatt en intensjon om å være tilbakeholden om å si noe om *jinja*-besøk på et mer generelt plan. Det er også tenkelig at etter hvert som forholdet til lokale *jinjaer* blir svakere innenfor det japanske samfunn, blir det viktigere at også andre *jinjaer* gjør som *Jishu jinja* og forsøker å fri til et større publikum. Dette er en utvikling som blir interessant å følge med på.

Et aspekt som lett kan oppfattes som tvetydig, er forholdet mellom mitt bruk av de besøkendes egne begrep på den ene siden og at jeg på den andre siden benytter begrep og rammeverk hentet fra riteteori. Hvor skal da balansen ligge mellom innenfra- og utenfra perspektiver og mellom teori og empiri? Min erfaring er at de besøkendes egne begrep primært burde benyttes i empiriske undersøkelser. Hvis jeg for eksempel hadde oversatt *kimochi* til følelser hadde mye av innholdet i analysen falt bort. Begrepene jeg har anvendt fra ritualteori har etter min oppfatning stor nytteverdi, for eksempel som verktøy under analysedelen, men bør selvsagt ikke erstatte eller endog sidestilles med de besøkendes egne begrep i forskningen.

6.3 Tidligere og videre forskning

For å etablere hvordan jeg oppfatter oppgavens forhold til tidligere forskning, ønsker jeg å sitere et utdrag fra Jonathan Z. Smith:

The ostensive nature of these practices serve a protective role. In each of these, the unity, the integrity of the subject for study is preserved. Like the Mosaic altar, such practices guarantee that the scholar's work will be built of "whole" stones [...] (Smith 2004:368).

Smith sammenligner filologifeltet med et mosaikkalter hvor forskningsverkene bidrar til alterets dannelse og utforming. Metaforen beskriver hvordan arbeidene innenfor feltet er

gjensidig avhengige av hverandre og hvordan de sammen forsikrer feltets integritet. Teksten min er forhåpentligvis en ny del av religionsvitenskapens mosaikkalter. Jeg har benyttet meg aktivt av faglitteraturen om japansk religion og søkt å bygge videre og komme med egne innspill i forhold til dem.

Selv om mye av oppgavens perspektiv og tolkninger er lite benyttet innenfor faglitteraturen, hadde oppgaven vært umulig uten den innsikt og kunnskap som jeg hentet fra faglitteraturen. Ikke bare verk som overensstemmer med egne betraktninger har vært relevant, men også forskning som har motstridende perspektiv har vært hensiktsmessige for å etablere en klarere forståelse av hva tekstens eget perspektiv var.

Min tolkning av riter skiller seg fra mye fra tidligere forskning på flere punkt. I den tilgjengelige faglitteraturen om japanske riter er tendensen å vektlegge ritters funksjon som kontinuasjon, forvaltning av lokalhistorien og som skaper av samfunnsverdier. I min egen tekst derimot, har jeg forsøkt å vektlegge riten som nyskapende og fokusert på individets frihet til å tilpasse riten. Jeg forstår riten først og fremst som noe individet selv skaper og som et uttrykk for dagens samfunn. Ved å speile egne funn og tanker opp mot faglitteraturen, kom eget perspektiv fram. Kawano (2005:38ff.) er kanskje boken jeg oftest har kommet i konflikt med under skriveprosessen.⁷³ Likevel var boken hennes et viktig instrument for eget prosjekt, etter å ha lest konklusjonen i Kawano sin bok hadde jeg et klarere bilde av hvordan perspektivet mitt skilte seg ut og hvordan det kunne bidra til religionsvitenskapen. Teorier og perspektiver ulikt mitt eget har vært svært nyttig for å tenke rundt egne funn. En erfaring jeg vil videreformidle er hvor nyttig deler av performanceteorien jeg har benyttet meg av for å tolke kjærlighetsteinriten har vært.

Boken *Practically Religious* (Reader & Tanabe 1998) er det verket teksten min ligger tettest opp mot i forhold til perspektiv. Mye av det jeg selv kom fram til samstemte med deres konklusjoner. Den viktigste enigheten er perspektivet at for å forstå riter er det viktig å forstå den kulturelle logikken, men det er også forskjeller mellom tilnæringsmetodene våre. Den største forskjellen er den rent metodiske: Reader og Tanabe fokuserer på samfunnsnivået der jeg fokuserer på individnivået og rent metodisk ligger oppgaven min mye nærmere Nelson sine arbeid. Men både Reader, Tanabe og Nelson har en tendens til å fokusere mer på presteskaper og hvordan de skaper nye riter. Jeg har derimot selv fokusert på hvordan deltagerne selv bidrar til skaperrollen i forhold til riten.

⁷³ Et eksempel på en slik konflikt er tesen om hvordan riter blir forklart som å brukes for å etablere moralske verdier i samfunnet.

Om det er et bidrag jeg ønsker denne oppgaven skal ha til senere forskning er det en følelse av eventyrlyst av hvor mye som enda er uoppdaget. Selv om mye har blitt skrevet er dette fortsatt et felt hvor mye er uskrevet. Det finnes over hundre tusen *jinjaer* i Japan, hver med sine særpreg, og bare et fåtall har blitt omtalt og enda færre anstendig redegjort for. For mange *jinjaer* finnes det dessuten lite tilgjengelig litteratur, selv på japansk. Det faktum at *jinjaer* har såpass stor selvstyret rett fører også til at variasjonen kan overraske selv den mest drevne *jinja*besøker, slik jeg selv fikk erfare ved flere anledninger. Tekstens temaer har jeg bare fått berørt og jeg vil oppfordre til videre forskning rundt *jinjaer* og deres utvikling i takt med det japanske samfunnet.⁷⁴

⁷⁴ Et tema som jeg selv gjerne skulle lest mer om, er hvordan moderne teknologi blir benyttet av *jinjaer*. *Jishu jinja* benyttet seg av alt fra internett til fjernsyn for å reklamere for seg selv, men også andre *jinjaer* benyttet seg av moderne teknologi som mobiltelefoner for å fronte seg selv.

7 Bibliografi

7.1 Bøker

- Ashkenazi, Michael.2003. *Handbook of Japanese Mythology*. Santa Barbara, California: ABC-Clio.
- Bell, Catherine.1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bradshaw, Paul & Melloh, John.2007. *Foundations in ritual studies : a reader for students of Christian worship*. Michigan: Baker Academic.
- Breen, John & Teeuwen, Mark.2000. *Shinto in History: Ways of the Kami*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Breen, John & Teeuwen, Mark. 2011. *A New History of Shinto*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Earhart, Byron H.. 2004. *Japanese Religion: Unity and diversity*. Belmont: Thomson/Wadsworth.
- Geertz, Clifford.1983. *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Grønmo, Sigmund.2004. *Samfunnsvitenskapelige Metoder*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Hammersley, Martyn & Atkinson, Paul.2007. *Ethnography: Principles in Practice*. London: Routledge.
- Inoue, Nobutaka (red.).2003. *Shinto: A Short History*. (Mark Teeuwen & John Breen, overs.). London: Routledge Curzon,
- Kawano, Satsuki.2005. *Ritual Practice in Modern Japan: Ordering Place, People, and Action*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kraft, Siv Ellen og Natvig Richard J. (red.).2006. *Metode i Religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.
- Nelson, John K.1996. *A Year in the Life of a Shinto Shrine*. Seattle: University of Washington Press.
- Nelson, John K.2000. *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko.1984. *Illness and culture in contemporary Japan: An anthropological view*. London: Cambridge University Press.
- Picken, Stuart D. B.2011. *Historical Dictionary of Shinto*. Lanham, Maryland: Scarecrow Press.
- Rappaport, Roy A..1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reader, Ian.1991. *Religion in Contemporary Japan*. Basingstoke: Macmillan.
- Reader, Ian, & George Joji Tanabe.1998. *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Smith, Jonathan Z..2004. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- St. John, Graham. 2008. *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. New York: Berghahn Books.

- Taylor, Mark C.1998. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago.
- Teeuwen, Mark & Fabio Rambelli.2003. *Buddhas and kami in Japan : Honji suijaku as a combinatory paradigm*. New York: Routledge.

7.2 Artikler

- Bell, Catherine. *Performance* i Taylor, Mark C.1998. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago.
- Bell, Catherine. *Ritual, change, and changing rituals* i Bradshaw, Paul & Melloh, John.2007. *Foundations in ritual studies : a reader for students of Christian worship*. Michigan: Baker Academic.
- Breen, John. *Ideologues, bureaucrats and priests: on "shinto" and "buddhism" in early Meiji Japan* i Breen, John & Teeuwen, Mark.2000. *Shinto in History: Ways of the Kami*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hitoshi, Nitta. *Shinto as a 'non' religion: the origins and development of an idea* i Breen, John & Teeuwen, Mark.2000. *Shinto in History: Ways of the Kami*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

7.3 Internettartikler

- Aike P. Rots.2012 *Transformation or secularization?* PluRel Blogg. URL: <http://blogg.uio.no/prosjekter/plurel/content/transformation-or-secularisation> (Lest 11.09.2012)
- Breen, John.2012. «*Conventional wisdom*» and the politics of Shinto in postwar japan. Politics and Religion Journal. URL: http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/engleski/volume4_no1/5%20-%20john%20breen.pdf (lest 18.05.2011)
- Fitzgerald, T.2002. "Religion" and the "Secular" in Japan: Problem in history, social anthropology, and the study of religion. Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies. URL: <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html> (lest 18.05.2011)
- Reader, Ian.2003.*Ideology, Academic Inventions and Mystical Anthropology: Responding to Fitzgerald's Errors and Misguided Polemics*. Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies. URL: <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Reader.html> (lest 18.05.2011)
- Reader, Ian.2012. *Buddhist pilgrimage inventions, promotions and exhibitions in contemporary Japan*. PluRel Blogg. Universitet i Oslo. URL: <http://blogg.uio.no/prosjekter/plurel/content/buddhist-pilgrimage-inventions-promotions-and-exhibitions-in-contemporary-japan-0> (Lest 11.09.2012)
- Taira, Sunao.2007. *Reexamination of "Religion" in Contemporary Society*. The Journal of Oriental Studies. URL: <http://www.iop.or.jp/0717/start0717.html> (lest: 11.09.2012).

7.4 Internettsider

Hjemmeside - *Jishu Jinja* - Startside URL: <http://www.jishujinja.or.jp/> (lest 01.03.2012).

Hjemmeside - *Jishu Jinja* – Introduksjonsside URL:
http://www.jishujinja.or.jp/kigan/en_ha.html (lest 28.03.2012).

Hjemmeside - *Jishu Jinja* – Side om *jinja*ens historie.
<http://www.jishujinja.or.jp/jishu/history/index.html> (Lest 26.03.2012).

Learning about Kyoto, *Kyoto University of Foreign studies* – Kiyomizu Temple.
<http://www.kyopro.kufs.ac.jp/dp/dp01.nsf/b7eb328e75d9627a49256feb00103b33/7a154c954fe15a0f49257018002ebff5!OpenDocument> (lest 27.03.2012).

Page, Alan Scott. *Antique Japanese Dolls*. URL:
http://www.antiquejapanesedolls.com/pub_hina/hina.html (lest 23.03.2012).

8. Ordliste

Anshin (安心) en rolig eller trygg sinnsstemning (eller hjerte).

Bunka (文化) sivilisasjon, kultur.

Daikichi (大吉) Består av *dai* som betyr stor og *kichi* som betyr flaks, med andre ord stor flaks (veldig heldig). Den beste av de fem lykketyperne man kunne få i *omikujien* i *Jishu Jinja*.

Ema (絵馬) Tretavler som man skriver ønsket- og navnet sitt på og henger opp i *jinjaen*.

Enmusubi (縁結び) *Musubi* betyr å binde sammen, mens *en* i denne konteksten betyr skjebne eller forhold (*en* er et diffust begrep). *Enmusubi* er *Ookuninushi no Mikoto* sin *riyaku* og det *Jishu Jinja* er hovedsakelig kjent for.

Enmusubi no kamisama (縁結びの神様) Det *Ookuninushi no Mikoto* er først og fremst identifisert og introdusert som for de besøkende. Altså en *kami* for *enmusubi*.

Gaikokujin (外国人) utlending.

Genze riyaku (現是利益) et begrep hovedsakelig brukt av Reader i *Practically Religious* (2004), ligner på det jeg definerer som *riyaku*, hovedforskjellen er benyttelsen av ordet *genze* som oversettes til “denne verden”, altså *riyaku* som omhandler denne verden.

Guji (宮司) Hovedpresten i en *Jinja*.

Hina matsuri (ひな祭り) er en dukkefestival og refererer til en stor tradisjon med forskjellige festivaler og riter som *hitogatabarai* er en del av.

Hitogata (人型) forkortelse for *hitogatabarai*, jeg bruker denne forkortelsen i teksten fordi den var denne betegnelsen informantene selv benyttet seg av.

Hitogatabarai (人形祓い) en rite jeg i oppgaven har referert til som *hitogata* og er *jinjaens* andre mest populære rite under besøket mitt. Navnet betyr renselsdukke.

Jinja (神社) shinto helligdom, hva dette innebærer er utredet for i avsnitt 2.2.

Jishu Jinja (地主神社) Navnet på *jinjaen* i Kyoto hvor jeg utførte feltarbeidet mitt.

Kananda to omoimasu ka (叶うだと思えますか) en formulering jeg benyttet meg av når jeg undersøkte hvordan japanere relaterte seg til trosbegrepet. Det kan oversettes til: er du av den oppfatningen at det (det referer til i denne sammenhengen ønsket deres) vil oppfylles. En formulering jeg valgte fordi det unngikk begrepet *shinji* som kobles mer mot en dogmatisk tro.

Kannushi (神主) Shintoprest.

Kareshi ga iranai (彼氏が要らない) Et svar fra en ung jente om hvorfor hun ikke gjorde kjærlighetsteinriten, kan oversettes til “fordi jeg trenger ikke en kjæreste.”

Kimochi (気持ち) forklart i avsnitt 5.4.3.

Koiuranaiishi (恋占い石) er kjærlighetspådomsstein(er) og er ritet jeg har fokusert på i oppgaven, referert til enten ved det japanske ordet eller forkortet til kjærlighetsteinriten.

Komatatoki no kami no dami (困た時の神の頼み) Redegjort for i avsnitt 5.3.3. Et japansk ordtak, med flere variasjoner, hyppig brukt av besøkende, kan oversettes til at når man har problemer oppsøker man *kami* (for hjelp).

Kowai: skummelt. Et uttrykk for å være redd.

Kyōto ni aru node nihonppoi (京都にあるので日本っぽい) en av begrunnelse gitt angående hvorfor *Jishu jinja* er japansk. Setningen betyr: fordi den er i Kyoto er den japansk.

Miko (巫女) *Miko* er ungjenter som bidrar i flere *jinja* ritualer. I den daglig driften var det disse som hadde ansvar for salg og å snakke med de besøkende.

Matsuri (祭り) festival.

Majimeteki (真面目的) betyr alvorlig eller seriøs. *Majimeteki* ble brukt av *Nakagawa-san* for å forklare hva han oppfattet som forskjellen mellom *jinja* og kirke. Han oppfattet kirker som er alvorstunge, mens *jinja* ikke var det.

Michatta (見ちゃった) et utrop fra en av de besøkende jentene og betyr “jeg så”, hun sa det i sammenheng med at hun åpnet øynene for tidlig i utførelsen av ritet.

Misogi (禊) en renselsesriter, eksempel på dette er *hitogatabarai* ritet i *Jishu Jinja*.

Mukashi ne (昔ね) ofte brukt som en noe diffus “i gamle dager”. Var vanlig å bruke i introduksjonen for flere temaer i samtaler både med *Nakagawa-san* og andre når de skulle snakke om hvordan det var før.

Nihon no rekishi ga aru (日本の歴史がある) Et svar som forekom blant besøkende angående hva de tenkte rundt *jinjaen*. Direkte oversatt betyr det at *jinjaer* har japansk historie, med har også den betydningen at *jinjaer* er gamle japanske historiske bygninger.

Nihonpoi (日本っぽい) En muntlig taleform for å si at noe er typisk japansk.

Nichijyotekina gishiki (日常的な儀式) En betegnelse jeg brukte for å forklare *Nakagawa-san* hva jeg ønsket å studere. Det betyr omtrent “hverdagslige riter”, eller riter som er vanlige. Det er et vanlig ord for å forklare ritene, men ble brukt først og fremst for å framheve det at jeg ønsket å studere besøkende utenfor en festival- eller høytids kontekst.

Okane no nioi (お金の匂い) En negativ bemerkelse noen besøkende hadde variasjoner rundt. Bemerkelsen oversettes direkte til norsk som “lukten av penger” og betydde at de syntes *Jishu Jinja* brydde seg mest om penger.

Ōkuninushi no Mikoto (大国主命) Jishu Jinja sin hovedkami.

Omamori (お守り) en japansk lykkeamulett som de fleste templer og *jinjaer* selges. Finnes i ulike varianter og de fleste steder har sine egne varianter. Beskytter eller hjelper mot forskjellige problemer, fra trafikksikkerhet til prøver og utvalget i *jinjaen* er ofte påvirket av *jinjaens kami* sin *riyaku*.

Omikuji (おみくじ) en spådomslapp tilgjengelig for salg i de fleste templer og *jinjaer*. I den står spådommer om alt fra kjærlighet til jobb og hvor tingen du mistet er. Den finnes i hovedsakelig fem nivåer med flaks, fra veldig bra til veldig dårlig, med forskjellige spådommer innenfor hvert nivå. *Omikuji* var den mest populære varen i *Jishu Jinja*.

Omoshiroi node (面白いので) oversettes vanligvis som lystig eller fornøyetelig og *node* betyr “fordi”. Den ble brukt av de besøkende for å forklare at de utfører riten fordi de finner det lystig eller fornøyetelig.

Riyaku (利益) er kraft eller gunst. *Kami* har gjerne *riyaku* som de kan skjenke besøkende som ofte er tilpasset deres natur. For eksempel er *Jishu Jinja* sin *kami* en kjærlighetsgud og derfor har en kjærlighetskraft. Det finnes ulike *riyaku* for alle aspekter ved menneskers liv, fra krybbe til grav.

Shakai (社会) Samfunn, i denne konteksten refererte *shakai* til det japanske samfunnet.

Shinji (信じ) *Shinji* betyr å tro og ble ofte relatert til en mer dogmatisk forståelse av tro blant mine intervjuobjekter.

Shizukanishite kudasai (静かにしてください) setningen betyr “vær så snill og vær stille”. Det var en setning *Nakagawa-san* benyttet seg av for å forklare hvordan han oppfattet kirker.

Takusan no kamiaru node (多久さんの神あるので) et av svarene jeg fikk fra besøkende når jeg spurte om hvorfor det ikke var viktig å kunne *kamiers* navn. Svaret kan oversettes til “fordi det finnes så mange *kamier* (er det ikke viktig)”.

Utagateiru ha nihonppokunai (疑っているは日本っぽくない) Setningen betyr “det å tvile er ikke typisk japansk”.

Yakuyoke (厄除け) en fellesbetegnelse for ritetyper som beskytter mot negative krefter. Nærmest alle besøkende jeg snakket med syntes å kjenne til denne fellesbetegnelsen.

Yokatta (良かった) et uttrykk for lettelse eller glede. Ofte sagt av besøkende når de greide noe eller fikk en positiv overraskelse.

Tillegg 1:

Brosjyre

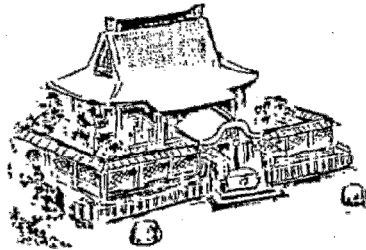
Dette er en tosidig engelsk brosjyre som ble gitt ut til utlendinger av ansatte.



The World Heritage

KYOTO JISHU SHRINE

♥ THE CUPID OF JAPAN ♥



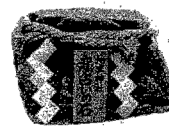
For 1300 years, Japanese young people have looked up to and relied on Jishu Shrine as the dwelling place of the god of love and matchmaking. Although the shrine is situated near the center of

Kiyomizu Temple, it is independent and does not form a part of the temple.

After World War II, Jishu Shrine's name became known outside of Japan as many travelers came through Japan from every country in the world. And it has now become popular among people from other countries to have Jishu Shrine charms promising 'splendid love.'

Young people want these charms to pray for their own future happiness. Parents want them to pray for their children.

Jishu Shrine, which has now become a comfort to the hearts of the people of the world, was rebuilt in 1633 by Tokugawa Iemitsu, a man of great power in Japan at that time. It is designated an important cultural property by the Japanese government.



Love Stone



Love Stone

In front of the beautiful main building, there are two stones set about ten meters apart. They are called 'love-fortune-telling' stones. If a person walks safely from one stone to the other with closed eyes, his or her love will be realized. This simple fortune-telling practice is very popular among both Japanese and foreigners.

After people are united in marriage, they call on the shrine to offer their thanks and their names are put up on a notice board in front of the shrine. We can appreciate how faith this god extends even to faraway countries from the many foreigners' names on the board.

In a corner of the Shrine, there is a place where many small wooden plaques with pictures and writing on them are hung. They are called 'ema,' votive pictures offering prayers with vows of love. Each plaque is a letter to the god for one's wishes to be granted. This is a form of prayer which began in Japan long ago.



The god of Jishu Shrine is Okuninushi no mikoto, whose story appears in the most ancient history of Japan, the Kojiki. When a rabbit gained what it wanted by deceiving others, it was forced to peel off its skin. Okuninushi, a sweet-tempered god, healed it and made it mend its ways.

'There is only one human race even though there are many nationalities.' Say a modest prayer to this god if you wish to achieve a caring love. Jishu Shrine's god, the Cupid of Japan, can give the people of the world endless love, wisdom and happiness!

Thank you for coming such a long way to visit this shrine.

A circle of belief extended into the world
The God of Love and a Good Match
The Cupid of Japan

JISHU SHRINE

1-317, Kiyomizu, Higashiyama-ku,
Kyoto Japan
Telephone : (075) 541-2097
Open 9:00 a.m - 5:00 p.m



The chief priest of a shrine.
International Rotary Club Member



Good marriage
¥.1,000



Love knot.
¥.1,000



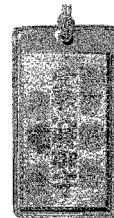
Love chance.
¥.500



Delivery
¥.500



Good health.
¥.500



Passing an examination.
¥.500



Successful study
¥.500

GOOD LUCK CHARMS

