ISSN 1348-4192 ・ 第 14 号 ・ 2015 年 3 月

東北人類学論壇

東北大学大学院文学研究科 文化人類学研究室

論文

Fabio Lee Perez ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 1

“Culture-Trotting” as a Way of Life: An Anthropology of Cosmopolitans

誌上討論

Paul Hansen ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 20

Comments on Ichiro Numazaki's “Imagined Commonality” (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Lynne Nakano ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 26

Japanese-American Ethnicity in Hawaii and the Possibilities of Autoethnography: A Comment on Numazaki (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Takeshi Kajigaya ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 33

On the Possibility and Complexity of Imagined Commonality: A Comment on Numazaki (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Ichiro Numazaki ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 40

Reply to Hansen, Nakano and Kajigaya

研究ノート

栗田 陽子 ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 45

再びその地に根づく―宮城県における農村復興の事例研究

寺田 ゆかり ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 62

観光における地域性とホスピタリティ―奥州・仙台おもてなし集団伊達武将隊を事例として

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第 14 号

2015 年 3 月

目　次

論　文

"Culture-Trotting" as a Way of Life: An Anthropology of Cosmopolitans
・・・・・・・・・・・・・Fabio Lee Perez　1

誌上討論

Paul Hansen・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・20
Comments on Ichiro Numazaki's "Imagined Commonality" (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Lynne Nakano・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・26
Japanese-American Ethnicity in Hawaii and the Possibilities of Autoethnography: A Comment on Numazaki (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Takeshi Kajigaya・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・33
On the Possibility and Complexity of Imagined Commonality: A Comment on Numazaki (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Ichiro Numazaki・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・40
Reply to Hansen, Nakano and Kajigaya

研究ノート

その地に再び根づく―宮城県における農村復興の事例研究
・・・・・・・・・・・・・・・・栗田 陽子　45

観光における地域性とホスピタリティ―奥州・仙台おもてなし集団伊達武将隊を事例として
・・・・・・・・・・・・・・・寺田 ゆかり　62

『東北人類学論壇(Tohoku Anthropological Exchange)』規程　投稿規定
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・95

"Culture-Trotting" as a Way of Life: An Anthropology of Cosmopolitans

Fabio Lee Perez

1. Introduction

The Purpose of this paper is to examine how "culture-trotters," those individuals who moved around several different societies in their childhood and acquired habits from several different cultures, construct their own ways of life and make sense of their life experience.

"Culture-trotters" are those who are immersed in more than one culture for prolonged period of time since early age as they moved from one society to another. They are not rooted in any single culture but are attached to multiple cultures in their own unique ways. "culture-trotters" acquire unique visions of themselves and the world. They adapted to all the cultures they encountered to a great degree but they did not totally succumb to any of them; they adopted certain habits but rejected others and developed their own idiosyncratic "repertoir of culture" which enabled them to be a functioning member of any society in which they have lived. Yet they do not identify themselves with any particular culture.

I myself am a "Culture-trotter." I was born in Seoul by a Korean father and a Mexican mother. After my parents separated, I followed the footsteps of my mother and moved to Tokyo, Kuala Lumpur, and Seoul again. Then, I moved to California and Wisconsin for college. After graduation, I moved to Mexico City, Tokyo, Ottawa, then Sendai. I was raised by a catholic, diplomatic mother from the family of *brujas* (witch). I believed in the existence of angels and the power of healing using witchcraft. I began my education in Japanese public school, and continued my Japanese education till middle school in Japanese School in Kuala Lumpur and then in Seoul. After attending international high school in Seoul, I

moved to California and then to Wisconsin for college and studies Human Geography. by the time I was 22, I was struggling to make sense of my life speaking Spanish, English, and Japanese, and having *arroz con leche* for breakfast, Cheeseburgers for lunch and *Shawarma* for dinner, and bust a move on the "Thriller" and "Beat it" by Michael Jackson. I was living in a mixed up world and having a mixed up self.

My existence is an evidence of an emergence of a new kind of people who construct their lives from idiosyncratic collection of cultures. We do not associate our identity with any particular place. We are not attached to any particular culture. We do not have a deep sense of belonging to any particular place or to any group of people. We are on a constant move. We are the product of complex mobility of people, things, and ideas (Urry 2010).

Why does "culture-trotter" keep on moving? How are they moving? And are those movement subjective? The concept of movement in this paper is not limited to geographical movement. This paper examines the movement of the use of multiple languages, the movement of one culture to another, the movement of acting according to the society, and the movement of identity.

Recently, cultural anthropology has come to understand the importance of movement through such perspectives as transnationalism and multiculturalism. However, we still have limited understanding of the relations between those people on the move, due to the conventional assumption that individuals are enculturated into a particular way of life of a single society in which they are born and raised. it is my contention that the perspective of cosmopolitanism frees us from this conventional assumption and challenges the still predominant view of the relationship between individual and culture.

In the era of globalization, culture flow and people move across borders on a massive scale. Consequently, individuals are exposed to multiple cultures even if they stay put in a single location. The notion of culture as coterminous with society no longer applies to the present era.

In order to understand how the "culture-trotters"—who are emancipated from any particular way of life of a given commonality—gives meaning and coherence to their lives of movement, I have to shift the emphasis of the theoretical framework from

societal or cultural to individual.

The theoretical framework of this paper is derived from the anthropology of cosmopolitanism (Hannerz 1990, 1992, 1996; Hiebert 2000; Rappport, 2010, 2012; Waldron 1995; Werbner 1999, 2008). Hannerz focuses on cosmopolitan individuals and argues that they construct their own unique personal perspectives out of idiosyncratic collection of experiences (Hannerz 1990) and that individuals acquire pieces of culture that suit themselves and develop competence in coping with different cultures (Hannerz 1996: 104). The pieces of culture they acquire, however, may not be in harmony (Waldron 1995: 10). Hiebert (2000: 6) insists that cosmopolitanism as a way of life is based on openness to all forms of otherness. Hannerz also argues that cosmopolitan individuals willingly engage cultural others (Hannerz 1992). Kromidas finds that cosmopolitans may be both tolerant and intolerant towards differences (Kromidas 2011). Cosmopolitans may not necessarily be "rootless." They may have firm roots in particular communities (Appiah 1997; Werbner 1999). Rapport argues that cosmopolitan individuals not only have an ability to "pass" as a member in a given society (Rapport 2012) but also have "the ongoing capacity to belong to, make, and remake cultures" (Rapport 2010: 97). The purpose of this paper is to examine to what extent "culture-trotters" are cosmopolitan in their ways of life.

To answer these questions, I present the life stories of three "culture-trotters," Yoshi, Ken, and Sara (all pseudonyms), in order to illuminate how they actually cope with movement across cultures and languages and how they work out their own ways of life out of their encounters with different cultures.

Yoshi was born in Korea by a Japanese father and a Korean mother. He spent 14 years in Seoul, and moved to Cape Town, South Africa for high school. Then, he moved to Saitama City, Japan, to Los Angeles, USA, then back to Japan. He first lived in Osaka, then Hamamatsu, and currently in Nagoya and works at a retailing store.

Ken was born in Sendai. Japan, but shortly after birth he moved to Yokohama for a brief period, and moved to New York where he spent 12 years.

At the age of 12, he moved back to Yokohama and attended a high school, a university, and worked at an IT company. Later he moved to Sweden to obtain his graduate degree, and now continues his doctorate studies back in Sendai.

Sara has spent her childhood in various countries including Switzerland, Kuwait, and Canada to follow the steps of her father. After returning to Japan, she attended university and worked in a studio as a designer. Later quit her job to pursue her graduate degree in London. And now she is a freelance designer in Tokyo.

I have conducted intensive interviews with them and collected their stories of life. According to Atkinson, telling a life story is an act of centering and integrating ourselves through gaining a clear understanding of experience, our feelings about them, and their meaning for us (Atkinson 1995). While responding to my interview, by sharing their own life stories with me, Yoshi, Ken, and Sara revisited their lives and were able to tell how the experience of movement from place to another affects their way of life. By listening to their life stories, then, we can understand how they constructed and changed their ways of life through movement across societies and cultures.

Let's take a listen.

2. Yoshi's Life Story

The language at Home

My mother tried to teach me and my younger brother Korean language. All the conversation, she would speak to us in Korean. Every time she spoke to us in Korean, we would reply in Japanese. I mean, I knew, I understood the words she was speaking to us, and we could speak Korean too. But still, we decided to speak back in Japanese to her. So increasingly, we spoke in Japanese. But my mother switched to Korean when she got mad. My mother shouts in Korean when she gets emotional.

So, at home, it was Japanese, all the time. With my brother, it was Japanese, and of course, with my father too. But my father spoke Korean to my

mother.

New Year

We used to go to Japan to spend *Shogatsu* (Japanese New Year) with my father's family in Fukuoka. We spent the *Shogatsu* in Japan, and then did Chinese New Year in Korea. Every year, my father, my brother and I went to Japan, but my mother stayed in Korea.

So we had two *Shogatsus* every year. But we only got *Otoshidama* (Japanese New Year Gift) from our Japanese family. If lucky, we would get up to 50,000 yen. How good is that? I spent it all for toys and comic books.

Sports

The Korean Kids in the neighborhood, most of them didn't know I was half Japanese. When I played soccer with them in the park or somewhere, I called myself Chun-Il. When you pronounce the Chinese characters of my name, its pronounced Chun-Il in Korean. And I took used my mother's maiden family name. So, whenever kids ask my name I'd say "춘일야(I'm Chun-Il)." It sounds like Korean name, right? When I got better at playing soccer, they started to respect me for that. I then told them that I'm actually Japanese. When I did so, they were surprised and respected me more. You know what I'm sayin'?

Church

Every Sundays we went to church and prayed. And one day, the minister tells my parents that studying in South Africa is less costly than sending me to Japan for high school. And more so, I get to learn English. My parents bought that advice and decided to send me to South Africa. They even got me an English tutor.

So, at the end of my middle school, I went to Cape Town with associates of the church and stayed at the missionary's house in Korean Community in Cape Town. He was Korean, so the house was Korean too. Everybody spoke Korean in the house. They spent hours praying in Korean. They read the bible in Korean. They even sang in Korean. In the end, I was praying, singing, and playing the hymn with guitar every Sunday morning. And of course, they also pray before they eat too. So, I was like, praying all the fucking time.

School in South Africa

The extracurricular activities at boarding schools are all fancy. They have rugby, polo, cricket and other white rich people's stuff. I wanted to play Soccer, but Soccer was a sport for black people. Whites don't play. They played cricket, or rugby. I used to play cricket just to blend in. Rugby and Cricket are gentlemen's sports. It's played among rich white kids. It was most popular game in school. I had a bald, hairy homeroom teacher, and he told me that, because I ran fast, I should join the lacrosse team and play the goalie. Lacrosse was considered gentlemen's game too. In lacrosse, you had to wear plastic or metal armors on your shoulder and all around your body. I even I had to wear a cup for my dick. There was a school rumor that, a guy from the lacrosse team shared a dick cup with a guy who happened to have AIDS, and he got it too. I was in a situation where the risk of AIDS was face to face.

Plastic Surgery

I hated when they did this[1], and call me Chinese and shit. This double eyelid is because of that. That's when I began to realize I was Asian, and different from others. I became anxious about my eyelid. I was afraid I would be bullied.

After a year in Cape Town, during summer break, I went back to Seoul for Christmas and *Shogatsu*. I told my mother about this, and there she is, a typical Korean mother. You know, they take appearance as a priority. You gotta look good. That's why they have bunch of plastic surgery clinics in Korea. But, I just did my eyelids. Not a big deal.

I felt a lot of things living in South Africa. The first society I've lived was white rich kid's society, and the kids there, they are fucking racist. They don't give a shit about blacks or coloreds. They think we are shit. I was desperate to get accepted.

Life in L.A.

Life in japan was alright. But it was all empty, you know what I'm sayin'? i was seeing Japan from far. The manga, the movies, the animes, and all the high

[1] Thinning the eyes by spreading the eyelids with the fingers.

tech stuffs, you know. It makes you feel you longing to live there. But once I started living in Japan, it was all empty. Life in Japan was stable, but I wasn't happy. It was depressing everyday. Living the same routine going back and forth between work and house every single day.

I wanted to get to the States. Out applications were denied, but there was another way to get in. You enroll into a community college for two years, pick up a major, transfer the credits to a four year college and boom! In total of four years you graduate from UCLA. SMA (Santa Monica College) was easy to get in. Just fill the application, send it, and the acceptance letter come with I-20[2]. Everything is gonna be alright. It was a first step to our American Dream. We had high hopes. We were counting on scholarship that we never received. Eventually, we were working overtime just to pay the tuition and life expenses, and nothing on studies.

It's called the "American Dream" because you watch it while you are sleeping. My hopes betrayed me, but it was the most significant life time of my life. i guess, both the experience I had in Cape Town and the LA, made me who I am today. I'm still "in process" though.

Friends in LA

You can meet lots of kind of people in LA. Serious. Masa (my brother) met this creepy fat guy from Computer Science class. And one day, on *Big Blue Bus*[3] on our way home, he offered to suck my dick. I was surprised, "oh Jesus, so you're really gay?" "Thanks, but no thanks." Afterwards, this creeped me out and I decided not to see him again. I have nothing against gays. Though he was exceptionally creepy, I shouldn't have pushed him away. But I learned a lot from him All the *Otaku* (nerds) culture that I've obtained, is all because of him. He tought me all these interesting *anime* and such. We used to hang out a lot. Moreover, he used to help me with the assignments from Computer Science class too.

---

[2] Certificate of eligibility for nonimmigrants.

[3] Municipal bus operated in Santa Monica region of Los Angeles.

Caucasians and Japanese students were working in the dining area of the sushi restaurant, but the kitchen staff were are all Mexicanos. They often told me their war stories of crossing the border. Stories like, how they dug a hole and crawled into, and how they jumped over the wall to cross into the States. The security dude, the dude form *Yakitori*, and everyone were sayin' stuffs in Spanish like, "Tengo que cuidar a mi familia (I got to feed my family)!" It seemed as if they were trying to engrave their proof of life on me by telling me those stories. Isn't it cool that I understood all this?

Kimchi

The Kimchi you get in Korea Town is awesome. It's better than the Kimchin you buy in Japan. My mother came to LA with us, and the first place we went to was Korea Town, where we bought lots of kimchi and stored them in our fridge. It was a matter of course for a Korean mother, you know. Koreans have this idea that rice, seaweed and kimchi is an ideal combination of diet. They even think that nothing supersedes Korean food, and they can't even stand or accept other culture's food. I grew up eating Kimchi, but I could live without it. I have no particulars for food. I was eating whatever food it was available.

Braai is a South African Barbeque. It's a feast of meat. It was a recreation for white people. They often do *Braai* and have red wine at the beach. Black people don't do *Braai.* Maybe they do, but I've never seen it. I used to eat lamb wrapped with *Sangchu* (lettuce), like Korean barbeque. It was a mixture of both South African and Korean food.

I love Chilly Cheese Fries. Amazing, man. My favorite foods are burgers, pizza, and Chilly Cheese Fries. Fast food was the only crap I was eating in LA. I often ate Teriyaki bowl at a nearby mall, and Burger King whoppers near college.

No Home

Ever since I was born, I knew that that's not the place I would go back. I'd say I go back to Korea but that's it. i could say the same with South Africa and the States. I don't belong anywhere. I was an outsider to begin with.

I'm not Japanese, nor Korean, nor African, nor American. I'm always an outsider. I am an outsider, but wherever I was living, people treated me like I

was one of them. Japanese, Korean, African, American, you feelin' me?

3. Ken's Life Story

I started nursery school in the States. I observed my environment and listened to what people were saying. I didn't know what they were saying. But I would imitate what they were saying. And I remember the very first imitation I did. "I saw you yesterday." The white kid with blond hair sitting next to me was saying that. And I didn't know what it meant. But when he said it, it seemed to me he was accepted in this, you know, community, the nursery school. So I imitated him, because I wanted to be accepted in that community, too. As a kid, I said it, having no idea what it meant. I said it again and again. But nothing happened. And I was thinking like, "What am I doing it wrong." As a kid I thought that way. I remember trying really hard to listen to what they were saying, 'cause, I think, as a kid I was outside the circle.

Lunch box

I was bringing sandwiches my mother made with an apple and some candies inside a paper bag. No, hold on. I had a metal, steal, or aluminum lunch box. One with a handle to carry. You were measured by the picture painted on your lunch box, whether you were cool or not cool.

Carrying the right lunch box was the most important thing in school. Lunch box with a picture of "Transformers" was considered the coolest. If there is anything above that, it's the three dimensional Transformers lunch box. The surface of the lunch box bulged in the shape of a robot. So, it looks like it's coming out of the surface. If you bring that to school your "Cool-O-Meter" is high. The attention you get from people for being too cool, it's sensational. That's why the lunch box in school society is very important. I used to have GI JOE, Transformers, He-Man, Thundercats, and M.A.S.K. Any picture of what we called hero on a lunch box was considered cool. So, having Scooby Doo picture on your lunch box was not cool at all. That was lame.

Oppressed

My Parents told me we were going back to Japan. They told me a year in advance about going back to Japan. I used to go back to Japan every once in a while, so, when I got the news that we're moving to Japan, I got excited. Because the confectionaries tasted good, there're lots of fun toys, and more over I get to see my grandmother.

When I went back to Japan, when I was 12, I faced a lot of problems. I wasn't able to speak Japanese. So, when I introduced myself in the class, I said "boku no namae wa Ken desu" with an accent. Then, in the class, there're 40 to 50 classmates. I thought it was huge. And what was terrifying was that everybody would do the same thing together, say the same thing, act the same way. It looked like they had no individuality and were all united.

I lost confidence

I stood out since the first day of school in Japan. The rumor spreads quick. People were talking about the new guy from New York. "Oh, *Gaijin, Gaijin*." Typical Japanese reaction. I was popular among girls. And I always liked to get attention from people.

I was bragger too. I used to say things like "I'm the fastest runner in school," "I'm good at playing soccer," "I can run 50 meters in 7 seconds," and things like that. But then, everyone was actually better than me. Sports-wise, I mean. I couldn't beat anyone in running or in soccer. I was shocked. So, I lost my confidence.

Being a bragger only brought me troubles. The rumor spread all around the school and even to middle schools. So the guys from middle school would come to my elementary school and look up for me and started teasing and bullying me. At that time, I was called "*Amelikan*." They would beat the shit out of me for being a bragger.

Typical

In middle school, I brought a Bento-box. Of course not a sandwich in a metal lunch box with transformer picture. My mother cooked Japanese lunch for me every day. Like, meatballs, *Tamagoyaki*, and so on. Completely Japanese

style.

I felt I was oppressed, specifically in middle school. Perhaps the situation of having a massive number of students in school, or the totalitarian education system was causing people to kill individuality. You know? The system made them a robot? Maybe my desire to be integrated into the Japanese society synchronized with the pressure of the system. When in Rome, do as the Romans do? I had to imitate what everybody else was doing in order to live like Japanese.

Mysterious

I think I got the rhythm now, the Japanese cultural rhythm, superficially, at least. I mastered how to be integrated into a new society, superficially. Yet, I don't understand what Japanese consider as "*Futsuu* (normal)." 'Cause it's not normal for me. In many ways, what they consider *Futsuu* were far from my values. There are some habits that I acquired myself that I considered abnormal. For example, going home together with someone after school and going to the toilet together with someone. Doing everything together is considered important in this society. I couldn't understand. Why do I have to do all these things together? In the end, I acquired all those habits myself, beecause if you don't, you're a loser. I wanted to be accepted in this new environment. So, I acquired those habits, even though they were against my values and standards.

Why wear the same suit for "*Shushoku-Katsudo* (job hunting)?" But, nobody was questioning why. They all were doing the same thing like a soldier, as if they all read from the same text book. They all apply for job at the same place, say the same thing. Everybody applies to a company which everybody considered to be the "good company." Your friends would say, "Wow you got accepted by IBM ?!," "Wow you got accepted by Hewlett Packard ?!" Companies like NTT docomo was considered to be "wow." That's their standards of choosing a workplace, by popularity.

My friends were applying to those companies, too. That was the world I was living in. The world in front of me was the only world I had to live in. Though I was feeling a little sense of strangeness and resistance, that was the only world I knew, so I accepted it. I didn't know how to choose my way of life from the vast

ocean, but I was forced to settle with a way of life presented to me in a narrow stream.

Robot

I was thinking about how to become a competent human resource. Since I was a small kid, I was trying to be integrated into Japan, so, unconsciously I was thinking about how I should behave, think, and talk in order to get accepted. I was always living with anxiety. I was always thinking about "what is normal in this society?" In order to answer these questions, I made a lot of observations. I observed what were the qualifications for being "*sugoi*" (great). But the qualifications had nothing to do with his personality. What mattered was how he functioned at the workplace. It doesn't matter how much time a person spends in voluntary work or humanitarian work. It's all about his achievements at work. If he increases the profits of the company, then he is qualified as "*sugoi.*" I used to look down on a person who wouldn't commit himself to becoming a robot.

I wanted to be seen as qualified and acceptable. I observe the people living in that society. How they talk, how they act, how they think. I would imitate, and even adopt their standards of good and bad. Just to get accepted in that society.

4. Sara's Life Story

Friends

We had a lot of family friends in Switzerland. Among Japanese, there was a girl named Hanako, who happened to be the only Japanese girl in my kindergarten. And her parents were friends of my parents too. There was a Swiss-Japanese family too. The father was Swiss and the mother was Japanese, and they had a son named Nicole and a daughter named Mariko, and we were about the same age. And we still keep in touch today.

There weren't many Japanese families living in Switzerland back then. So, Japanese families helped each other. They helped each other by exchanging information about the neighborhoods, shops, schools and so forth. So, we still maintain contacts with them, I guess.

The Krahenbuhls were a German-Swiss family. They had two boys. Mr. Krahenbuhls and my father were co-workers. Their house was located in a suburb of Basel. We were invited to their house every seasonal holiday for a party. Santa Clause comes and visits the house. He asked us if we were good boys and girls. And of course I answered "yes." But then, Santa Clause asks for a talent show. So I sang. And the performance is the proof that I've been a good girl, and at the end of the show, I'd receive a gift. But when the boys failed to prove they were good boys, another Santa Clause dressed in a pitch black cloth would come. He had a huge bag. They say Black Santa put bad children into his bag. He was scary.

Kuwait

We moved to Kuwait in July. It was in the middle of summer. It gets up to 50 degrees Celsius. We moved to Kuwait in July and I left to Japan in August a year later. Technically speaking, I lived in Kuwait for a year. Then, the Gulf War errupted.

There was an Iraqi family living across our house. I used to play with the kid. One day, we were playing with my toys, the building blocks. One block had a picture of a pig on its surface. Then, the kid said he couldn't play with it because he said it was filthy. Muslims don't eat pigs. They can't even touch it, even a picture of a pig.

I became aware of differences of religion. Outside the house, you could listen to Adhan, you could see women wearing Hijab to cover their skin, you find all these things around you, and you realize the difference. That was my first time being introduced to differences of religion.

I was surrounded by Japanese kids at the Japanese School of Kuwait for the first time in my life since I had been away from Japan and lived in foreign countries for years. Even so, I never felt surprised or shocked or estranged, because I had read Japanese fairy tales like "*Hanasaka Jiisan*" (Flower-blossoming Grandpa) which was taught at the school. But, I didn't fit in well. You know, before coming to Kuwait, I lived in Basel, which was a part of Switzerland where German or English was spoken as the first language. I don't mean I was

fluent in English, though I had an English tutor. I wouldn't have fitted in an International School either.

Nagata

I enrolled in Nagata Elementary School in the second semester of the first grade. So, that's September, right? Wasn't it normal for Nagata to have new kids transferring in every semester? Anyway, I remember, my morning started early there. I woke up at around 6:10 and left the house before 7:00. I used to run around the school yard every morning before classes started. The first and the second graders ran inside the school yard, but third graders and above ran outside the school block. The boys took off their shirts and ran in their white underwear. I thought that was how we were supposed to do! So I took off my shirt and ran with all the boys just wearing my underclothing which had a tiny ribbon at the neck. But a teacher rushed to stop me. I was told to put on my cloth. Why couldn't I run in my underwear like the other boys?

Canada

My father was transferred to Canada. I enrolled into junior high school, then move on to high school. I think I did pretty well in school as a foreign student. But my grades were not consistent. I was good at art classes. I was good at math and natural science as well. But I got barely passing grades in English and social studies. First of all, I wasn't good at English. Math and natural science are just symbols, right? I didn't have to understand the language in order to calculate or to follow logic. However, history and social science are different matters. To do well in these subjects, you needed not just good English but also basic understanding of society through your lived experience.

School in Canada

Basically, I brought *Obento* (homemade lunch) to school. It was usually Japanese food. Often *Onigiri* (rice balls) or sandwiches in a plastic *Obento* box. Everyone else had sandwiches and apples and carrot sticks in a paper bag. Mother always gave me an *Obento* box, so I envied those who went to buy their lunch at the cafeteria.

When I was living in Canada, I was basically studying all the time. I even

had tutors. I went to a painting class, and a Japanese language school every Saturday. So, I didn't have time to make friends or to hang out with someone.

I knew I was leaving Canada in two years beforehand. Besides, it wasn't my decision to move to Canada. I had to go because my father had to. And when he left Canada I had to leave, too. I think that was one of the reasons why I didn't make friends. I didn't want to make any relationship that would bring me into tears when the goodbye comes. I hated to say goodbyes.

Sense of Comradeship

The middle school I attended before going to Canada was attached to a high school, too. So, when I returned from Canada, my parents asked the principle to let me enroll in that high school. My former classmates were in there, so I recognized them all.

I used to write English in cursive, and it is slightly slanted, isn't it? I developed a habit of writing Japanese letters also in slanted style. My art teacher didn't like this at all. She said that I was trying to look cool, that I was a saucy returnee from Canada, or that I was westernized but it was only skin-deep.

There were some Japanese habits I didn't agree with. Anyone asking me to *Tsureshon*[4] with them, I'd say, "go by yourself." There's another thing that involves toilet. Girls in a class usually have the same menstruation cycle. So, two to three girls go to the toilet together and peel the napkin at the same time. By doing so, they were able not to reveal who made the sound of peeling the napkin off from the underwear. They felt ashamed if others noticed that they were in the period. Maybe, their sense of comradeship made them do such a thing.

Studying abroad

I quit my job because I wanted to study abroad. If I didn't do it by then, it would have been late. I could not make up my mind if I should go to the Netherlands or to the UK. The postgraduate studies in the Netherlands were taught in English, but my financial capabilities didn't allow me to go there. I could do the same thing in London in a year, while it would take two years in

[4] Going to the bathroom in a group.

Netherlands. Besides, I had to consider my living expenses too.

Both part-time and full-time students were in the major I took. Part-timers were British and full-timers were mostly foreign students. There were twenty full-timers and only one was British, and she became my friend.

She and I had a lot in common. We both had worked before enrolling there and we were both in late 20s. She likes to cook. She brought her own *obento*. And she likes "Totoro" (A character in a Japanese animated cartoon). I never spoke Japanese besides talking to my parents in Dubai over Skype.

Homesick

My family never had a stable home. I mean we had a house that my parents bought in Japan but they were never there. When I was in college in Japan or when I was in London, I called my parents at home but they were in Kuwait or Dubai.

It would be weird to feel homesick. I was crying every day in Canada. But I never cried in London. Maybe because going to London was my own choice, while going to Canada was not.

5. Discussion

What can we learn from these three life-stories? Now, I would like to discuss the relevance of their stories for the anthropology of cosmopolitanism.

Yoshi, Ken, and Sara moved to multiple countries following their parents. They've acquired their own sense of self as they grew older. The destinations they chose were both national and international. The common motives of their movement were to study abroad.

The first thing we notice from Yoshi, Ken, and Sara's stories is that they all acquired multiple language skills and learned different cultural codes as they move from one society to another. They all show mastery of cultures that they encountered (Hannerz 1992). They all use different languages and apply different cultural codes as situations demand. Ken would conform to what he saw as the Japanese standard of excellence at workplace, and Yoshi would go as far as

having plastic surgery to reconstruct his physical appearance in conformity with the white standard of good look. They certainly have constructed their own unique personal perspectives out of idiosyncratic collection of experiences as Hannerz argues, and they all have demonstrated "competence" in coping with different cultures (Hannerz 1996:104). However, contrary to Hannerz, they not only acquired pieces of cultures that suit them but also internalized pieces of cultures that did not suit them personally in order to "pass" (Rapport 2012) as a member of society in which they happened to be. I therefore conclude first that "culture-trotters" show certain characteristics of cosmopolitan individuals.

With respect to attitude toward differences, however, Yoshi, Ken, and Sara show not only willingness to engage cultural others but also strong resistance to dominant cultural practices that they encountered in school and other places. Ken and Sara tell the story of this conflict in a conspicuous manner. Despite Ken's strong feeling of resistance and conflicts between his own and Japanese standards, he eventually adopted the Japanese one. Sara refused to make close friends and tried to create a living environment suitable to herself in Canada. Their decision to engage cultural others or not was greatly influenced by their subjective orientations. They may conform to the norm imposed upon them but their conformity definitely does not mean total acceptance. They therefore are both tolerant and intolerant towards cultural differences. The point is that their intolerance does not mean outright rejection. They may intolerantly comply with the dominant cultural practices of the society in which they happen to live. They may comply with the social norm without accepting it as genuinely good. The three "culture-trotters" seem to agree with Kromidas that they may be both tolerant and intolerant of certain cultural practices (Kromidas 2011). But their intolerance does not necessarily lead to rejection or resistance.

Finally, the question of "home" remains unsolved. None of the three "culture-trotters" I examined are cosmopolitan patriots in Appiah's sense (Appiah 1997). They do not belong to any particular community at least for the moment. Their stories often reveal their longing for "home." But, their stories also make it clear that they do not wish to be tied to any particular "home" at least at the

present stage of their life course. Can they live their lives without having a "home" somewhere? Should they desire to have a "home," would it be a conventional one in certain fixed place or an unconventional one in an entirely different form? In short, can a cosmopolitan live his or her life without having a "home" somewhere? Moreover, what is "home" to a person living in contemporary world? Cosmopolitan life may be played out by "anyone." According to Rapport "Anyone" is a human actor who has the capacity to 'pass' as member of any social grouping of any cultural tradition and has the capacity to create and recreate their identities (Rapport 2012). But, where does that anyone live? Can he or she live anywhere? Or, does he or she require somewhere to belong? I shall continue to explore if "culture-trotters" need some place to settle down.

References

Appiah, Kwame Anthony

1997 "Cosmopolitan Patriots," *Critical Inquiry* 23(3): 617-639.

Atkinson Robert

1995 *The Gift of Stories - Practical and Spiritual Applications of Autobiography, Life Stories, and Personal Mythmaking*, Westport: Praeger Publisher.

Hannerz, Ulf

1990 "Cosmopolitans and Locals in World Culture and Politics" Documentos CIDOB, Series Dinámicas Interculturales, 7: CIDOB.

1992 *Cultural Complexity*, New York: Columbia University Press.

1996 *Transnational Connections*, London: Routledge.

Hiebert, Daniel

2000 "Cosmopolitanism at the Local Level: Immigrant Settlement and the Development of Transnational Neighborhoods," *Vancouver Centre of Excellence, Research on Immigration and Integration in the Metropolis, Working Paper Series* 00-15:1-23.

Kromidas, Maria

2011 "Elementary Forms of Cosmopolitanism: Blood, Birth, and Bodies in Immigrant New York City," *Harvard Educational Review* 81(3): 581-605.

Lee, Everett S.

1966 "A Theory of Migration," *Demography* 3(1): 47-57.

Rapport, Nigel

2010 "Apprehending Anyone: The non-indexical, post-cultural, and Cosmopolitan Human Actor," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16: 84-101.

2012 *Anyone: The Cosmopolitan Subject of Anthropology*, New York: Berghahn Books.

Urry, John

2010 "Mobile Sociology" *British Journal of Sociology* 51(1): 185-203.

Waldron, Jeremy

1995 "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative," In Kymlicka Will, *The Rights of Minority Cultures*, pp.93-119, Oxford and New York: Oxford University.

Werbner Pnina

1999 "Global Pathways. Working Class Cosmopolitans and the creation of Transnational Ethnic Worlds," *Social Anthropology* 7(1): 17-35.

Werbner Pnina (Ed.)

2008 *Anthropology and the New Cosmopolitanism*, New York: Berg.

誌　上　討　論 (Exchange)

Comments on Ichiro Numazaki's "Imagined Commonality"

Paul Hansen

Professor Numazaki has indeed led a globetrotting life to date, from childhood to young adulthood and on into the years when one can write an auto-ethnography with amassed experiences that are worth relating and worthy of reflection. His article "Imagined Commonality" raises numerous interesting issues that might be dismissed as deceptively simple, if not thought through. It seems to me that perspective, even of an extreme Amazonian and analytic kind (Kohn 2013; Viveiros de Castro 2004), is the elephant in the paper. Beyond the author, the reader is introduced to a series of cameo appearances inhabiting shared space and time; is one person's Shamisenya or Hayami Yu the same as another's? One is ever-compelled to ask whose Japan, whose Hawai'i, and whose America are we talking about? One can further refine the questions; whose Sendai, Honolulu, and Michigan? Of course very clearly and unabashedly it is the author's placement and impression of places. All anthropology, self or other focused, is about perception from a perspective. Yet, the reader might rightfully ask what 'of' these people and places anyway? Is ethnicity or identity *jus soli*, of the soil, or is it *jus sanguinis*, of the blood? Can it, or perhaps must it, be both? Or have globalization, mobility and fragmentation progressively conferred meaningful feelings of belonging to a more individualistic and affect-oriented realm. There is also the issue of a retrospective gaze at 1985 from the vantage point of 2015; we are dealing with reflections reflecting back self and other. These are all fascinating inter- subjectivities and perspectives that could be further unpacked. Numazaki ends his piece by referencing the cosmopolitan theorization of Kwame Appiah (2006) and Nigel Rapport (2012). He concludes

with the some questions, one being “Can Japan become more cosmopolitan?” And this is where I choose to weigh in.

The first logical bookend question regards squaring of the objects of inquiry. What is meant by cosmopolitan? What is meant by Japan? And why are they juxtaposed? To start, Ulrich Beck’s notion of “forced cosmopolitanism” is helpful (Beck 2009). A key point Beck makes is that we are often and increasingly thrust into our cosmopolitan engagements as opposed to choosing them. Think for example of the difference in making one’s way as a refugee in opposition to the selective cosmopolitanism of a Kantian inspired global citizen choosing to go to university in another country. I would emphasise that cosmopolitan by force and cosmopolitan by choice are not separate. Numazaki’s paper underscores this. Force and choice (structure and agency) are entwined in one’s many lifelines to vamp of Tim Ingold’s meshwork concept (2011). That is to say they are always in dialogue, subject to changes over time and in relation to the environments where acts are played out and individuals are played upon. In this macro meets micro sense, Japan has little choice but to become more cosmopolitan. Beyond a few select ideologues, the dream that Japanese language or culture is destined to play a dominant role (with the key word here being dominant not influential) in international intersections and discourses is more or less dead. Japan, whether thorough language, trade, education or migration policy or through dealing with Fukushima’s global impact or reactions to whaling ‘research’ is progressively forced to open up and accept peripheral opinions and ideas. Young Ichy returning to Sendai from Buffalo as an “ethnoperipheral” child in 1965, post Olympics but pre Expo, was a surely difficult transition. But I wonder would it be the same today? How has Sendai changed? How have youthful perceptions of self and other? I think of my own neighbourhood in the ‘multicultural’ Canadian hometown where I grew up. I played ice hockey with Japanese-Canadians, Chinese-Canadians, and Korean-Canadians alongside Canadians with a melange of pedigrees European, South American. My classmates were (and I am guessing here) made up of 20% kids of East Asian descent. Whatever the statistics, being Asian, or having an Asian

name, was not uncommon. The spelling of Greek or South Asian names confounded us far more than that Kitagawa or Fujimoto, Chen or Kim. However in my high school of over 2000 students there were only three 'black' students; two of whom were biracial including my girlfriend at the time whose mother was Trinidadian and father Japanese-Canadian. These students stood out then, *circa* 1989, but I doubt they would stand out today. The point is, the Honolulu of 1985 may well have produced an imagined ethnic commonality, perhaps given the examples of food and festivals a shared "ethno-symbolic" semiotic system of understandings even (Smith 1999). But I think the author might have had a similar experience in areas with historically large East Asian populations such as Vancouver or San Francisco. Cosmopolitanism in such areas is initially forced, but gradually it becomes chosen. If someone wearing a cowboy hat ordering ramen is now imaginable in my hometown, surely East Lansing today houses similar individuals.

In this paper we are dealing with particular places and individual interpretations, and bravo for that. I would opt to add and build on this paper and suggest that it is in internal peripheries where the future of cosmopolitanism in a Japanese context is taking root. Numazaki notes that "Japan is a highly 'discriminatory' society in that it draws a sharp line between those inside and those outside." I agree (Ertl and Hansen 2015). I am frequently asked by Tokyoites if living in "*inaka*" (middle of nowhere) Hokkaido is difficult due to its rural (and presumed closed or conservative) nature. Just as frequently I savour the expression of confusion and shock when I reply that I find rural Hokkaido to be a far more tolerant and cosmopolitan place than much of Kanto (Hansen 2014). One can very easily be enveloped into a myopic Japanese worldview in Kanto or Kansai. Though there are many more cosmopolitan choices available (à la Appiah); foreign films, Dutch lessons, and Vietnamese pho, one is not forced to engage. The average "Suzuki-san can" choose to partake or not as these cosmopolitan offerings can easily be ignored, kept on the periphery while maintaining an exclusively "Japanese only" existence and worldview is possible. However, in the Hokkaido town of under 5000 where I did doctoral

fieldwork and now live, there are numerous Chinese workers, elderly Zainichi, a smattering of Brazilians and Philippines, an American English teacher, and a woman from the Ukraine and another from Kyrgizstan who are both married to local Japanese men. If you go to the local convenience store, *onsen*, or *matsuri* they will be there, with fluent Japanese, broken Japanese, wanting to fit in, happy to stand out, but be sure you *will* rub elbows. Indeed, at a recent party all were a bit taken back when I noted that most of the people over 60 and most of our children under 10 were *dōsanko* (Hokkaido Born), but the rest of us are from Kyoto, Fukuoka, Okinawa, Saitama, Alberta or Kiev, etc. Cosmopolitanism in Japanese daily life, albeit often of a reluctant and forced nature at first, is perhaps where one least expects it.

It is in this context of betwixt and between forced and chosen cosmopolitanism, that I confess I have a different reading of Rapport's *Anyone* than Numazaki. That is to say, I think author and Rapport are of the same mind but speaking at cross purposes. The main informant in Rapport's aforementioned book, Rickey Hirsch, has led a cosmopolitan life of contingent chance, mobility and agency. Rickey was forced to make some choices imposed by economic conditions, his nationality, and via the context of ethnicity, nationality and war. But, like all individual humans (our shared but individuated universal humanity), or "anyone," he also elected to take chances, make plans, and in these endeavors he was lucky and unlucky. He has led a cosmopolitan life, crossing borders, fitting in and not fitting in, feeling prejudice and having his own regrets at his mistreatment of others. The key point is that these very human conditions are often not determined by social structures or social expectations. Rickey, like Ichy, and like you the reader, are all somebody; individual someone(s) to take from Jacques Derrida who are "particular" (2008) and someone(s) to take from Donna Haraway (2008) who are "significant others". All beings are thrown into an ever-changing world and humans (alongside sentient others I would argue with more space) make our way with capabilities and options, not just structures and obstacles. Indeed for Rapport anyone is someone, a person creatively making and navigating a life. Importantly, anyone

can never be everyone. Everyone is the imposition of expectation, the rooting out of creativity, individuality, and anomaly. Everyone is the *ware ware nihonjin* of *nihonjin ron* the presumption of similarity. And, it seems to me, Numazaki is anyone but everyone.

References

Appiah, Kwame

2005 *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.

Beck, Ulrich

2009 *World at Risk.* Cambridge: Polity Press.

Derrida, Jacques

2008 *The Animal that Therefore I am.* trans. David Wills. New York: Fordham University Press.

Ertl, John and Paul Hansen

2015 "Moving beyond Multiculturalism as a Framework for Diversity in the Anthropology of Japan." In John Ertl et al., *Reframing Diversity in the Anthropology of Japan.* Kanazawa: Kanazawa University Center for Cultural Resource Studies: 1-28.

Hansen, Paul

2014 "Culturing and Agricultural Crisis in Hokkaido." *Asian Anthropology Journal.* 13 (1): 52-71.

Haraway, Donna

2008 *When Species Meet.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ingold, Tim

2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description.* London: Routledge.

Kohn, Eduardo

2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.

Rapport, Nigel

2012 *Anyone: The Cosmopolitan Subject of Anthropology.* New York: Berghahn Books.

Smith, Anthony

1999 *Myths and Memories of the Nation.* Oxford: Oxford University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo

2004 "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." *Tipiti.* 2 (1): 3-22.

Japanese-American Ethnicity in Hawaii and the Possibilities of Autoethnography: A Comment on Numazaki

Lynne Nakano

Numazaki's essay (2014) reflects honestly upon his experience of encountering Japanese-Americans in Hawaii some thirty years ago when he was in his late twenties. The experience prompted him to consider for the first time the possibility that he could belong to a community of people who shared similar practices, and the positive feelings he experienced led him to question anthropological theories of ethnicity that were popular at that time. The essay was of personal interest to me because I grew up in Hawaii in the 1970s and early 1980s as a Japanese-American, and in my young adulthood, lived on the mainland United States and a regional city in Japan, places that appear in the essay as having shaped Numazaki's experiences as a young adult. While Numazaki writes about Honolulu in the 1980s after having lived in Sendai, Japan, and Buffalo and East Lansing in the United States, I spent my formative years in Honolulu – although I was born in Los Angeles. The cultural mixing and prevalence of Japanese American cultural habits that was surprising to Numazaki in Honolulu seemed natural to me growing up there. While I am a "native" of Honolulu, my professional life as an anthropologist has focused on the anthropology of Japan and East Asia. I read the essay as a native reading about one's home society. As such, Numazaki's descriptions of Honolulu society provoked old feelings of naive (and unearned) pride in the accomplishments of Japanese Americans in Hawaii as well as frustrations with the limits of Japanese-American society and Hawaii. But as an anthropologist, like Numazaki, I find my feelings to be a useful entry point to reviewing questions of identity and ethnicity in Hawaii.

Numazaki's main conclusion (2014) is that he felt an unexpected sense of connection to Hawaii which he thinks may have been an "ethnic" experience.

This sense of connection emerged from everyday experiences such as secretaries being able to easily spell and remember his name, meeting people who were familiar with his hometown, mixing of Japanese and American food cultures, appreciating Japanese popular culture from a Hawaii perspective, and discovering commonalities in the foods that he and Japanese Americans ate, and in the celebration of familiar holidays and festivals.

The irony, of course, is that he finds a sense of connection or the possibility of connection in a place in which he was a complete newcomer, rather than to the places where he was in fact a native such as Sendai or the mainland United States where he had spent time in his childhood. The sense of connection to Hawaii stands in relation to his sense of disconnection to his hometown, Sendai, and his realization that in East Lansing, Michigan, he was considered a foreigner. He concludes ambivalently, stating: "I do [think the connection I felt was ethnicity] because I felt connected only to Japanese Americans and not others. I do not because my sense of connection was effectively and affectively one sided" (2014: 53).

He proceeds to argue that what he experienced was an "imagined commonality", or "the unseen whole of commonality extrapolated from a little commonality actually seen in daily life" (2014: 55). This belief in commonality gave rise to the related belief that he could belong to a community made up of such people (2014: 55). He believed that he could belong based on what he saw of the daily behaviors and practices of Japanese Americans, and also because he was never criticized or made to feel excluded by that community as he had experienced in Sendai and in cities in the continental United States.

After one year in Honolulu, Numazaki left for Taiwan and was never able to know whether he could have belonged to the community of Japanese-Americans in Hawaii. He writes, "the sense of connectedness was a one-sided love affair on my part. I have no idea if the collectivity reciprocated my identification with it or my affection for it...I thought I was 'belongable' but I do not know [whether] that sense was shared by any Japanese American I had interacted with" (2014: 54). I believe that Numazaki's interpretation that he

possessed “belongability” to the Japanese American community in Honolulu was essentially correct for the following reason. In the 1980s Japanese-Americans were consolidating power as a dominant ethnic group in the islands; the historical moment was the outcome of a century-long process. Since arriving in the islands as sugar cane plantation workers in the mid-1880s through the end of World War II, Japanese Americans were excluded from full participation in society on the basis of race (Okamura 2014: 3-4). However, in the quarter century after World War II, local Japanese and other nonwhite groups challenged white (haole) domination through labor union activism and by electing political leaders from their own ethnic communities (Okamura 2014: 3-4). By the end of the twelve-year term of Japanese-American Governor, George Ariyoshi, in 1986, Japanese Americans (primarily men) were heavily involved in leadership in politics, education, banking, law and other professional fields. The sense of celebration of Japanese culture in daily life that Numazaki experienced had come after decades of hard fought political struggles against racism for full participation, acceptance, and leadership in Hawaii society. Thus by the 1980s, ethnicity accompanied by fluency in English and masculinity had become the dominant principles by which power and privilege was exercised in Hawaii. Yano (2006: 42) discusses language as a marker of prestige and assimilation for Japanese Americans and its gendered implications. As an English speaking, educated male who was familiar with Japanese and American cultural practices, Numazaki possessed the required characteristics to fit into the dominant class.

Numazaki’s surprise that secretaries or bank clerks in Hawaii did not ask how to spell his name occurs in the context of the rise of Japanese-American political and social domination. Knowing how to spell Japanese-American names had become part of the cultural knowledge necessary for work among the (predominantly female) white-collar service classes of secretaries and clerks in Honolulu in the 1980s. Having one’s Japanese American name spelled correctly without being asked was part of the privileges and rights of becoming a dominant social and political ethnic group.

In other words, what he experienced was not the openness of Hawaiian

society in general, but the willingness of Hawaii residents and the Japanese-American community to accept a person of his particular composition of features (male, standard English speaking, Asian physical features, Japanese surname, Japanese cultural fluency) as a member of a dominant professional class of Japanese-Americans. In Hawaii, the ascendancy of Japanese Americans to power and cultural domination based on ethnicity also served as a barrier for other ethnicities to obtain the same status. Starting in the 1950s, as Chinese and Japanese Americans in Hawaii obtained increasing economic and political power, they began to differentiate themselves from other ethnic groups such as Native Hawaiians, Portuguese Americans and Filipino Americans (Okamura 2014: 3-4). Okamura argues: "ethnicity continued, like race, to be an exclusionary and subordinating barrier for Native Hawaiians, Filipino Americans, and other minorities, who did not enjoy the same economic and political advancement to the same extent as had Japanese Americans, Chinese Americans, and initially Korean Americans (2014: 3-4). Familiarity with Japanese American cultural practices including food and cultural references serve as markers of cultural assimilation and acceptance into class-based institutions in Hawaii.

That being said, having only just arrived in Honolulu, Numazaki occupied a marginal position, and marginality, as many autoethnographers (Reed-Danahay 1997: 4; Boylorn and Orbe 2014: 18) have pointed out, provides fertile ground for exploring taken-for-granted normative categories, and helps to deconstruct simple binaries of insider/outsider status. From their peripheral positions, autoethnographers may demonstrate the multiple and shifting positions that characterize our lives in a globalized age (Reed-Danahay 1997: 4; Boylorn and Orbe 2014: 18). If he had stayed in Honolulu, Numazaki may have conducted an autoethnographical project that explored the boundaries, criteria, and nature of Japanese American ethnicity in Hawaii.

Writers on the peripheries of Japanese and American societies have been inspired by their experiences to review the nature of self and society in Japan. Kondo, a Japanese-American, explored the Japanese sense of self (1990)

based on her experience of becoming embedded in the social life of the Tokyo neighborhood in which she did her fieldwork, and she described her attraction and resistance to the process in which she along with her Japanese collaborators were creating a "Japanese" self that increasingly "belonged" to Japanese society (1990; 23). Lebra, who identifies herself as "irreversibly Japanese," (2004) also discusses her multiple marginal position in relation to the United States, Japan, and to the field of anthropology given her training in sociology. These marginal positions gave rise to her "enduring interest in self" (2004, x). In contrast to Kondo and Lebra's discussion of self in Japanese society, however, Numazaki's discussion of ethnicity suggests a process that involves choice; Numazaki did not feel compelled to become a member although he felt membership to be attractive. Kondo and Lebra suggest that selfhood construction was compulsory project for them in Japan, and Kondo's method of escaping the formation of a "Japanese self" was to return to the United States. Although Kondo and Lebra did not explicitly conduct autoethnography (Kondo's work being much closer to autoethnography than that of Lebra), a comparison of their work with Numazaki's essay raises interesting questions, and suggests that a comparative or collaborative autoethnographic approach would prove highly useful in understanding self-hood experiences and multiple marginalities.

Numazaki's dissatisfaction with theories of ethnicity popular in the 1980s that consisted of a debate between ethnicity as a primordial, unchanging aspect of human existence, or as a strategically manipulable category (Jenkins 2008) foreshadows the demise of this debate and the rise of theories which investigate the constructed and particularistic nature of ethnicity. I read Numazaki's essay as confirmation that our experience in an autoethnographic style should be given more weight and recognition as a means to evaluate theories. Certainly our feelings and experiences play an important role in how we view theories, but rarely do we acknowledge the role of such feelings in our writing.

Finally, Numazaki points to the emotional appeal and positive feelings generated by the feeling of belonging to an ethnic group. I think of cultural critic

Norma Field's admission of being moved to tears when sighting a Japanese runner in New York's Central Park, and with no flag to wave, cheered the runner in Japanese. At the same time, she felt deeply uncomfortable when an American businessman donned a rising sun pin on his lapel at a Japanese department store (1993: 276). This positive appeal of ethnicity and nationalism and the ambivalence it generates is not easily addressed in academic writing, and Numazaki's essay reminds us that this is a frontier that may be productively explored through autoethnographic methods.

References

Boylorn, Robin and Mark P. Orbe

2014 "Introduction: Autoethnography as Method of choice." In Boylorn, Robin M., Mark P. Orbe (eds). *Critical Autoethnography: Intersecting Cultural Identities in Everyday Life*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Eriksen, Thomas Hylland

2010 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. New York: Pluto Press.

Field, Norma

1993 *In the Realm of the Dying Emperor*. New York: Vintage Books.

Jenkins, Richard

2008 *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. Second Edition. Los Angeles: Sage.

Lebra, Takie Sugiyama

2004 *The Japanese Self in Cultural Logic*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kondo, Dorinne

1990 *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.

Numazaki, Ichiro

2014 "Imagined Commonality: Rethinking 'Ethnicity' through Personal

Experience in Hawaii. *Tohoku Anthropological Exchange*. 13: 37-63.

Okamura, Jonathon. Y.

2014 *From Race to Ethnicity: Interpreting Japanese American Experiences in Hawaii.* Honolulu: University of Hawai`i Press. Project MUSE.

Reed-Danahay, Deborah E.

1997 *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford and New York: Berg.

Wimmer, Andreas

2013 *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Yano, Christine

2006 *Crowning the Nice Girl: Gender, Ethnicity and Culture in Hawaii's Cherry Blossom Festival.* Honolulu: University of Hawai`i Press.

On the Possibility and Complexity of Imagined Commonality: A Comment on Numazaki

Takeshi Kajigaya

Dr. Numazaki's article "Imagined Commonality: Rethinking "Ethnicity" through Personal Experience in Hawaii" (Numazaki 2014) introduced the idea of "imagined commonality" and showed possibilities toward the cosmopolitan society. His attempt at "auto-anthropology" (Numazaki 2013) is worth evaluating in the sense that it could shed a light on minority' s internal mindset with longitudinal perspective. In sociolinguistics[1], there are some studies on author's own identity (e.g. Lee & Simon-Maeda 2006; Ogulnick 1998) or longitudinal studies on minorities' identity (e.g. Shao-Kobayashi & Dixon 2012), but it is clearly a new attempt to combine these two aspects.

In this commentary, I will first briefly summarize Dr. Numazaki's contribution from socio- /ethno-linguistics view, then describe my own experience in Hawaii. Finally, I will make a comment and add my interpretation on the scope of imagining the commonality, and then pose a question on its process.

As a main issue of his article, Dr. Numazaki defines "imagined commonalities" as "the unseen whole of commonality extrapolated from a little commonality actually seen in daily life", and this "a little commonality" is equal to "trivial habits in daily living" in Ruth Benedict's sense (Numazaki 2014: 55). I appreciate this view, since this succeeded in exploring minority's internal mindset, or the mechanism of how one identifies themselves as a member of a certain "ethnic" group. In socio- and ethno-linguistics, there has been a plenty of studies concerning minority's identities, especially those of returnees' and

[1] Due to my interest and career, I will make commentary from the socio-/ethno-linguistics standpoint.

immigrants'. The complexity of identification has been also discussed using the concepts of "investment" (Norton 2000, 2008; Norton-Peirce 1995), which is defined as "the socially and historically constructed relationship of [language] learners to the target language and their often ambivalent desire to learn and practice it" (Norton 2008: 47), "Ideal Self" (Dörnyei 2010), which refers to "the representation of the attributes that someone would ideally like to posses (i.e. representation of hopes, aspirations or wishes)" (Dornyei 2010: 78), or imagined communities, but investigating *how* one relates the reality in front of them with their "imagined communities" is, to my knowledge, yet to be done. As Dr. Numazaki himself points out, this seems to have a potential to explain how "imagined communities" are formed from individual imagined commonalities. In this sense, his new practice has its value and I believe this is one of the fruits of auto-anthropology.

In terms with of "ethnic" experience, however, I must say Dr. Numazaki and I had completely different feelings. I was a student of Dr. Numazaki from 2009 to 2012 at Tohoku University, and then moved to Hawaii as a graduate student of University of Hawaii at Manoa from 2012 to 2014. I was also an East-West Center fellow from 2013 to 2014. It therefore seems to me that his and my life experiences are similar in a way, though my "ethnic" experience was completely different from his, as I will describe below. What triggered him to imagine commonalities – such as bento, a Japanese singer, or New Year's greetings – did not have the same effect on me, or they even merely emphasized the differences between Japan and Hawaii.

Take my bento experience for example: during my stay in Hawaii, I usually cooked breakfast and dinner by myself. This is not only because I simply liked cooking, but also there were many Japanese supermarkets in Hawaii, where I could buy goods I was familiar in Japan such as Japanese-brand soy-source, *mirin*, *natto*, *shio-kara*, etc. As for lunch, I often used a school cafeteria or catering car on campus due to short lunch break, including the bento stand – or more strictly, a small shop that also sells bento along with sandwiches, salads, cookies, smoothies, and so forth. Usually there was only one kind of

bento a day, and apparently none of them seemed to consider *irodori* that could whet my appetite. A bento I bought one day had only (cold) *kara-age* and sausage on cold rice, and was sold with Pepsi. The rice was dried without sweet flavor that I was used to. My reaction was to eat a bit, take a picture and send it to my friend in Japan to show "how different it is", and close the lid with disappointment.

Fig. 1 A Bento that I Bought One Day

Another time I ordered a bowl whose name was "Ahi kajiki poke bowl with tobiko", which contains several Japanese words (*kajiki*/marlin, and *tobiko* or *tobikko*/flying fish roe), Hawaiian words (*ahi*/yellow fine tuna or bigeye tuna, and *poke*/to slice or cut), and English words (*bowl* and *with*) in its name. It did surprise me to see low-frequent Japanese words such as kajiki or tobiko in Hawaii, but did not spur any imagination or connection with Hawaii but just made me re-realize that I was in Hawaii, a multilingual and multicultural society.

Yet another experience of my disconnection with Hawaii was about Japanese-Americans. I was affiliated with East-West Center from 2013-2014 as a fellow. My fellowship program was founded by Japanese-Americans. One day in January 2014, I was invited to *shinnenkai* hosted by the founders and their relatives. There were various "Japanese" new-year foods such as black beans or sushi that had the taste I was used to in Japan, but I could not feel comfortable

at all being there. There were too many factors that made me feel everything "foreign": Everyone except me seemed familiar with each other; everyone spoke English way better than mine (of course they were native speakers of English!); I was not used to prayers before the party; and no one said "*akemashite omedeto gozaimasu*" but "Happy New Year" hugging each other. To put it simply, everything I saw and hear made me feel that, again, I was in Hawaii, and that Japanese-Americans and Japanese were very different.

One can argue that my feeling in *shinnenkai* was inevitable considering Dr. Numazaki's and my own life histories: He spent his childhood in the U.S. whereas I spent in Japan; or he felt ethnoperipheralism in Japan and East Lansing whereas I had never felt that way. Then does that mean I felt connection to the Japanese in Hawaii? The answer is yes and no, since I did feel connection to Japanese people, but only graduate students in my university. I had never felt affection toward Japanese tourists on the Waikiki beach or Kalakaua street, wearing colorful aloha shirts and sunglasses, and holding shopping bags from gorgeous brand shops like Gucci or Louis Viton. I was also trying to differentiate myself from undergraduate students or English school students in Hawaii. My pride as a graduate student at the University of Hawaii, and my past of studying really hard to get in there, always tried to detach myself from "them". In other words, I could only share my feelings with "people like me", who studied English hard and had a great passion in education and academia, and that included not only Japanese but any foreign students who had struggled in the past and struggled with me at that time.

The two totally different "ethnic" experiences between Dr. Numazaki and me in Hawaii illustrate the complex nature of imagined commonality. I will argue this issue from two different aspects: the range of the scope of imagination and the process of imagination. The former will rather be a comment, whereas the latter will be a question to Dr. Numazaki.

First, as for the range of the scope, Dr. Numazaki admits that his scope of imagination is limited and says that may have to do with his life history (pp. 56-57). Just as the two different experiences of his and mine suggest, I agree

with his view and suppose one's "scope" is a complex product of one's life history including education or parenting, social status, the effect of the politics or mass media, and so forth. Two totally different life histories between Dr. Numazaki and me resulted in two contrastive scopes – one with Japanese-Americans while the other with the foreign exchange students. I also think that what triggers one to imagine the commonality – say, "stimulator" – is also determined by one's life history etc.: That is to say, despite the huge year-gap, I am sure that Dr. Numazaki would feel more connection to Hawaii than me if he were on the island now, and it is vice versa. I also feel that this "limitation" of a scope is strongly related to the nationalistic statement: Dr. Numazaki, whether consciously or unconsciously, did not extend his "scope" to a Chinese young man at a restaurant or Okinawans, but (overgeneralized) ethnic or nationalistic statement seems to come into existence once one extends their imagination scope to a certain range while incorporating different people from different groups. When one's life history, education, parenting, politics, mass media etc. "blur" the limitation of the scope, ethnic or nationalistic statement seems to come into existence.

Related to the issue above, my second comment is on the process of imagination. To put it simply, imagining the commonality is a process of generalization from the real commonality seen by a person. It is man's powerful ability of imagination, but because of its power, this could also ignore diversity within a group. It has a danger to slip into another cultural determinism, just as imagined community has the same danger. So here comes my question: Did *everything* Dr. Numazaki saw, heard, and experienced trigger him to imagine the commonality? I came up with this question when Dr. Numazaki seemingly naively believes that he "did not stand out" in Hawaii (p. 58) while he does admit that his feeling of connection was "effectively and affectively one-sided" (p. 53). Obviously, it is hard to assume that every "trivial habit" was the same between him and Hawaii-born Japanese Americans, and thus it is probable that he actually "stood out" among them. In other words, he might have imagined commonalities from the real commonalities on the one hand, while (consciously

or unconsciously) ignore the trivial differences – or *un*commonalities – between him and Japanese-Americans in Hawaii on the other. Then what kind of differences did he ignore and why? Further, why could he feel he "did not stand out" among a particular group of Japanese-Americans even though his feeling was not socially tested? To me, it seems that one feels more connection from certain commonalities than others, which are also determined by their life histories, and arouse so strong connection that one falls into overgeneralization. I feel this complex process of imagining commonality needs to be investigated by all researchers interested in ethnicity or identity, regardless of the field.

In this commentary, I have described how Dr. Numazaki could explore the new possibility in the area of ethnicity, while how complex the notion is using my own experience in Hawaii. Even though we had totally different ethnic experiences in different ages, I do admit that I also overgeneralized "other Japanese tourists" in Hawaii by imagining the *un*commonalities, which supports his concept as well in another way. It seems the idea of imagined commonality has plenty of room for further investigation, but it also has a potential for ethnicity and identity study to move one step further in the future.

References

Dörnyei, Z.

2010 "Researching Motivation: From Integrativeness to the Ideal L2 Self." In S. Hunston & D. Oakey (Eds.), *Introducing applied linguistics: Concepts and skills*, pp. 74-83, London: Routledge.

Lee, E., & Simon-Maeda, A.

2006 "Racialized Research Identities in ESL/EFL Research." *TESOL Quarterly*, 40(3): 573-594. doi:10.2307/40264544

Norton, B.

2000 *Identity and Language Learning: Gender, Ethnicity and Educational Change*. England: Longman Pearson Education.

2008 "Identity, Language Learning, and Critical Pedagogies." In J. Cenoz &

N. H. Hornberger (Eds.), Encyclopedia of Language and Education (2nd ed., Vol. 6, pp. 45-57). Springer Science+Business Media LLC.

Norton Peirce, B.

1995 "Social Identity, Investment, and Language Learning." *TESOL Quarterly*, 29(1): 9-31.

Numazaki, I.

2013 "Ethnoperipheralism: Conceptualizing the Social and Psychological Positionality of Cross-Culturally Raised Children 'at Home'." *Tohoku Anthropological Exchange*, 12: 1-21.

2014 "Imagined Commonality: Rethinking 'Ethnicity' through Personal Experience in Hawaii." *Tohoku Anthropological Exchange*, 13: 37-63.

Ogulnick, K.

1998 Onna Rashiku. NY: State University of New York Press.

Shao-Kobayashi, S., & Dixon, C. N.

2012 "From They are Japs to We are Returnees: Crafting Identities Within and Across Transnational Contexts." In D. A. Urias (Ed.), *The Immigration & Education Nexus*, pp. 209-227, Sense Publishers.

Reply to Hansen, Nakano and Kajigaya

Ichiro Numazaki

I feel greatly honored to have three colleagues (one a former student of mine) comment on my paper of a very personal nature. Dr. Paul Hansen questions my attitude toward "Japan" and raises an interesting question about forced and chosen cosmopolitanisms both in Japan and in a globalizing world at large. He also offers a different reading of Rapport's *Anyone* (Rapport 2012). Dr. Lynne Nakano thoroughly historicizes my experience in Hawaii and situates Ichy Numazaki in the class/ethnic/gender structure of Hawaii in the 1980s. She also points out a new possibility of autoethnography. Mr. Takeshi Kajigaya relates his own experience in Hawaii in the 2010s to mine in the 1980s, highlights some differences between the two, and asks me if I did not find any *un*commonality with the Japanese Americans in Hawaii.

I shall first consider Mr. Kajigaya's more concrete question, next reflect on Dr. Nakano's question about the "objective" positionality of myself in Hawaii in the 1980s, and finally try to respond to Dr. Hansen's big question on "Japan" and cosmopolitanisms.

Mr. Kajigaya asks, "Did *everything* Dr. Numazaki saw, heard, and experienced trigger him to imagine the commonality?" He suggests that I "(consciously or unconsciously) ignore the trivial differences – or *un*commonalities" in my imagination of commonality between myself and the Japanese Americans I met in Hawaii.

Surely I noticed many differences. For one thing, the Japanese Americans in Hawaii spoke English with a peculiarly Hawaiian accent and intonation. The way they pronounced "Honolulu" and "Hawaii" for example was very different from my "Mainland" pronunciation. Their dress was another salient difference. I have to confess that I never felt comfortable seeing

middle-aged Japanese American women in Hawaiian "Muu Muu" dresses—completely different from those "Muu Muu" dresses sold to tourists—which were more or less standard work clothing for women as were Aloha shirts for men. The sense of temperature was another difference that separated me from the local people. I did "stand out" one winter day in office because I was wearing only a short-sleeved T-shirt when everyone else was in sweaters or jackets. I remember hearing on radio that day that it would be "chilly." It was very warm by Michigan standard.

The trivial habits that I thought I shared with the Japanese Americans in Hawaii were the ones that I did not share with the "Americans" in Michigan. Those habits that would mark me as a foreigner in Michigan were widely shared not only by the Japanese Americans but also by other ethnic groups in Hawaii. What I imagined as commonality between me and the Japanese Americans in Hawaii was the *un*commonality that differentiated "us" from "them" in the Mainland. Also important was the fact that "we" were different from the Japanese tourists who did not speak English fluently; "we" often joked about and sometimes criticized "them."

I felt that the set of trivial habits that the Japanese Americans in Hawaii displayed mostly overlapped with my set, and that was a pleasantly shocking revelation for me at that time because I used to feel that my set of habits did not overlap with the people around me in both Sendai and East Lansing, Michigan.

As for the bento that disappointed Mr. Kajigaya, *karaage* looks very *karaage* to me, and I would have love to eat it after three years of deprivation from eating *karaage* in East Lansing!

I learned a lot from Dr. Nakano's commentary that situated myself in the power structure of Hawaiian society in the 1980s. Yes, I do remember Governor Ariyoshi. Dr. Nakano remarks that "Knowing how to spell Japanese-American names had become part of the cultural knowledge necessary for work among the (predominantly female) white-collar service classes of secretaries and clerks in Honolulu in the 1980s. Having one's Japanese

American name spelled correctly without being asked was part of the privileges and rights of becoming a dominant social and political ethnic group." I did not know THAT!

Dr. Nakano further remarks that "what he experienced was not the openness of Hawaiian society in general, but the willingness of Hawaii residents and the Japanese-American community to accept a person of his particular composition of features (male, standard English speaking, Asian physical features, Japanese surname, Japanese cultural fluency) as a member of a dominant professional class of Japanese-Americans." No wonder a Japanese American woman once told me "Your family must be proud of you." In her eyes, I was an achiever in the ascendant and increasingly powerful ethnic group. I did not know THAT either!

Dr. Nakano also reminds me that I was a transient passerby who had no intention of settling down in Hawaii. Had I chosen to live and work there, had I married someone from a Japanese American family in Hawaii, would "selfhood construction" (and perhaps deconstruction) have become more a "compulsory project" for me as for Dorinne Kondo or Takie Sugiyama Lebra? Dr. Nakano, a Japanese American from Hawaii, confirms my "belongability" to Hawaii's Japanese American community, but had I chose to belong, would I have actually belonged? Too bad I got only one life to live.

Finally, I feel encouraged by Dr. Nakano's suggestion that autoethnographic projects that focus on emotion and subjectivity could make theoretical contributions in anthropology if those projects are practiced in collective and collaborative fashion. We, anthropologists, should write more about ourselves—at least as much as we write about "others."

Dr. Hansen calls me a globetrotter but he is far more a globetrotter than me. I know he has been to many places. Moreover, as his commentary indicates, he meets cosmopolitans and finds cosmopolitan spaces everywhere he goes as if he has the power to create cosmopolitan spots defying the gravitational force of dominant cultures—yes, even in Japan!

I totally agree with him that Japan has changed and is changing rapidly.

Sendai has about 10,000 registered alien residents or about one percent of the city's population. My otolaryngologist is a Taiwanese who graduated from a university here in Sendai. There are Korean and Bangladeshi restaurants in a walking distance from my house. My son had a Chinese classmate in high school. "Returnee kids" are not a rarity anymore. Even a regional city like Sendai is marginally cosmopolitan today—you can find some cosmopolitan spots where you can meet cosmopolitans. So, a graduate student of mine is studying them and writing about them (See Fabio Lee Perez on "culture-trotters" this volume).

Yet, I have to say that the degree of cosmopolitanism(s), forced or otherwise, in Sendai—or any other ordinary municipalities in Japan for that matter—is still very low. Most "Japanese" children in Sendai will not have the same multicultural encounters and experiences that a young Paul had in his Canadian hometown.

Can and will "Japanese" society become more cosmopolitan in any sense of the term? Forced cosmopolitanisms are everywhere. Global and national factors are generating cosmopolitan conditions in Beck's sense all over Japan. Can and will more "Japanese" people choose cosmopolitanism of any kind? I do not know. It remains to be seen.

Finally, a few words on Rapport's *Anyone* (Rapport 2012). Dr. Hansen writes that Rickey Hirsh, the main informant whose life history Rapport documents and analyzes, "has led a cosmopolitan life of contingent chance, mobility and agency," "like all humans, or 'anyone,' he also elected to take chances, make plans," and "for Rapport anyone is someone, a person creatively making and navigating a life." I agree, but my trouble is that Rapport's anyone in this sense seems too abstract and empty. In his attempt to deessentialize cultured beings, Rapport seems to end up finding a new essence that he calls anyone. Isn't his cosmopolitan subject just a new name for universal humanity, individuated or otherwise? If Boasian anthropology particularized human nature into diverse cultures, Rapport's (philosophical) anthropology further particularizes culture into diverse individuals who all share "anyone-ness" in them after all. If all humans are anyone, is it not some kind of human

universality? Cultural relativism comes full circle. Rapport's anyone reminds me of a Mahayana Buddhist teaching that "all living beings have 'Buddha Nature (potential to become a Buddha)' in them."

Dr. Hansen argues that "Importantly, anyone can never be everyone. Everyone is the imposition of expectation, the rooting out of creativity, individuality, and anomaly." I would argue that, equally importantly, anyone can never be "no one." No one is that free spirit, pure creativity, genuine individuality, and no commonality. If anyone therefore has to be someone, that someone necessarily shares something with other ones, and the point is that he/she shares that something more with some other ones than with other other ones. That something, forced or chosen, I would like to call "ethnicity" or simply "culture." The cosmopolitan subject I envision sees that each one more or less shares something with every other one. Certainly, I agree with Dr. Hansen that she/he is not everyone because everyone shares everything with everyone else.

References

Rapport, Nigel

2012 *Anyone: The Cosmopolitan Subject of Anthropology.* New York: Berghahn Books.

東北人類学論壇　Tohoku Anthropological Exchange 14: 45-61 (2015)

研究ノート

その地に再び根づく
―宮城県における農村復興の事例研究

栗田 陽子

1. はじめに

2011 年に発生した東日本大震災は、東北地方を中心に未曾有の被害をもたらした。特に津波被害は甚大で、多くの人命を奪い、故郷の風景を変えてしまった。さらに、農業や漁業を生業とする人々は、その生活の糧も奪われてしまった。津波は、仙台市若林区に広がる仙台平野にも押し寄せてきた。水田が広がる農村の風景は一瞬にして失われてしまった。そのあとの風景をある農家は「砂漠のようだった」と表現した。

このような絶望的とも言える状態の中で、被災者がもう一度立ち上がるために手助けをする支援者が現れた。それが ReRoots である。2011 年 4 月の発足から現在に至るまで、「相手の立場に立つ」ということを念頭に、継続的な支援活動を展開してきた。被災した農家が営農を再開できるようにするために、全国からボランティアを集め、行政の手配した重機が大きなガレキ [1]を撤去したあとの農地で、小さなガレキを手作業で拾った。そして、「復旧から復興へ、そして地域おこしへ」というコンセプトの下に農家の販路拡大のための支援や、農業体験プログラムなどを企画してきた。

本稿は、復旧段階から復興段階に移行する中での支援者の活動を詳細に記述することで、被災者と支援者の間の関係性を把握することを目的としている。さらに、支援活動における支援者の役割と限界について考察する。

なお、本稿では調査協力者のプライバシーに配慮し、人名については全てアルフ

[1] ReRoots の代表である H さんが、2014 年 1 月に行われた講演で、「ガレキは被災者の思い出の詰まった品々であるため、カタカナ表記をしている」と答えていたことから、本稿でもカタカナで表記する。

ァベットを用いる。また、ReRoots の呼び方にならい、のメンバーを「スタッフ」、農業に従事する人を「農家」、復旧支援に参加した人を「ボランティア」と呼ぶ。

2. 研究の視座

災害が発生した際に、被災者以外の人が被災者のために「何かしたい」と思って行動を起こすことを、ここでは「支援」と呼ぶ。類似する概念に「ボランティア」があるが、これについては中山が、「非常に広い概念であり、一定した定義をもたない」と述べた（中山 2007: 2）。また、坂田も以下のように述べている。

> 日本において、「ボランティア」という概念の定義を試みた先行研究は数え切れないほどあるにも関わらず、「ボランティア」は人を指すのか、団体を指すのか、行為を指すのかもはっきりしていない（坂田 2014: 70）。

これを踏まえ、本研究では ReRoots の行う活動を「支援活動」と呼び、ボランティアとはその中に含まれる概念と捉える。

災害における支援活動について、関は、「支援は上から下に流れるものではなく、水平的な関係性の中で生じるもので、する―されるの二項対立を超えた活動」であると述べる（関 2009: 246）。

支援者の立場については、国際援助の活動におけるフィールドワークの中でたびたび議論されている。小國（2011）は、カンボジアでの農村開発支援を行いながらフィールドワークをしていた。その中で、被支援者に缶詰を渡したことを契機に、「事業に関わる者の日常実践が、つねに『支援者』としてなされるわけではない」ということに気がついたという（小國 2011: 125）。そして、「『支援者たるべき』という倫理的な像や、支援する側―される側の固定的な見方に捉われていた」と述べる（小國 2011: 137）。さらに、「私たちはどのような立場で出会ったとしても、その時どきのやり取りを通じて相手との距離をはかり、関係を作ろうとするということだ。そのような双方向的な動きが、相互作用がおこなわれる場自体の特性をも生んでいく」と述べる（小國 2011: 137）。また、西川は以下のように述べ、外部者の関与がその地域の発展を促すこともあると主張する。

> 地域はみずから自分たちの開発モデルを策定していく責任を負わされているが、みずからの資源に気づき、それをまとめ利用し外部に発信する能力は外部からの刺激なしには進展しない。外部の組織や地域が持つ理念、経験、制度、技術などと交流して情報の相互交流が実現して初めてこのような進展が始まり、これが地域の発展につながる（西川 2014: 99）。

開発援助と災害復興支援を一概に同じ地平で語ることはできないが、この 2 つの活動は、何らかの問題を抱えた地域や、そこに住む人々に対して、外部からの働きかけがなされるという点で類似している。以上より、支援者は支援をする相手との間に相互に関わる場を設け、「支援者たるべき」という像に捉われない活動をすることが理想とされているということが分かる。

3. 若林区の農地

仙台市は、奥羽山脈かの山岳が丘陵へと続き、河岸段丘が急変して沖積平地となり海に注ぐという地形的変化があり（佐藤 2007: 5）、山地、丘陵地域、平野地域の 3 つに大別することが出来る。宮城県の東部の多くを占める仙台平野は多賀城市から山元町に至るまでの南北 50 キロメートルと、東西 10〜20 キロメートルの幅を持っており、若林区もそこに位置している（仙台市史編さん委員会 1994: 87）。若林区の農地は、ほとんどが六郷と七郷という地域にある。これらの地域が 1941 年に仙台市に合併される以前は、六郷地域は名取郡に、七郷地域は宮城郡に属していた。

遺跡調査によって、この地域では弥生時代中期にはすでに米づくりが始まっていたことが分かる（七郷の今昔を記録する会 1993: 58）。江戸時代には、仙台藩の政策により新田開発が進んだ。それから、昭和 30 年代に農業が機械化するまで、地域住民はイグネや大沼、貞山堀を通して自然と共生する生活を営んでいた。近年になると、仙台市の都市化計画によって、農村の暮らしにも変化が現れる。1960 年代には国道 4 号バイパスが整備され、多数の工業施設が建設された（仙台市史編さん委員会 2013: 378）。さらに、1987 年からは土地区画整理事業が着工し、1994 年には仙台東部道路が開通した（中川 2014: 333; 七郷の今昔を記録する会 1993: 77）。そして、地下鉄東西線の起点となる荒井駅の建設が決まった（河北新報 2003）。東

日本大震災はこのような変化の中で起きた災害だったのである。

東日本大震災は、2011 年 3 月 11 日に発生した三陸沖を震源とするマグニチュード 9.0 の地震と、それに伴う津波と原発事故を総称したものである。地震に伴う津波によって、青森県、岩手県、宮城県、福島県、茨城県、千葉県の 6 県の農地に被害が出た。最も被害が大きかったのは、全耕地の 1 割以上が浸水した宮城県で、中でも仙台市の被害率は 40.7 パーセントにのぼり、若林区と宮城野区は「壊滅」に近い状況だった（冬木 2012: 121-122)。仙台市では津波が沿岸から 2.5～4 キロメートルまで入り込んだ。若林区では沿岸部に仙台平野が広がっていたせいか、区域全体の 56.9 パーセントが浸水被害を受けた（河北新報 2011a)。津波が浸水した農地では、ガレキが散乱していることと、海水が入り込んだことによる塩害のため、作付けが出来なくなってしまった。震災が発生した 2011 年、仙台市東部では、地域の農地約 2,300 ヘクタールのうち約 1,800 ヘクタールが塩害と排水機場の全壊を理由に、作付けが不可能となった（河北新報 2011b)。

仙台市は、農地の復旧のために、ガレキ撤去・ヘドロ除去・農地復旧・施設復旧・除塩といった作業を行った。2013 年 12 月には市内のガレキ処理が全て完了した。農地の復旧に伴い、再び農業を始める人々も増えた。若林区で被災した 500 の農業経営帯のうち、2013 年 3 月 11 日現在で営農を再開しているのは 260 である（農林水産省 2013）。

4. ReRoots

筆者は 2013 年 5 月から 2014 年 12 月まで、ReRoots の活動に参加し参与観察を行った。復旧支援活動ではボランティアとして、販売活動では買い物客として、農業体験では参加者として活動に関わった。さらに、ReRoots の代表である H さん、スタッフの Y さん、農家の R さんにインタビューを行った。

(1) 発足

ReRoots は東日本大震災を機に発足した農業支援団体である。代表の H さんは当時青葉区で働いており、震災発生時には川内地区のコミュニティセンターに避難した。そこで出会った東北大学の学生とともに、避難所運営ボランティアを始めた。そして彼らと共に津波被災地である若林区でボランティア活動に参加した時に、津

波被害の大きさに衝撃を受け、「これはやらなきゃ」と感じたという。そして、学生たちとともにボランティアサークルとして、ReRoots を発足させた。現在は一般社団法人へと体制を変え、宮城県内の大学生を中心に 60 名ほどで活動している。

ReRoots の組織は、4 つの部局と、4 つのチームによって成り立っている。部局は、総務部、財政部、広報部、支援部であり、ReRoots 内部の事務活動を行う。チームは、生産チーム、ツーリズムチーム、5 か年チーム、販売チームである。生産チームは、農業体験企画や市民農園を企画し運営している。また、ReRoots が所有する畑で野菜作りの中心となっている。ツーリズムチームは、津波が浸水した地域にひまわりを植える「ひまわりプロジェクト」を企画し、地域の花壇の看板を製作したりしている。5 か年チームは、地域のコミュニティを再生することを目標にしており、復興公営住宅の住民に聞き取り調査を行っている。販売チームは後述する「くるまぁと」で農作物の販売を担当している。

(2) 理念

ReRoots には、以下のような活動理念を持つ。

1、相手の立場、目線に立って支援をする。
2、相手の社会的地位と尊厳を確立できるような支援を目指す。
3、地域の住民と結びつき、共に地域を作る協働のみちを歩む。(ReRoots 2013)

スタッフの Y さんは、2014 年 12 月に行ったインタビューで、「相手の立場に立つ」ということについて、言葉を選びながら以下のように語った。

立場と言うか･･･震災を受けて津波をかぶって家族を亡くしたりとか、自分家(ち)が流されちゃったりとか、農地を、せっかく育ててきた農地を失ったような、っていう（略)、農家さんの気持ちを考えるっていうのが一番いいかもしれません･･･っていうのを大事にしていた。

Y さんの話からは、被災者を「農家」として捉え、津波の体験を想像し、その気持ちに寄り添おうとする姿勢が伺える。また、当初の ReRoots の真剣な姿勢が、今の農家との関係性を作ってきたとも述べる。

ボランティアが地域に入るっていうのは、いきなりよそ者が入ってくるわけなので、はじめはきちんとボランティアして働いて、こっちの真剣な姿勢を向こうに見せてっていうことで信頼関係を作ってきているんですけど、そういう信頼関係があるからこそ、向こうも期待して協力してくれるっていうのはあると思います。

また、ReRoots のコンセプトは、「復旧から復興へ、そして地域おこしへ」である（ReRoots 2013）。このコンセプトが生まれた経緯について H さんは 2014 年 1 月の講演で以下のように話した。

復旧はガレキ撤去、泥だしなど、復興は、営農再開、景観の再生、コミュニティの再生である。しかし、復興段階までだと 10 年後（若林区の農業が）どうなるか分からない。そのため地域おこし、という要素が含まれている。若林区は後継者不足の問題があり、農家も現在平均年齢が 65 歳であり、中長期的な支援が必要になっている。

また、中長期的な支援のために、ReRoots は、耕作放棄地になっている畑を借りて、「ReRoots ファーム」という名前の畑を始めたという。これに関して H さんは、当初農家には不審な目で見られたと話していた。

（畑を借りたいと言った時）農家には「ボランティアが畑なんてしてどうする？」というようなことを言われた。これはボランティアはガレキを取ったらいなくなると思われている、ということを反映しての発言だった。なぜやるのか、ということに関しては、地域に根付く、というコンセプトを守るためである。同じ生活空間を共有すること、またへたくそな農業をすることで農家との交流を始めることができる。その中で農家から、「実はうちにはこんな被害があった」とか「今こんなことで悩んでる」といった、被災に関する話を聞くきっかけになる。その過程で地元に根付く、心を通わすというように、関係に変化が生まれる。

ここでいう「復旧」は農地からガレキを撤去して再び使えるようにすること、「復興」は本格的な営農再開、「地域おこし」は若林区の農業をさらに活性化させることである（ReRoots 2013）。ReRoots によると、筆者が参与観察を始めた 2013 年は復旧と復興の間の過渡期であり、2014 年は復興段階にあたる。

ただし、復旧のための支援と復興のための支援は 2011 年から平行して行われており、地域おこしのための支援も 2013 年から始まった。ReRoots の広報部によると、復旧支援はガレキ撤去と側溝の泥だし、復興支援は農作業支援や販路拡大の活動と景観再生の活動に分けることができる。「田んぼプロジェクト」は復興支援の 1 つであるが、地域おこし支援の面も持っているため、はっきりと線引きはできないという。

5. 支援活動

(1) 農を再開するために

2011 年から 2014 年の 3 月まで行っていた復旧支援活動の中心は、ガレキ撤去作業である。津波によって農地には大量のガレキが流入した。大きなものは行政が重機を使って片づけたが、細かいガレキが残ってしまった。そのままの状態では、農作物を作ることができない。そのため、ReRoots は全国からボランティアを募集し、小さなガレキを手で拾った。ボランティアは社会福祉協議会でボランティア保険に入るだけで参加できるため、小学生から還暦を過ぎた人まで多様な人が参加していた。ReRoots によると、2014 年 3 月末までに復旧支援活動に参加したボランティアは述べ 2 万 9,293 人である（ReRoots 2014b）。ガレキの多くは小さな石やコンクリートの欠片だった。他には、ガラスの破片や電池、印鑑など、家屋が津波で壊れて出来たものや生活用品などがあった。

ここでは、2013 年 6 月 25 日の事例を記述する。この日は、井土浜地域の元宅地において作業を行った。この家は、津波によって大きな被害を受けて、住宅の基礎のみが残っている状態であった。ボランティアは筆者の他に団体で参加した 8 人と個人での参加が 4 人だった。個人で参加した人のうち、2 人は女子高生で、親の仕事の都合でインドの高校に通っていると話した。この日は夏休みの帰省を利用してボランティアに参加したと話していた。リーダーはボランティアの男性が担当した。

この日作業を行ったのは先日から作業を行っている場所で、リーダーとなった男性は継続して参加していた。

途中、依頼者であるこの家の住人が車でやって来て、ボランティアにりんごと缶コーヒーと缶ジュースを差し入れた。りんごは弁当箱の中に切ってあり、食べやすいように爪楊枝も入っていた。ほとんどのボランティアはりんごを食べていたが、断った人もいた。その住人は、次の休憩の時にも菓子と缶コーヒーを持ってきた。ボランティアの 1 人がみんなに配ったが､先ほど断った人はまた断ったようだった。玄関だったところにボランティアの 2 人が座って休憩していて、そのうちの 1 人が「こんなにもらって申し訳ない」と話していた。

昼食休憩の時には、ボランティアの車の中、あるいは作業現場で食事を取った。昼食を食べ終えた後は、車の中で横になって休む人もいれば、外をうろうろしている人もいた。しばらくすると、ボランティアの 1 人が「きゅうり食うか」と言って、20 本ほどのきゅうりの塩漬けが入ったビニール袋を持ってきた。そのボランティアは「〇〇さん（住人のこと）がくれた。さっきりんごと一緒に渡すつもりで忘れてたんだって」と言った。次の休憩の時には、住人はボランティア全員にかき氷を差し入れした。

(2) 農作物を買ってもらうために

営農を再開した農家の経済を少しでも援助するために、ReRoots は販路拡大のための支援も行っている。

「若林区復興応援ショップ　りるまぁと（以下「りるまぁと」)」は、2012 年 11 月 10 日に仙台朝市の一角に開店した。「りるまぁと」の目的は、「若林区の復興の様子と農家の努力を ReRoots スタッフが発信し、収益を地域支援活動に使」うことだった（ReRoots 2014c)。ReRoots の理念に共感した朝市の主催者から無料で出店スペースを借りたのである。しかし、2014 年からそのスペースに新たに出店が決まったため、「りるまぁと」は朝市での営業をやめた。2014 年度は、イベントや地域の祭などで不定期に出店を行った。

2014 年 8 月 30 日には、七郷地区に「若林区とれたて野菜お届けショップ　くるまぁと」が開店した。「くるまぁと」のホームページには、「『地域と地域をつなぐ架け橋となる』というコンセプトの元、地元の野菜の魅力を知ってもらい地産地消を促すこと、復興公営住宅など移転先でコミュニティづくりの媒介になることを目的

とし営業していきます」と書いてある（ReRoots 2014d）。販売に携わるスタッフは、「りるまぁと」は市街地の住民に向けて、若林区の農地の復興を知ってもらうために営業していて、「くるまぁと」は地域住民同士をつなげる目的があって営業していると話した。毎週土曜日の 14 時から 16 時までの間、若林区の七郷中学校の横の空き地で営業していた。ここは以前 ReRoots のボランティアハウスがあった場所だった。

以下、2014 年 11 月 22 日の事例について記述する。この日、筆者が 15 時頃に「くるまぁと」に行くと、スタッフが 3 人と買い物客が 1 人いた。筆者がスタッフの 1 人に、利用者は近所の人が多いのか聞いてみると、「こないだ復興公営住宅の 10 階に住んでいる方がわざわざ来てくれました」と答えた。ただ、県道を渡って来なければならないため、復興公営住宅に住む人の利用はまだそれ程多くないという。そのスタッフは「今後は復興公営住宅の方にも行きたいですね」と話していた。

買い物を始めると、スタッフは「僕、持ちますよ」と言って筆者の代わりにかごを持ってくれた。そのスタッフは、「〇〇さんは、今まで減農薬で野菜を育てていたんですけど、『「くるまぁと」に卸すんだったら、無農薬（栽培）でやってみっかな』と言って、無農薬を始めたんですよ」と話した。また、にんじんについて説明する時は、「こないだ ReRoots のメンバーで鍋したんですけど、すごい甘い」というように、自分の体験から野菜を宣伝した。

また、軽トラックの助手席のところに、大きな白菜が置いてあった。筆者がなぜ置いてあるのかスタッフに尋ねると、「G さんから取り置きしておいてって頼まれたんです」と答えた。G さんとは、田んぼプロジェクトの稲刈りと精米に参加していた人である。

(3) 農業の魅力と復興を知ってもらうために

2014 年には、「いくっちゃ若林―田畑の復興ツーリズム」と題して、農業体験のプログラムが企画された。これは、「おいしい野菜を食べ、自然に触れ、農家と語らいながら復旧支援の先にある農業とコミュニティを維持できる状態へ向けて農村復興を応援しようというプロジェクト」である（ReRoots 2014a）。ここでは、そのうち稲の生育を 1 年かけて観察する「田んぼプロジェクト」について記述する。

このプロジェクトは、ReRoots のホームページ上やリーフレットで告知を行い、メールを中心に参加者を募った。育苗・田植え・生育観察・収穫・精米の 5 つの企

画が組まれ、育苗と田植えを複数日かけて行った。

このプロジェクトの特徴は、復旧支援でボランティア活動をしていた農家に、農作業の指導を依頼していることである。2014 年 11 月に筆者が行ったインタビューの中で、農家の男性は ReRoots のスタッフから「田んぼプロジェクトという企画をしたいので協力してもらえないだろうか」という趣旨の依頼を受けたと話した。この農家は ReRoots のスタッフや参加する人に農作業についていくらかでも理解してもらいたいと考え、了承したという。

ここでは、2014 年 9 月 21 日に行われた収穫の事例について記述する。この日参加したのは 30 代ほどの男性、60 代ほどの男性、4 歳と 2 歳の子どもを連れた G さんという女性、小学生の子ども 2 人と近所の子ども 3 人を連れた女性だった。ReRoots のスタッフは男性が 2 名、女性が 2 名参加した。10 時を過ぎると、指導者役として呼ばれていた農家の R さんが「そろそろ始めよう」と言って、朝礼を始めた。R さんは「今日はどうも、わざわざ遠いところご苦労さんでした」と話し始めた。そして津波被害のことについて 2 年前は田園地帯も「砂漠のようだった」と話した。また、今年で作付けが 2 年目だということも話した。

朝礼が終わると、ボランティアハウスにある自転車で近くの田んぼに移動した。小さい子どもは自転車が漕げないため、母親と共に R さんのトラックに乗って移動した。田んぼに到着すると、まず R さんによる田植えの説明があった。R さんは、植えてある稲の根元を見せて、「最初 3 本くらいかな、植え付けをして、今 20 本くらいになってるね」、「分株 [2]するんだね」と説明した。稲を刈り取る時期については、「大体稲の先から 3 分の 1 くらいが枯れてから」と、稲の先を見せながら話した。「稲穂が出てから、大体 4、50 日くらい（で刈り取る）かな」とも言った。「大体一つの稲に 70～100 粒くらいついていて、そのうちの 70 パーセントが使える」と説明した。「一番怖いのは、みんなも聞いたことあるかもしんないけど、イモチ病」と話すと G さんが 2、3 回大きくうなずいた。R さんは「でも見たところそれもないようだね」と言った。そして R さんは稲を鎌で実際に刈って見せながら、「だいたい 8 束刈ったらまとめて結ぶ」と説明した。稲を結ぶためのひもが見当たらなかったため、稲を使って結んでいた。皆にはひもで結ぶように指示したが、「やりたい

[2] 稲が根元から分かれて増えること。

人は言ってくれれば教えますんで」と言った。

そして、スタッフの 1 人が「じゃあみんなやってみましょう」と言って作業を始めた。参加者は田んぼの端の方からほぼ一列になって並んだ。皆が稲刈りをする様子をスタッフが田んぼの外から撮影していた。

少しすると、筆者の近くにスタッフの 1 人が来て、「どうですか」と声をかけてきた。彼は、場所によって一つの穴から出ている稲の本数が違うと話した。確かに、手前の方には 10 本にも満たない稲や、奥の方だと 20 本以上あると思われる稲もあった。筆者が品種は何か尋ねると、彼は近くを通っていた R さんに「ここの田んぼの品種はなんですか」と聞いた。R さんは「ひとめぼれ」だと答えた。

それからしばらくすると、稲刈りに飽きたのか男の子が田んぼの中を走って行った。そして小さいアマガエルを見つけていろんな人に見せていた。

撮影担当のスタッフはビデオカメラを回しているだけだったが、途中から稲刈りに参加した。「5 秒で 8 束刈ってやるよ」と男の子に言った。しかし実際にその男の子が「1、2、3、･･･」とカウントすると「待って待って」と言って全く間に合っていなかった。筆者は 1 人で稲刈りをしていたが、途中から男の子が稲を束ねる作業に加わった。

1 時間ほど稲刈りをしたあと、ReRoots から軽トラがやって来て、参加者の 1 人が「ReRoots からトラック来たよ」と言った。R さんが、「じゃあ、そろそろ稲刈り終わりです」と声をかけた。そのあと、参加者とスタッフ全員でトラックの荷台に束ねた稲を載せていった。運んできたものを、参加者した子どもの 1 人が上に乗って R さんと一緒に整理した。あぜ道には、稲を運ぶ途中でたくさんの稲穂が落ちていた。R さんが稲穂を拾っていたため、筆者と G さんがそれを手伝った。R さんは、「昔は子どもが落穂拾いしたんだ」と話した。「小学校の帰りに持っていくと米にしてもらえた」、「昔は本当に食べるものがなかったから（落穂も拾って食べていた）」とも言った。G さんは歩きながら筆者と R さんに、「4 歳の子どもでも鎌が使えることが分かって良かった」と話した。

ハウスに戻ると、スタッフが 2 人で鍋を調理していた。全員が戻ってくると、ボランティアハウスの横の、以前自転車を置いていたパイプに稲を干す作業をした。トラックの荷台から稲の束を 2 つずつくらい運び、結んであるところの付け根から半分に分けてパイプにかけた。稲は間隔を開けないようにぴったりつけて並べた。

パイプに稲をかけ終わると、雀が米を食べてしまわないようにネットをかけた。赤い色のネットで、R さんによると、それを見ると雀が引っかかる危険を察知して近づかないらしい。それを聞いてスタッフの 1 人が、「昔はネットの代わりに何を使っていたんですか？」という質問をした。R さんは、「昔は空き缶をぶら下げて、雀が触ると音が鳴るようにしていた」と話した。夏休みの小学生の仕事だったという。

稲をかけ終わる頃には 12 時 30 分くらいになっていて、その間にスタッフが鍋を用意していた。ビニールハウスの中に、長い机を 2 つ合わせて、その周りに椅子を並べていた。鍋が 2 つあり、その中には芋煮が作ってあった。また、おにぎりが数十個用意されていて、スタッフの 1 人は「ひとめぼれとまなむすめを用意したので、食べ比べてみてください」と話した。全員が座ると、スタッフの 1 人が立ち上がって、芋煮は R さんのところで作ったサトイモと、長ネギを使っていること、黄色い人参は三本塚の市民農園で作ったものだということを説明した。そのあとに口ごもると、他のスタッフが、手を胸の前で合わせて、声を出さずに「いただきます」と口を動かした。それを見て彼女は「ではいただきましょう」と言った。

まなむすめとひとめぼれという品種で作られたおにぎりを皆それぞれ食べた。スタッフが R さんに「まなむすめは市場に出回っていないんですよね」と尋ねると、彼は「まなむすめはね、（他の米との）ブレンド用なの」と答えた。ただし宅配専用の生活協同組合にはまなむすめを出荷しているという。スタッフがボランティアハウスから、まなむすめの米袋を持ってきて参加者に見せた。スタッフの 1 人が、R さんに「味の違い分かりますか」と聞くと、R さんは「初めて食べ比べるな」と言っておにぎりを食べたが、「よく分からない」と笑った。R さんによると、まなむすめの方が栽培が簡単らしく安く売ることが可能になるという。G さんが「だから安いんですね」と、頷きながら言った。スタッフは参加者にも味の違いを尋ねていた、皆は「よく分からない」と答えていた。ただ男の子の 1 人が、「どっちもおいしい。でも 1 つだけ違いがある。まなむすめの方が甘い」と言った。スタッフは「よくわかってるね」と感心していた。

さらに、スタッフが 4 歳の男の子に「おにぎりおいしい？」と尋ねると、男の子は「おいしい」と言ってにっこりと笑った。2 歳の女の子は手をご飯粒だらけにしながら、それでも 3 つのおにぎりを食べた。母親の G さんは「そんなに食べるなんて」、と言って驚いた様子を見せた。R さんは少しすると「お客さんが来るから帰ら

なきゃならないんだ」と言って立ち上がった。そして、「じゃ、みなさんどうもね」と言って帰った。

そのあとご飯を食べ終わった子どもたちはめいめいに遊び始め、ビニールハウスの中が少し静かになった。スタッフの 1 人が筆者の隣に座って、「黄色いニンジンが入っているの気づきました？」と聞いてきた。筆者は気づいたと答え、どうして作ったのか聞くと、「ReRoots の遊びです」と答えた。彼女が「サトイモって収穫してからすぐの方がおいしいらしいですね。って、ネットにはそう書いてありました」と言った。

1 年かけた「田んぼプロジェクト」の評価について、代表の H さんは以下のように話した。

> （田んぼプロジェクトは）失敗しました。（中略）本当は農家と事前に話し合いをしながら、農家自身も人を呼び込もうとか、若林区のことについて伝えようとかっていうふうになっていくっていうのがイメージしていたものだったんですけど、（中略）農家のためにボランティアだったり企画をやっているのに、企画のために農家が手伝わなきゃいけないみたいな（状況になってしまった）。

さらに、農家からも、不満の声があがったという。H さんは「言っていただけるのはありがたい」と言いながら、

> （農家からの反応には）良くないのありましたよ、やっぱり。「付き合わされてるんじゃないか」、「最初の ReRoots と違う」とか、「ReRoots 変わっちまったんでねか」とかですね。

と話した。

ReRoots は、2014 年度から若林区の復興に向けて「5 か年計画」という政策を始めた。ここでは、農業・景観・コミュニティの再生と防災計画による農村の再生と、若林区の仕組みを行かした人の往来づくりを目的として様々なプロジェクトを行う。2014 年度には津波の被害で廃校となる小学校の花壇づくりを企画し、地域住民と協力してそれを行った。さらに、仮設住宅の主婦のコミュニティへ参加したり、地域

づくりの話し合いに同席するなどの活動を行っている。これらの活動にはまだ農家の参加は少ない、と H さんは話す。その理由について、H さんは「農家は自分の生活、自分の生産というふうに考えているため、地域のことはあまり考えない」からだと述べた。

一方で R さんは、2014 年度になって ReRoots は「農家の人たちに関心がなくなった」と話した。復旧支援活動が終了したことによって交流が減ってしまい、距離が離れたのだという。

農地の復旧が終了し、多くの農家が営農を再開した。ReRoots はそれだけでは満足せず、地域の抱えていた過疎化や高齢化についても解決策を提案し、実行しようとしている。その中で支援対象である農家との交流が減ってしまった。現在、両者の関係は岐路に立たされていると言えるだろう。

6. おわりに

ReRoots が行ってきた支援活動では、被災者である農家の立場を活動ごとに捉えなおしている。ガレキ撤去活動では、農家は自分の農地の復旧を依頼する「依頼者」だった。ボランティアとの関わりは少なく、主に差し入れを持ってくることだった。その中で、ReRoots は「ReRoots ファーム」で農作業を行い、積極的に農家の気持ちや農作業の辛さを汲み取ろうとした。

「くるまぁと」において、農家は農作物の「生産者」として捉えられる。買い物客と農家は直接関わることはないが、商品には「〇〇さんの野菜」というシールが貼ってあり、スタッフの口から農家の農作物への思いや、野菜の特徴を聞くことで間接的に農家と買い物客がつながるのである。さらに、復興公営住宅の近くで営業を行っているため、被災者同士をつなぐ役割も果たしていた。農家も「くるまぁと」で農作物を販売するために栽培方法を変えていて、ReRoots の活動が農家に影響を与えていることが分かる。

農業体験において、農家は農業の「指導者」として捉えられる。農家が農作業の仕方を教えたり、農作物の魅力について話したりすることで、参加者が感心する様子が見られた。さらに、ReRoots が畑で採れた野菜を参加者にふるまうことで、若林区の農業の魅力を発信していた。このように、ReRoots が様々な支援活動を企画

し、そこに農家を巻き込むことによって彼らを単なる「被災者」という枠にとどまらない存在にした。

前述したように、ReRoots は農家が主体となって復興に向かうことを目標にしている。復旧支援活動では「真摯な姿勢を見せる」ことによって、農家との信頼関係を築いた。若林区の景観や農家に価値を見出し、農作物の販売や農業体験を通して若林区の農地の魅力を発信している。これは、西川（2014）が述べる「外部からの刺激」にあたると言えよう。さらに「5 か年計画」の中では、集落同士の枠組みを超えて、農家同士が地域全体を見た復興のために行動してほしいと考えている。これらの点から、ReRoots は農家の「内発的復興」を外から促すための活動をしてきたと言える。

しかし、農家が「田んぼプロジェクト」について「やらされている感じがする」、「ReRoots は変わってしまった」と発言したように、これらの活動は外部と内部における「する―される」という構図を乗り越えられていない。また、農業に対しても、R さんが「もっと農業を真剣にやってほしい」と述べているように、農業に対する姿勢にも差が生じていることが分かる。

さらに、復興段階へ移行してから農家との交流が減ってしまったことが最も大きな問題であると言えよう。小國が「その時どきのやりとりを通じて相手との距離をはかり、関係を作ろうとすること」の重要性を説いていたように（小國 2011: 137）、支援者と被災者との間では、相互交流が必要なのである。

引用文献

冬木勝仁

2012　「宮城県における農業の復旧・復興の現状と課題」田代洋一・岡田知弘編著『復興の息吹―人間の復興・農林漁業の再生』pp.119-147、東京: 農山漁村文化協会。

河北新報

2003　「地下鉄東西線起点の荒井地区―市街化区域に編入―仙台市きょう諮問」『河北新報』2003 年 4 月 25 日、<http://neokd.kahoku.co.jp/article.14>、2014 年 12 月 25 日取得

2011a　「東日本大震災―仙台・若林、57%浸水―津波は内陸に最大 4 キロ」『河北新報』2011 年 3 月 29 日、<http://neokd.kahoku.co.jp/article.6>より、2014 年 11 月 21 日取得。

2011b　「東日本大震災―農業再建、厳しい前途―宮城・農地の 11%浸水―3～5 年、収穫できねぇ―農機具損壊、担い手も犠牲」『河北新報』2011 年 4 月 2 日、<http://neokd.kahoku.co.jp/article.18>より、2014 年 11 月 21 日取得。

中山敦雄

2007　『ボランティア社会の誕生―欺瞞を感じるからくり』三重: 三重大学出版会。

西川芳昭

2014　「内発的発展を支えるコミュニティ種子システム―エチオピアにみる NGO と政府の協働」大林稔・西川潤・阪本公美子編『新生アフリカの内発的発展―住民自立と支援』pp.78-101、東京: 昭和堂。

農林水産省

2013　「東日本大震災による農業経営体の被災・経営再開状況―農林業センサス結果の状況確認の概要」<http://www.maff.go.jp/j/tokei/census/afc/2010/pdf/n_zentai_130417.pdf>より 2013 年 12 月 4 日取得。

小國和子

2011　「カンボジア農村でかかわりを模索する」小國和子・亀井伸孝・飯島秀治編『支援のフィールドワーク―開発と福祉の現場から』pp. 121-138、京都: 世界思想社。

ReRoots

2013　「ReRoots の紹介」<http://reroots.nomaki.jp/info.html>より、2015 年 1 月 5 日取得。

2014a　「ReRoots 通信　vol.7」

2014b　「終了式」<http://reroots.blog.shinobi.jp/Entry/1821/>より、2014 年 12 月 23 日取得。

2014c　「若林復興応援ショップ　りるまぁと」

<http://rerumart.blog.shinobi.jp/>より、2015 年 3 月 1 日取得。

2014d 「若林区とれたて野菜お届けショップ　くるまぁと」
<http://kurumart.blog.shinobi.jp/>より、2015 年 3 月 1 日取得。

坂田悠江

2014 「なぜ災害ボランティアを続けるのか―宮城県の離島における一事例研究」東北大学文学部卒業論文。

佐藤昭典

2007 『国宝大崎八幡宮仙台・江戸学叢書 2―利水・水運の都仙台』宮城: 凸版印刷株式会社東北事業部。

仙台市史編さん委員会

1994 『仙台市史特別編 1―自然』宮城: 宮城県教科書供給所。

2013 『仙台市史特別編 9―地域誌』宮城: 宮城県教科書供給所。

七郷の今昔を記録する会

1993 『ふるさと七郷―もうひとつの仙台』宮城: タス・デザイン室。

観光における地域性とホスピタリティ
―奥州・仙台おもてなし集団伊達武将隊を事例として

寺田 ゆかり

1. はじめに

近年、「歴女」という言葉が一般化し、大河ドラマに誘発された観光産業も盛んである（増淵 2010: 65-67)。その影響もあってか、日本各地には多くのおもてなし武将隊が存在し、人気を集めている。伊達武将隊もそのうちの一つだ。

では、彼らが観光 PR 部隊として精力的に活動することで、仙台の観光分野にどのような影響を与えているのだろうか。そしてそれは彼らのどのような性格によるものなのだろうか。本稿では、これを明らかにするために、伊達武将隊の「仙台性」と「ローカル・ホスピタリティ」に注目する。加えて、伊達武将隊とファン、地域住民との関係性を整理することにより、彼らが仙台の観光発展へ及ぼす効果についての議論を深めていく。

2. 仙台の観光施策

(1) 仙台の観光を取り巻く近年の状況

2013 年 4 月 1 日から 6 月 30 日まで、仙台・宮城デスティネーションキャンペーン[1]が行われた。その目的は、既存の観光資源にさらなる魅力を付加するとともに、新たな観光資源を開発し、観光客の受入態勢を一層整備して、観光客の大量誘致と仙台観光の定着化（リピーター化）を実現することである（仙台市観光交流課 2013)。

キャンペーンの背景には、東日本大震災による観光客数の落ち込み、人口減少による国内観光市場の縮小、都市間競争の激化など、仙台の観光を取り巻く近年の状況がある（仙台市観光交流課 2013)。特に、2014 年度に控えた北陸新幹線の金沢駅

[1] JR 東日本と宮城県、仙台市などの自治体、観光事業者等が協働で実施する大型観光キャンペーン。

開業、2015 年度に控えた北海道新幹線の新函館駅開業によって、都市間競争は一層激しくなることが予想されている。そんな中で、さらに観光分野の持続的発展に向けて環境の整備に努めていくことが、仙台市の観光事業の中核を成す部分である（仙台市観光交流課 2013）。

(2) 仙台市の取り組み

仙台市は「安心して快適に仙台を楽しめる環境の整備」（仙台市観光交流課 2013: 12）を施策の一つとしている。例えば、仙台観光コンベンション協会が運営する仙台市総合観光案内所や HP「せんだい旅日和」、宿泊特別プランをはじめとする秋保・作並地区復興などがこれに当たる（仙台市観光交流課 2013: 12）。他にも、17 団体が所属する観光ボランティアネットワーク、観光シティバス事業（るーぷる仙台）がある。そして、奥州・仙台おもてなし集団伊達武将隊もこの施策に含まれる（仙台市観光交流課 2013: 12）。仙台城址やツアーにおいてガイドの役割を果たしたり、イベントでの観光 PR では地域の魅力や見所を発信したりする彼らの「おもてなし」活動が、より快適な観光客の滞在に寄与しているということであろう。また、伊達武将隊のおもてなしの他に、地域住民参加型のおもてなしも試みている。仙台・宮城デスティネーションキャンペーン中、「10 万人のおもてなし大作戦」では、観光関係者、民間企業、各種団体が「おもてなし缶バッジ」を着用し、県内の観光地などでおもてなしの取り組みをしていた（仙台市観光交流課 2013: 25）。例えば、「仙台・街でもてなし隊」は、仙台市内の商店街、企業、団体の人々で構成され、あいさつ・道案内のほか観光バスに手を振るなどの活動を推進し、観光客との積極的な交流を図ることで、仙台・宮城のイメージアップを図った（仙台市 2013）。他にも多くの「おもてなし隊」が結成され、まさに地域住民参加型のおもてなしが行われたのである。

また、仙台市は、新たな観光資源の発掘にも重点を置いている。内容としては、慶長遣欧使節 400 年を迎えたことを受けた「伊達色」づくり、仙台ならではの「食・グルメ」などを挙げている。2013 年 4 月から 6 月にかけては、伊達なバス旅「支倉常長　終焉の地を探る」、「支倉常長を巡るバスツアー」を開催し、食・グルメに関しては、仙台で味わえる美味しいものを「伊達美味」として PR している（仙台市観光交流課 2013: 26-28）。

夜の観光資源もまた、仙台市が注目している新しい観光資源である。仙台には夜

間に楽しめる観光スポットが少ないため、その時間帯も観光客を集めることができるような試みがされているのだ。「伊達武将隊ナイトイベント」、「杜の都ナイトツアー」などがそれに当たる（仙台市観光交流課 2013: 29)。伊達武将隊ナイトイベントはもちろん、杜の都ナイトツアーにおいても、伊達武将隊の演武が含まれている（仙台市観光交流課 2013: 29)。

さらに仙台市では、東北地方最大の都市という特徴を活かし、街歩き観光の充実、共通観覧券と温泉地との連携というようなミュージアム観光の推進、大規模イベントとの連携などに取り組んでいる（仙台市観光交流課 2013: 30-32)。ツアーには伊達武将隊がガイドを務めるものも多くある（仙台市観光交流課 2013: 30-32)。

東日本大震災からの復旧、復興を目指す手段として観光は大きな役割を担っている。地域住民を巻き込んだ都市型観光の促進や、観光客に「また訪れてみたい」と思わせ、リピーターを確保するためのおもてなしを大切にする取り組みが、仙台・宮城の観光の特徴と言える。そして、仙台市の観光施策の中心的要素に伊達武将隊の活動が関わっていることから、伊達武将隊は仙台の観光において重要な役割を担っているコンテンツの一つであると言えるだろう。

3.「仙台性」と「ローカル・ホスピタリティ」

(1) 仙台性

増淵によると、一定の範囲で価値観の異なる人々が「その場所の様々な特徴、現状」すなわち「場所の現実」を共有することによって、その場所が「地域」と定義づけられる（増淵 2010: 148)。ここでの「場所の現実」とは、仙台で言えば青葉山や広瀬川のような、その場所を特徴づける自然環境のことである。しかし、それに加えて増淵は、共有される「場所の現実」には、名所と呼ばれる建物、アニメキャラクター、現在ブームになっているご当地キャラクターまでもが含まれ、それらが観光の重要な要素となっていると主張している（増淵 2010: 148)。筆者は、増淵の概念から、共有されている「仙台の場所（モノ）の現実」を「仙台性」と定義する。伊達武将隊は「仙台の場所（モノ）の現実」に含まれると考え、彼らが提示する「仙台性」について論じていく。

(2) ホスピタリティと「おもてなし」

「もてなす」という言葉は、一般的に「歓待」という意味で用いられる。加えて、星野によると、もてなしは、「人」、「自然」、「空間」、「装置」の 4 つの次元に分けて考えられるという。なかでも最も狭義のもてなしが、心のこもった応対によってもたらされる感動や心の交流といった、「人」によって表現されるものであり、このようなもてなしがホスピタリティである（星野 1991: 56-57）。さらに、ホスピタリティについて、本間は、「接客する側、サービスする側が心配りや心遣いといった、相手に対して示す好意的態度であり、精神を通して形成される対人関係や係わりあいである」と述べている（本間 1990: 16）。また、ホスピタリティを示す行為については、「自分の縄張りに他者を招き入れて、好意的かつ友好的な関係を示す」行為であるとしている（本間 1990: 16）。このようにホスピタリティは一方的なものではなく、観光客との相互関係の上に成り立つものであり、加えて、もてなす側には、観光客と共に楽しむという共創関係を築くことも求められている（山上 2012: 128）。

以上の先行研究から、本稿ではホスピタリティを「もてなす側と観光客との友好的な相互関係のなかで表現される歓待の心」と定義づける。そして、伊達武将隊の「おもてなし」には、一般的な「歓待」の意味に加えて、以上のようなホスピタリティの性質が含まれるとして括弧書きで表現する。

(3) ローカル・ホスピタリティ

客人をもてなす場面の中で特に、観光やまちづくりにおいて「ローカル・ホスピタリティ（local hospitality）」という用語が用いられる場合がある（桐木 2004: 105）。これは、地域固有のおもてなしを意味する（山上 2012: 126）。前述したように、ホスピタリティは「人（ヒト）」によって表現されるもてなしであるのに対し、ローカル・ホスピタリティには「ヒト」だけではなく、地域に関する「モノ」や「コト」によるもてなしも含まれることになる。例えばこれに郷土料理をあてはめてみると、ハード（モノ）では「その地域でとれた食材」、ソフト（コト）では「その地域に伝わる調理方法」、ヒューマン（ヒト）では「その地域の料理人が料理する」などのおもてなしが考えられる（山上 2012: 126）。また、地域の固有性を表現する文字・言語・方言・唄（民謡）・ブランド・立居振舞いなどはソフト（コト）に含まれる（山上 2012: 126）。具体的にはハワイの「アロハ」、沖縄の「メンソーレ」、京都の「おこしやす」などの言葉を用いて地元の人々が観光客に応対すると、観光客はローカ

ル・ホスピタリティを感じとることなどである。

本研究でローカル・ホスピタリティを取り上げるにあたり、筆者は、伊達武将隊の活動だけではなく、仙台性を帯びている彼らの存在自体にも注目している。彼らの仙台性と、そこから表現されるローカル・ホスピタリティが、観光客に対してどの場面でどのように感じられているのかを詳しく検討したい。

4. 伊達武将隊

(1) 結成の背景と概要

「奥州・仙台おもてなし集団伊達武将隊」は、仙台市と宮城県を PR するために、名古屋のおもてなし武将隊[2]を参考に仙台市観光交流課によって企画され、2010 年 7 月 1 日、8 名のメンバーで結成された。厚生労働省の緊急雇用創出事業の一環である（仙台市観光交流課 2013)。その後は、年度ごとにメンバーの交代や追加が行われている。筆者がフィールドワークを始めた 2013 年度は、伊達政宗、伊達成実、片倉小十郎、茂庭綱元、片倉喜多、支倉常長、隠密・空、足軽組頭・杜野与六、足軽・山太、足軽・草介、くの一・秦の 11 名構成であったが、2014 年度は、伊達政宗「御屋形様」、伊達政宗「貞山公」、伊達成実、片倉小十郎景綱、支倉常長、真田幸村、松尾芭蕉、くの一・畑、隠密・凪、隠密・樹の 10 名構成となった。筆者のフィールドワークは 2013 年度から 2014 年度に渡っているため、本稿では 2013 年度と 2014 年度のメンバー構成の事例が混在している。

メンバーの交代について街ナビプレス社[3]の C さんによると、これまで活用してきた雇用創出の基金（緊急雇用創出事業、ふるさと雇用再生特別基金事業など）は、雇用に期限や条件があるというのが大前提で、その上で本人の適正はもちろん、各個人が経験してきた経歴も加味してキャスティングしているようである。特に 2014 年度のメンバー編成は、「インバウンド[4]向け」に一部キャスティングを変えている

[2] 武将都市名古屋を PR するために 2009 年に結成された名古屋の観光 PR 部隊。全国の武将隊の先駆けと言われ、名古屋おもてなし武将隊の成功により、全国各地で同武将隊を参考にした PR 部隊が展開されることになった。

[3] 仙台市でフリーペーパーを発行する株式会社。伊達武将隊の実際の事業を担当している。

[4] 訪日外国人観光客。

ことと、自治体の考えを反映させていることが特徴である。ここでの自治体の一番の要望は「わかりやすさ」である。今まで武将隊は伊達の家臣団で形成されていたが、全国的にメジャーな伊達政宗、片倉小十郎、最近では伊達成実、支倉常長以外のキャストを見直して知名度の高い武将を入れてキャスティングしてほしいという希望があったのだ。つまり、「説明しなくてもわかる人」がほしいということである。仙台真田氏の関係で、真田幸村公は早めに決定したが、他キャストで難航し、最終的にインバウンドを想定して足軽を廃して忍者を増やし、政宗を二人体制にしたという。この二人体制は、今年度の大きな特徴と言えるだろう。

次に、伊達武将隊の活動についてである。主な活動は、仙台城址でのおもてなしや演武の披露、バスツアーやまち歩きツアーの開催、仙台・宮城各地、県外や海外で行われるイベントへの出演等である。特に観光 PR に重点を置いたツアーでの活動は、伊達武将隊と仙台市、旅行会社、バス会社が連携して実現しているものであり、地域全体で伊達武将隊の観光 PR を推進していることが分かる。

(2) 仙台城址での「おもてなし」

伊達武将隊は、仙台城址において観光客に対する観光案内[5]や記念撮影などをほぼ毎日行っている。このように、伊達武将隊が人前に出て「おもてなし」することを「出陣」と呼び、通常は彼らのうちの 2、3 人が出陣する。青葉城下銘店館の入口付近に「詰め所」と呼ばれる待機所があり、伊達武将隊はそこを拠点として、主に銘店館の内外で観光客に対応する。仙台城址には毎日多くの観光客が訪れている。観光客は、10 時 30 分から 16 時の時間帯に仙台城址の銘店館付近へ行くと、伊達武将隊の「おもてなし」を受けることができることになっている（仙台市 2013e)。

ここで、一つの事例として、2013 年 11 月 23 日の「おもてなし」について記述しよう。この日の 13 時からは青葉山公園の一角で伊達武将隊の演武が予定されていた。祝日ということで観光客の数は非常に多く、仙台城址は大いに賑わっていた。

昼の 12 時過ぎ、銘店館の前に 25 人ほどの人だかりがあった。店の中には支倉常長と、奥に足軽・山太がいて、店の外には、茂庭綱元、隠密・空、くの一・秦がいた。秦は家族連れと写真を撮っていた。掛け声は、武将隊が写真を撮るときにお決まりの「ずんだもち」であった。「ずんだもち」は仙台の名産品であるし、「ち」の

[5] おすすめの店や食べ物の紹介、目的地への交通手段など。

時にシャッターを押すと、口が横に開き、笑顔の写真が撮れるため、伊達武将隊は写真を撮るときにはこの言葉をかける。しばらくして、筆者からは遠い場所に移動した秦の声が聞こえた。「政宗様とはもう少しで、演武で会えますよ」と言っているようだった。観光客から「政宗には会えないのか」という質問があったものと思われる。演武の宣伝をしつつ、4 人の武将隊メンバーは 12 時 30 分頃に店の前からいなくなった。武将隊が去ってからは、驚くほどに人がはけ、店の前からは誰もいなくなってしまった。

13 時になると、青葉山公園の展望広場で「おもてなし」が始まった。武将隊が並び、「初めて来た人？」という政宗の問いに対して、たくさんの人が手を挙げた。ある人が「登米市から来た！」と答えると、政宗が登米市を県外の人に向けて次のように紹介するのであった。「登米市は仙台から北にある場所で、鍋がうまいんじゃ。ぜひ行ってみてくれ」。続いて、政宗が仲間に対する感謝の気持ちを語った。「1 人では（仙台の地を）治められなかった。仲間がいて、庶民がいたからこそできたことなのじゃ」という政宗の言葉を、観客はみんな真剣に聞いていた。「庶民、地元のことも大切。仙台のことを知ってもらって、新しいことを発見して、好きになってほしいのじゃ」と話した。その後、武将隊は 2 つの演武を披露した。そして、「我々のおもてなしは、演武、歴史の話、観光案内じゃ」と再び政宗が話し始めた。続けて「ところで観光で来た者はおるか？」と問いかけると、たくさんの人が手を挙げた。これに対して「では観光情報を紹介したい」と言って、牡蠣鍋や、名産の野菜を紹介した。光のページェント[6]の説明もし、12 月の仙台も楽しんでほしいとまとめた。最後に、「わしらの集合写真を撮ってもよいぞ。ささやかな仙台土産にしてほしい。後で個別にも撮るぞ」と言い、武将隊は並んでポーズをとった。写真撮影の時間が終わると、成実が「明日は、午前中は楽天優勝パレード[7]、午後は城で演武じゃ。優勝パレードではマー君[8]に会えるぞ、おいで」と、武将隊の翌日のスケジュー

[6] 仙台市都心部の定禅寺通りと青葉通りのケヤキ並木に 60 万個もの LED を取り付けて点灯するイルミネーションイベント。1986 年から始まり、現在では勾当台公園や西公園にもイルミネーションが広がり、様々な付随イベントも行われるようになった。期間中は 280 万人以上の人出がある仙台の冬の風物詩として全国的な知名度を得るに至っている。
[7] この翌日は「東北楽天ゴールデンイーグルス」の優勝パレードが行われ、伊達武将隊も出陣した。
[8] 東北楽天ゴールデンイーグルス（当時）の田中将大投手の愛称。

ルを発表した。政宗が「(マー君というのは) わしのことか?」と言うと、他の武将隊メンバーや観光客から笑いが起こっていた。

その後、個別に記念撮影の時間が設けられた。順番待ちをする列には少なくとも70人ほどの人が並んでいた（写真4-1)。男女3人の若者グループ（女性1人、男性2人）は、撮ってもらった写真を見て「めっちゃいい！」とはしゃぎ、「何もないと思ったけど来て良かった。これは仙台観光のメインイベントだな」と言いながら立ち去った。

写真4-1：個別に写真撮影をするために列を作る人々

以上が2013年11月23日の仙台城址での「おもてなし」の様子である。これを受けて、仙台性とローカル・ホスピタリティを伊達武将隊の「おもてなし」と関連させて考えていく。まず注目するのは、「おもてなし」での、伊達政宗に会うことを期待する観光客の発言である。ここから読み取れるのは、観光客には「仙台といえば伊達政宗」という認識があることだ。さらに、伊達武将隊と記念撮影をした観光客の「何もないと思ったけど来て良かった。これは仙台観光のメインイベントだな」という発言から、彼らが伊達武将隊に会うことで、仙台を観光したという満足感を

得ていることが分かる。この事例から明らかなように、伊達武将隊は仙台性を備えていて、それは観光客の欲求に合致している。また、自分たちの写真を「仙台土産にしてほしい」という政宗の発言からは、伊達武将隊自身も、自らの仙台性を認めていることが分かる。

また、2014 年 8 月 6 日（水）の「おもてなし」では、伊達成実が筆者を気遣って、自ら記念撮影の段取りを進めてくれ、会話のなかで、バスの時間まで教えてくれたことがあった。これは、前述したようなホスピタリティがあふれる「おもてなし」である。仙台に根差し、仙台性を備えた伊達武将隊にこのような「おもてなし」をされることによって、人々はローカル・ホスピタリティを感じるのではないか。つまり、観光客は、仙台性を帯びた伊達武将隊と写真を撮ったり話したりしながら交流し、そのなかでメンバーの気遣いや親しみやすさに触れることで、彼らからローカル・ホスピタリティを感じ取っているのである。

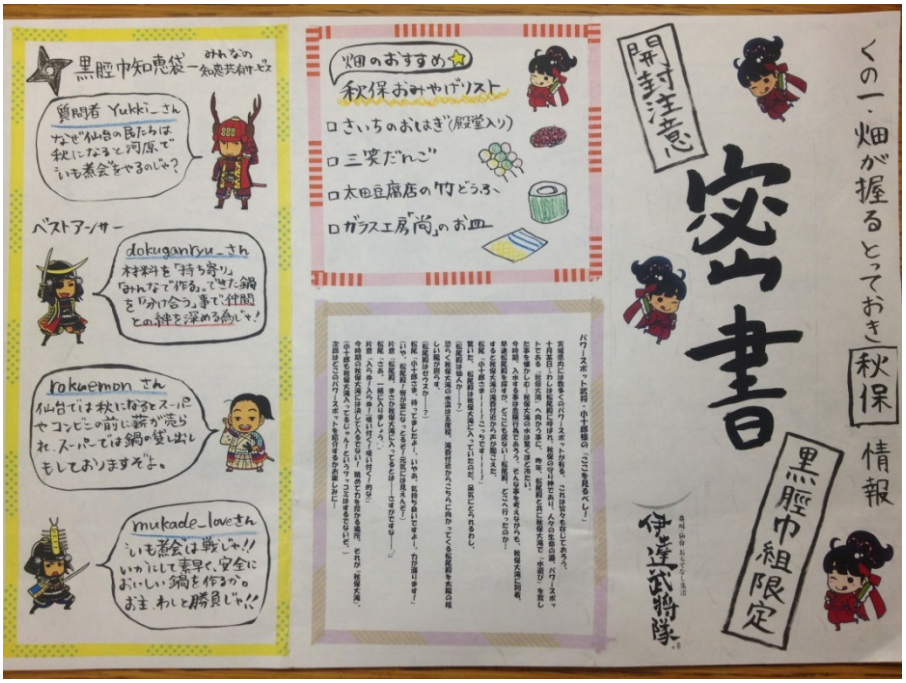
(3) 伊達武将隊バスツアー

伊達武将隊バスツアーとは、仙台や伊達家の歴史を楽しむことが出来るバスツアーであり、伊達武将隊のメンバーが宮交観光サービス株式会社 [9]と一緒に企画したものだ。当日、武将隊の誰が案内するのか、また彼らがいつどこにやってくるのかなどは、実際にツアーに参加するまでは分からない。開催は大体 1 ヶ月に 1 回で、参加費は 6,000 円から 7,000 円、定員は 40 人前後である。すぐに予約で埋ってしまうほど人気がある。街ナビプレス社 C さんによると、バスツアーのコースは、基本的には「伊達な広域観光圏」[10]を見据えた動きになるように会社側が誘導するものの、ツアーの下見を含めて企画の主体は伊達武将隊メンバーであるという。参加者の声をアンケートとして聞いているため、それを企画に盛り込むこともあるが、企画する側の心構えとしては、仙台・宮城を中心とした東北の新しい魅力を紹介し

9 昭和 58 年（1983）4 月に宮城交通観光バス株式会社が設立されたのち、平成 18 年（2006）年 3 月に設立された。日帰りバスツアーや歩け歩け大会（1 時間 30 分～2 時間のツアーコースを歩いて回る企画）、国内宿泊旅行などを取り扱っている。伊達武将隊バスツアーは毎回この会社が窓口となっている。

10 仙台市を基点として、松島町・利府町、鳴子温泉郷と大崎市・登米市、気仙沼市・南三陸町、平泉町・一関市・奥州市の 6 市 4 町からなる地域が、県境を越えて連携し観光圏を形成するもの。今後は競争と強調のバランスを重視し、互いの地域の理解を深め、強みを活かしあい、観光圏全体としての魅力向上、国際競争力強化、国内外からの観光旅客の来訪及び滞在促進を目指すとともに、東北全体の観光振興に資することを目的とする。

ていきたいと考えているそうだ。



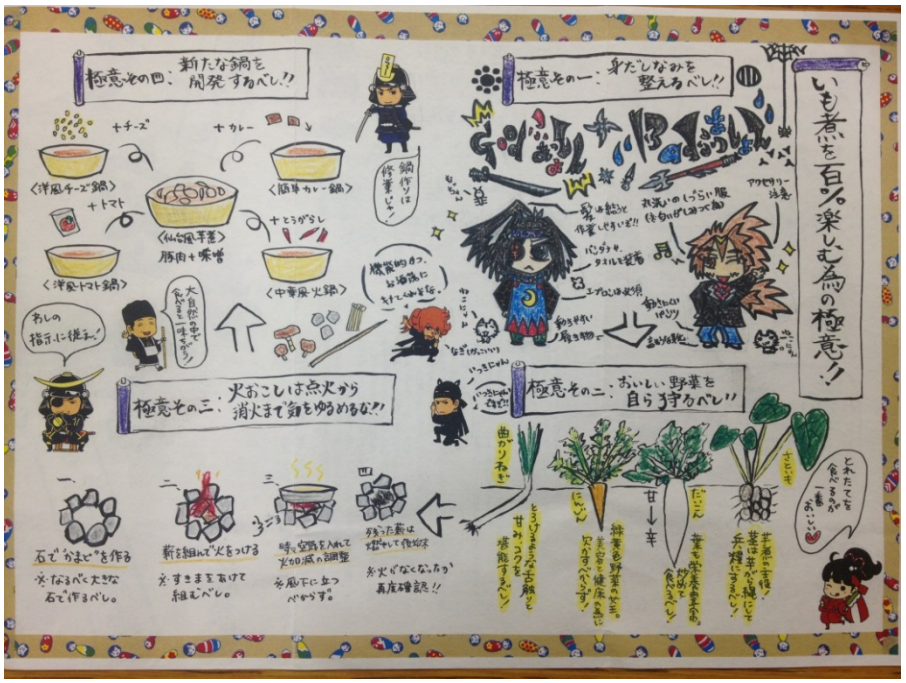


写真 4-2：メンバー手作りのツアーのしおり（密書）

（2014 年 10 月ツアーより）

筆者は、2013 年 12 月 14 日（土）に開催された「師走の仙台朝市と光のページェント編」、2014 年 1 月 18 日（土）の「新年開運！黄金山神社と伊豆沼の夕焼け編」、10 月 25 日（土）の「秋保で芋煮」、11 月 8 日（土）の「薬来山の手打ち蕎麦と鳴子峡紅葉めぐり」の計 4 回に参加してフィールドワークを行った。月ごとに内容は異なるが、ツアーの大まかな流れは以下の通りである。

参加者は仙台駅に集合し、武将隊メンバーからバスの座席を案内される。メンバーは参加者に「お久しぶりです」、「〇〇さんの席はこちらですよ」と声をかけるなど、複数回参加している人のことを覚えている。席に着くと、メンバーから「密書」というしおりが配布される（写真 4-2）。これはメンバーの手作りである。バス内では、目的地に着くまでの間、メンバーがツアー内容に関する話や最近の「おもてなし」でのエピソードを話す（写真 4-3）。参加者はカメラを構えて彼らを撮影し、彼らの話に対して大きな声で笑ったり、質問に答えたりしながら交流を楽しむ。

写真 4-3：バス内で海鮮丼について説明する空（左）と山太（中央）と成実（右）（2013 年 12 月ツアーより）

目的地に着くと、その土地の食べ物や歴史についてメンバーの説明を聞く。ツア

一内容によっては、メンバーと一緒に野菜を収穫したり料理をしたりもする（写真4-4、4-5)。芋煮作りや蕎麦打ち体験などの企画が用意されており、観光客であるツアー参加者は、伊達武将隊メンバーと共創活動を行う機会がある。芋煮のツアーは武将隊との共同作業が多かったため、作業を通して彼らと話すチャンスが多く、さりげない気遣いを感じた。たとえば貞山公は芋煮を食べるときによい場所を見つけられなかった筆者に気づき、わざわざ場所を作ってくれた。また樹は、1 人で手持ち無沙汰にしていた筆者に「楽しいですか」と声をかけて、記念撮影をセッティングしてくれた。

写真 4-4：お勧めの食べ物を紹介する与六
（2013 年 12 月ツアーより）

写真 4-5：芋煮のための火起こしをする樹

（2014 年 10 月ツアーより）

サプライズゲストとして、ご当地キャラクターが登場することもある（写真 4-6）。仙台・宮城観光 PR 担当課長であるむすび丸は、メンバーとも仲良しである。参加者はこのようなキャラクターとの記念撮影も楽しみにしていて、実際に一緒に写真を撮る人は多い。

時には、ツアー中にちょっとしたトラブルが起こる場合もある。2013 年 12 月のツアーでは、迎えに来るはずのバスが渋滞に巻き込まれ、雪のなか長時間バスを外で待たなければならなかった。非常に寒く、加えて傘を持っていない参加者も多かった。武将隊メンバーは参加者を傘に入れ、歌ったり、メンバーにまつわる面白い話をしたりしてバスが来るまで間を繋ぐ工夫をしていた。このように、臨機応変に参加者を飽きさせず、楽しませる工夫が見られるのである。

写真 4-6：むすび丸とやりとりをする小十郎（左）と御屋形様（右）
（2014 年 11 月ツアーより）

ツアーが終了して仙台駅に戻ると、伊達武将隊から参加者へのプレゼントがある。メンバー直筆のメッセージカードや写真入りのカレンダーである（写真 4-7）。また、「花押」と呼ばれる、メンバーのサインをもらうことができるツアーもあった（写真 4-8、4-9）。

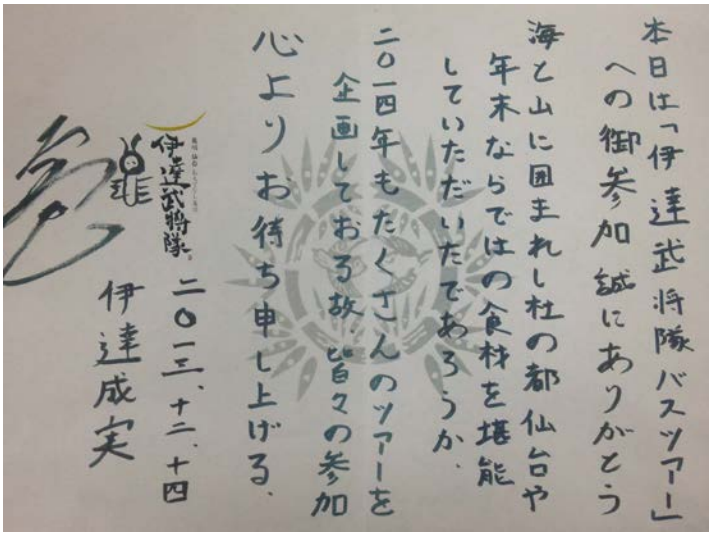


写真 4-7：成実から参加者への手紙（2013 年 12 月ツアーより）

写真 4-8：参加者のシートに花押を書くメンバー（2014 年 10 月ツアーより）

写真 4-9：筆者がシートに書いてもらったメンバーの花押
（2014 年 11 月ツアーより）

最後にメンバーからの挨拶があり、解散となる。多くの参加者はすぐにはその場を去らずに、メンバーがバスで帰るのを見送っている（写真 4-10）。

写真 4-10：手を振る武将隊と見送る参加者（2013 年 12 月ツアーより）

以上がツアーの概要である。ツアー参加者について、街ナビプレス社 C さんによると、主に宮城県と関東圏から来る人が多いものの、東海地域や九州からの参加もあるという。95 パーセントが女性であり、10 回以上繰り返して参加する人も多い。

なぜこれほどリピーターが多いのだろうか。伊達武将隊が、人々に「また参加したい」と思わせる理由として、次の 2 点を挙げることができる。まず、伊達武将隊メンバーの親しみやすさである。参加者の顔や名前を覚えていたり、一対一でも気軽に会話したりと、参加者にとって非常に嬉しく感じられる場面が少なからずある。また、バスを待っている時間には機転を利かせて歌を歌うなど、参加者を楽しませたいという気持ちが武将隊のメンバーから伝わってきて、飽きることがなかった。メンバー同士が冗談を言いながら盛り上がるなど、ツアー中には武将隊の仲の良さを垣間見る場面もしばしばあった。メンバーが協力して場を盛り上げる工夫がなされていると感じられた。これらの要因から、彼らの固定的なファンになり、リピーターになっていく人々がいるものと思われる。ただ、参加者たちはメンバーとの交流だけを楽しみにしているのではなく、密書で紹介されていた土産を真剣に見て多くの人が買っており、その地域の観光を楽しんでいる。よって、筆者は、バスツアーに参加するファンは、ファンであると同時に観光客でもあると考えている。伊達武将隊との交流は、そもそも参加者がその地域に足を運ぶきっかけになっているし、

参加者がさらに楽しむために必要な要素となっているのである。

そして次の点は、伊達武将隊の知識の多さである。彼らは参加者に聞かれたことにすぐに答えられるほどの知識を持っている。また、土産品について解説したり、移動のバスの中ではその土地の名産品、食材、店について紹介したりと、ツアーに参加することでいくつも新しい発見がある。参加者たちはこうした経験を通して、武将隊との交流を楽しみながら仙台や周辺地域について知ることが出来るこのバスツアーに、何度も参加したくなるのだろう。

ここで、バスツアーでの伊達武将隊と参加者を、ローカル・ホスピタリティと結びつけて考えたい。バスツアーの大きな特徴は、伊達武将隊の細やかな気遣いや親しみやすい振る舞いによって、メンバーと参加者がお互いに深く交流していることである。そして、参加者が少しでも嫌な気分にならないように、メンバーが周囲に気を配っている。こういった心掛けによって、参加者それぞれが伊達武将隊との個別的な思い出も作ることができ、一段と伊達武将隊を好きになって帰宅するのだろう。よって、参加者は伊達武将隊のローカル・ホスピタリティを大いに感じることができていると言えるだろう。

筆者自身については、武将隊との密接な関わりがあるバスツアーに重ねて参加していくことによって、メンバーに「前にも来てもらったことありますよね」と話しかけてもらうなど、実際に顔を覚えてもらう喜びを体験した。参加者との関係について言えば、参加者に、「前回振りですね」と話しかけられたり、好きなメンバーについて聞かれたりすることもあった。武将隊という共通の趣味があること、すでにツアーに参加しているという事実があることで仲間意識が生まれているようだ。

このように、伊達武将隊バスツアーは、メンバーと交流して親しくなることができる場であり、参加者であるファン同士のつながりを強くする場であり、そして、参加者が伊達武将隊のローカル・ホスピタリティを感じながら観光を楽しむ場にもなっているのである。

5. 伊達武将隊のファン

(1) 伊達武将隊のファンになる人々

伊達武将隊について考える上で無視できないのがファンの存在である。まず、伊

達武将隊のファンとして活動しているのはどのような人々なのだろうか。筆者がフィールドワークから知りえたところでは、ファンには圧倒的に女性が多い。年齢層は幅広く、20 代から 60 代くらいまで、さまざまな人がいる。筆者が 1 人でツアーに参加するときには、自分と同年代の参加者にはあまり会うことがなかった。しかし、ツアー参加者が大人だけかというと、必ずしもそうではない。小学生くらいの子をもつ親子連れも何組か参加しており、その親同士・子ども同士が親しい関係を築いている。

続いて、ファンには宮城県在住の人ばかりではなく、宮城県外に住んでいる人もいるが、県外のファンは金銭がかかるのが問題である。ホテル代や交通費などファンの間で「遠征費」と呼ばれるものだ。これに対して、県内組はほぼ費用がかからない。しかし、宮城県に住んでいても、伊達武将隊の遠征の応援をしに、熊本や名古屋まで行く人もいるという。また、県内に住んでいても他の武将隊のことが好きであれば、その隊の応援のために、お金をかけて県外まで行く人もいる。伊達武将隊は早くて 2 週間[11]、遅ければ 3 日前にスケジュールが出る。名古屋は 1 ヶ月前に 1 ヶ月分が出るようになっている。伊達武将隊のスケジュールは発表が遅いため、県外のファンは仙台に来るために予定が組みづらいことが予想される。交通や宿泊を考えなければならないため、県外のファンにとっては名古屋武将隊のようなスケジュール発表が好ましい。伊達武将隊の場合は県内、特に市内であれば日程調整が可能なので、イベントやツアーへの参加率が高いと言えるだろう。

今回インタビューに協力してくれた女性 A さんは仙台市にある町役場に勤めており、結成当初から伊達武将隊を応援しているという。きっかけは大河ドラマ『天地人』[12]を見たことである。そこで、まず名古屋城に行ってみると名古屋おもてなし武将隊がおり、そこで彼女は「前田利家が目の前にいる」ということに衝撃を受けた。その後、新聞で仙台にも武将隊ができるという記事を読み、演武の公開練習で伊達武将隊と出会った。

また、女性 B さんは元々、県の文化財保護の関係の仕事をしていた経験があり、

[11] 1 ヶ月前のこともあるが、そのときはほぼ未定である。
[12] 2009 年 1 月から 11 月まで放送された NHK の大河ドラマ第 48 作。主な出演者は妻夫木聡、北村一輝、常盤貴子、阿部寛、松方弘樹ほかである。わずか 5 歳で上杉景勝の家臣となり、側近として主君に仕えた直江兼続の生涯を描いたもの。

歴史が好きな、いわゆる歴女であった。A さんと B さんは、武将隊の PR だけではなく、武将隊とともに一歩引いて宮城を PR していきたいと思っている。

男性 G さんは筆者よりも 1 つ年上である。フリーターで、モデルの仕事もしているとのことである。茨城から 1 人でバスツアーに参加していた。2014 年のゴールデンウィークに初めて仙台城址を訪れ、伊達武将隊の演武を見て「かっこいい」と思い、そこから「はまって」しまったと話していた。仙台の街も好きになり、2014 年は 1 年で 4 回来ているという。

以上のように、伊達武将隊のファンになったきっかけは人それぞれであるが、整理すると大きく 2 つに分類できそうである。まず、「武将隊が好き」というところから入るファンである。好きな武将が言うなら行ってみよう、食べてみようという気持ちから、たとえば、武将隊メンバーが買ったものをファンみんなが買う、という現象が起こる。もう一つは、「歴史が好き」というところから入るファンである。この場合には、武将隊と関わったり名所を回ったりしているうちに武将隊も好きになる。このように、2 つに分類はできるが、どちらも最終的には仙台という土地に興味を持っており、伊達武将隊が間に入ることによって仙台を好きになるきっかけになっている。

(2) 伊達武将隊ファンの活動

では、伊達武将隊を応援するためにファンたちはどのような活動をしているのだろうか。伊達武将隊ファンは、仙台城址やバスツアー、城下でのイベントなどに赴いて伊達武将隊と話したり、彼らの写真を撮ったりして、その様子を twitter などの SNS を通して外部に発信している。そして、ファンの間ではこのような活動を「武将隊活動」を略して「武活（ぶかつ)」と呼び、ファンはこの武活を楽しんでいる。

フィールドワークから、仙台城址では一般の観光客に気を遣いながら、ファンは自分たちの振る舞いを制限している部分があるということが分かった。また、ツアーでは、参加者であるファンが武将隊メンバーの写真を一眼レフで撮影し、彼らと楽しそうに話している姿があった。前述したように、バスツアーにはファンの参加率が非常に高いため、あまり観光客に配慮することなくメンバーとの時間を満喫することができるのだろう。

SNS では、伊達武将隊が発信する内容にリプライしたり、それをリツイートした

りすることで、伊達武将隊と間接的な関わりをもっていた。ファン同士の情報交換では、武将隊の活動予定などについて、分かることをお互いに教えあったりもする。交換される情報としては、例えば仙台城址やイベント会場への行き方、その土地の気候、適した服装や交通手段などである。リツイートが回って、一般観光客が情報を得ることができる場合もある。この武活をするのは、実際に知らない人であっても、仙台に来てくれた人に良い思いをして帰ってもらいたいからだという。

また、「武活（ぶかつ）」や「城友（しろとも）」などの言葉は名古屋で生まれたという説が濃厚で、関ヶ原の場合は「原友（はらとも）」というようになる。このような用語がファンの間で広がりをみせたのも、SNS の力が大きい。

以上のように、ファンは直接的・間接的に武活を行い、自ら楽しみつつ、伊達武将隊の応援をしている。筆者はインタビューを通して、ファンによるこのような活動の裏には様々な心構えがあったことを知った。以下では、ファンへのインタビューから、伊達武将隊を応援するファンの気持ちを詳しく記述する。

(3) ファンの語り

まずは伊達武将隊と交流するにあたって、彼らに求めることについてである。

> ファンとしては、基本的に、武将隊メンバーの写真が撮れれば満足というふうに思っていたけれど、だって写真がタダなのはアイドルと違ってお得だと思うから。だけど、それ以上のことをしてくれると嬉しい。たとえば名前を覚えてくれていたり、前話したことを覚えていてくれたり。こういうことに関して、メンバー内でファンについての情報交換、共有はしているように感じる。伊達武将隊についてはこのような印象をもっているけれど、名古屋では（ファンの人数が多すぎて）それは難しいらしい。だからメンバーに覚えてもらいたい名古屋のファンは、いつもダッフィー[13]を持っていって認識してもらったり、いつも赤い服を着ていったりするような工夫が必要みたい。

このように、ファンは、人数が多すぎないからこそ、伊達武将隊との親密な交流を

[13] 東京ディズニーシーに登場する、熊のぬいぐるみをモチーフにしたキャラクター。

求めていることが分かる。しかしその一方で、伊達武将隊の主要な役割である仙台・宮城の観光 PR や、彼らの一般観光客へのおもてなしに関連して次のようも話す。

> 伊達武将隊としては、まず観光がメインとしてあるため、ファンの間には、武将隊が教えてくれるから自分たちもしっかり学ぼうという意識があると思う。外からただキャーキャー言うのではなく、内から支える意識。しかしファンの中には度が過ぎている人もいる。彼らに何を求めているのか分からない。普通は、「自分だけ特別」とは思っていない。好きで応援しているだけ。
>
> 「ファンはその隊を表す」くらいの意識でいる。ファンの印象にその隊が左右されてしまうこともあるから。後ろに県や市があることを忘れないようにする必要があると思う。今まで積み上げてきたことを崩さないように。ファンは「黒脛巾組 [14]の一員」みたいな感じ。伊達武将隊や地域の良い所をどんどんアピールすることが大事な役割だと思う。熱狂的なファンは必要ではない。最初は武将が 1 番の人でも、だんだんそれが 2 番、3 番になっていく人も多い。それでも仙台に満足できる。まだ武将隊が 1 番っていう人でも、観光のために PR とか何かしら協力はしていると思う。
>
> 「ブーム」で終わらせたくない。「文化」にしたい。そのためには続かないといけない。だから地元からの愛が必要で、地域に貢献して地元に必要な存在になること、ファンだけではなく一般に愛されなければだめ。この点については名古屋よりも伊達武将隊が先に意識している感じがする。ファンとしても、「街の人気者」みたいな感じでみんなが盛り上げるような雰囲気にしたい。

ファンは、伊達武将隊の本来の職務、目的について考慮していて、自分たちが好きな伊達武将隊の活動がより発展したものになるように考えている。しかし、上記の発言の中にもあるように、そういったことを考慮しない、行き過ぎたファンに対

14 伊達政宗が創設したと言われる忍者集団。戦国時代や江戸初期の同時代史料では確認できない呼称であり、江戸中期以降の伊達家関係資料に突如登場することから、架空の可能性がある。

して苦言を呈す場面もあった。

(a) 武将隊との関わり方・ルール

他の武将隊にはファンクラブがある隊もあるが、伊達武将隊にはそういう固定した存在はない。しかし、観光客など、周りに気を遣うことはファンたちの間で暗黙のルールである。したがって、伊達武将隊と写真撮影をする時に長時間話し続けることはルール違反である。また、ファンの中でよく注意喚起されているのが、公共交通機関での私語や場所取りの方法などである。名古屋おもてなし武将隊のファンの間では、演武を観る際のお団子ヘア[15]が問題となった。全国の武将隊ファンに大体共通していると思われるルールには、差し入れの可否の確認や、手紙や写真の中身や厚さに関する指定、道をふさがないことなどがある。伊達武将隊では、メンバーに渡すことが可能なのは写真や手紙のみで、その他のプレゼントは渡すことができない。

これら全てがファン内部の暗黙のルールというわけではなく、場合によっては隊側から提示されることもある。最近では伊達武将隊から、写真撮影時のマナーが提示された。ファンの中だけでは言いづらいこともあるし、ファンの中だけのルールはあっても初めての人に強要はできないため、伊達武将隊から言ってもらえると助かる、とファンたちは言う。他にも、伊達武将隊は観光客を優先にしたい方針であるため、おもてなしが観光客で混み合う時には、「観光客の人来たから、ちょっと後でもいい？」というように、ファンに断りが入ることもあるそうだ。

デスティネーションキャンペーンの際には、伊達武将隊から「私たちと一緒に観光客を迎えてほしい」という言葉があり、ファンも、より観光客のことを考えて行動するきっかけになったという。このようなことを武将隊メンバーから言われると効果が大きいそうで、ファンが積極的に観光客の写真を撮ってあげるようなファンによる「おもてなし」の意識につながっている。伊達武将隊と「共に前へ」という気持ちでファンは伊達武将隊を応援している。よって、アイドルのファンのように、伊達武将隊をただ追いかけているわけではない、とファンは言う。

次に特徴的なのは、武将隊メンバーと、その「中の人」についての意識である。

15 長髪の女性が髪を後頭部の高い位置でまとめ、それを団子のように丸めて固定するヘアスタイル。

街で（オフの姿の）伊達武将隊のメンバーに会っても見なかったことにする。だから、入り、出待ち[16]は、するとしても武将の格好の時だけ。ある意味兜がオン・オフみたいな感じかもしれない。

中の人のことが好きな人っていうのはファンのなかではダメなことになっている。これは暗黙のルール。例えば俳優の場合[17]、舞台を観に行くのはありだけれど、その感想を武将隊のときに言うのは絶対ダメ。関わることでお互いに迷惑になることが分かっている。彼らがどうなるか考えた上で行動すること。そういう考えを共有しているファンの仲間が増えることで、その仲間意識で今までの伊達武将隊の積み重ねが広がっていくことが理想。

このように、ファンはある程度ルールに従いながら、同じ武将隊を応援するファンとしての仲間意識をもっていることが分かる。では、武活をより充実したものにし、かつ武将隊を応援する体制を整えるために、ファン同士のつながりや仲間意識はどのように機能しているのだろうか。

(b) ファン同士の関わり方

ファンによると、伊達武将隊にはファンクラブは存在しないが、仲良しグループのようなものはあり、同じ目的をもつ者同士で集まる傾向にあるという。こういった集まりができることで、グループ内の情報交換がなされて知りたいことが早く分かるし、単純に楽しみの共有をすることができる。この集まりは、派閥のように仕切る者がいるわけではなく、仲良し同士のグループであるため、構成メンバーに決まりはない。よって、武将隊の役ごとにグループになっているところもあるし、特定の個人ではなく武将隊全員のことが好きな人も混じったグループになるところもある。好みが色々な人が集まっていて、他のグループで同じ武将のことが好きな人がいればグループを越えて交流して仲良くなることもあるが、それほど深い関わりはない。しかし、同じ武将のファン同士であれば、お互いがそのメンバーと話す時

16 劇場やスタジアムなどの出入り口で、ファンが目当ての芸能人やスポーツ選手が到着するまたは出てくるのを待つこと。伊達武将隊の場合は、仙台城址にメンバーが出入りするのを待っていることを指す。

17 伊達武将隊には俳優を兼業している人はいないが、他の武将隊にはいるようである。

間の長さなどで他のグループのファンに対してライバル意識を抱いたりすることはあったという。これに関連して、自分が属するグループ以外のファンに対して注意したいことや教えたいことがある場合について、A さんは以下のように話している。

> 何か言いたいことがあったら、まず少しずつ話をして、それなりに仲良くなってからやんわりと伝える。武将隊から注意があるときもあるけど、それはあくまで全体に向けて。できるだけファンのトラブルはファンの中だけで解決したい。もしそれがクレームとかになってしまうと武将隊に影響してしまうから。

ルールに反するようなことがある場合には、武活のマナーの向上のために注意する場合もあるようだ。武将隊の活動に配慮したうえで、武将隊を応援する仲間としての意識を確認し合っているようにも見える。

(c) 伊達武将隊がつなぐ縁

このように、ファンは伊達武将隊という共通の興味の対象によってつながっている。そして伊達武将隊がつないでいるのはもちろん、ファンだけではなく地域である。

> 名古屋なんて行ったことなかった。だけど、今なら名古屋の魅力を何でも言える。これは武将隊の存在のおかげ。あと、埼玉も、武将隊がいるから町や食のことを知った。彼らがいなければ知らなかった。
>
> 被災地だって、遠方のファンにとっては特に武将隊がいなかったら行かなかったであろう場所で、武将隊の存在によって震災が対岸の火事ではなくなる。

また、欠かすことができないのが、食から始まるその土地への興味である。例えば、伊達武将隊が写真撮影をするときに掛け声として使う「ずんだもち」という言葉は、観光客の心をつかむコミュニケーションの一例である。県外の人が伊達武将隊と写真を撮る時の掛け声に疑問を抱き、伊達武将隊がずんだもちについて説明すると、観光客はずんだもちを食べたくなる、という流れである。

おもてなしにも土地柄があると思う。今は逆に「はいチーズ」の方が違和感があるくらい。他の武将隊のところはやっぱり方言とかご当地の食べ物とかが多い。ちなみに名古屋には掛け声はない。むしろ掛け声をしている暇も無い。

食文化は東西で違うけど、好みの差も武将隊によって乗り越えることができる。武将隊が紹介してくれたり、美味しい食べ方を教えてくれたりすることによって食べてみたいと思える。

伊達武将隊がつなぐ地域や人との縁によって、ファンは自分の知識や興味の幅を広げる喜びも得ているのだろう。

(d) 伊達武将隊の魅力

伊達武将隊ファンのなかには、他の武将隊にも興味をもって応援している人もいる。その経験から、伊達武将隊の魅力だと思う部分についてAさんとBさんに尋ねた。

西はエンターテイメント集団で、ファンありきなところがある。演武は派手。ダンスやショーという感じ。本当は武将がやらないようなこともやっている。だから「人」の興味を惹く。歴史に興味が無いライトなファンもたくさんいる。それに比べて東は硬派。今は武将隊というアイドルではない。「観光ありきの武将隊」。この意識が伊達武将隊には強いと思う。演武は殺陣が中心だから歴史ファンの興味もしっかり惹いている。殺陣にも隠れたテーマがあって。伊達武将隊の殺陣は「エアー殺陣」で、すなわち斬られ役になる人がいない。ここに込められているのは、「見えない厄災」を斬るということと、みんな前を向いて同じ方向を向いているということ。

実際に松島での演武で政宗は「東日本大震災」と言って斬っていたことがあった。政宗は（ファンに向かって）「全国の色々な場所に行って、お返ししてほしい。みんな助けてくれたから」と話したこともあった。やっぱり震災を背負っているというのが大きい。風評被害とかもあるし、「東北で一つ」を武将隊が背負って大切にしている印象がある。

他の武将隊と比較して、ファンは、硬派で観光に力を入れた伊達武将隊の独自性に惹かれているようである。また、伊達武将隊を語るうえで東日本大震災のことは外せないようであり、伊達武将隊が以前にも増して観光に力を入れるようになったのは東日本大震災がきっかけであるとファンは感じている。

ファンが伊達武将隊を応援するにあたって、もちろんファン自身の楽しみにもなっているし、加えて、伊達武将隊が大切にしている観光 PR 活動をファンも大切にしたいという思いも生まれていることが分かった。このような彼女たちのファンとしての姿は、ただ好きな対象を追いかけているというものではない。伊達武将隊を一方的に追いかけるのではなく、勝手が分かっているファンを目指し、同じ方向を向いて応援しているのである。その過程で、ファンは伊達武将隊の活動を支え、強固なものにする役割を担っている。つまり、ファン自身も部分的なホストとして、伊達武将隊のローカル・ホスピタリティの担い手になっているのである。

6. 伊達武将隊メンバーの語り

これまで、ファンの語りを記述してきたが、対して伊達武将隊メンバーはどのような心構えで「おもてなし」をし、人々と関わっているのだろうか。以下では、筆者がメンバー全員に行ったインタビューから、抜粋して少し紹介する。

(1) 支倉常長

筆者：初期から活動されていますが、メンバーになろうと思った動機を教えてください。

常長：動機というほどの動機はないですね。昔から、仙台のための何か役目をしたいと思っていましたので。ずっと 4 年半やってきて変わらないかな、と思いますね。まあ仙台が好きでございますね、それが動機っていうか。始まりの気持ちですかね。

筆者：観光客の方に関わる時に心掛けていることはありますか？

常長：一つは、笑顔でございますね。お客様が拙者と会って、良かったなって思える、その入り口は笑顔だと思いますね。もう一つは、間合いですかね。つ

まり、いろんなお客様がいて、たとえば「1 人でずっと日本中を回っていて、いろんな人と喋りたい」っていう人もいれば、「静かに見ていたいんだ」っていう方もいる。全てのお客様が私にとってのお客様なのでお話はしたい、けれどもその一瞬一瞬で、「ゆっくりしたいんだろうな」と思う時には、うまい間合いを作って。そういうのを私は大事にしていますかね。近づきすぎないし離れすぎない、笑顔と間合いですかね。まあ、お客様をよく知るというか感じるっていうのが大事かな、と思いますね。

筆者：伊達武将隊はここが売りだ、おすすめだ、というのは？

常長：伊達らしさっていうものは、実は拙者もよく分かっていないんですよ。でもやっぱり仙台・宮城を好きなんだっていう気持ちは当然、他の地域の武将隊には負けませんし。ここが好きなんだっていう気持ちが私は大事だと思っていますね。武将としての形というよりかは、1 人のここに住む人間としての気持ち。伊達武将隊はそうありたいな、と私は思いますね。だからたとえば地震とか津浪っていうのはありましたけど、それをどう乗り越えるっていうんですかね、それに思いを馳せるというか、それは当然大事なことだと思いますし、まあ、切っても切れないですしね。

筆者：毎日「おもてなし」で人々と接していて、嬉しかったエピソードとかはありますか？

常長：一番嬉しいのはですね、伊達武将隊がいることを知らずにここに来て、私と会って、「あなたと会えてよかった」って言われるのはすごく嬉しいです。あと、「10 年ぶりに来たんだけど」って、仙台に住んでいるけど仙台城址に来なかった人が、私たちに会って、「改めて仙台っていい街だって思った」って言ってくれたのは、嬉しかったですね。それで何回も来てくれる人が増えたっていうのは。今日もファンの方来ていますけど、やっぱり仙台・宮城に住んでる方多いですよ。嬉しいですよね。もちろん東京とか名古屋とかから来るお客さまもたくさんいらっしゃいますけど。

筆者：常長様にとってファンの方はどんな存在ですか。SNS でも、応援体制が整っているなって思っていて。

常長：それはありがたい存在なんですけど、そのひとことでいいのかなっていうと、違うような気がするんですよね。私、譜代の家臣なんですよ。つまり、

政宗様のおじいさんのおじいさんの･･･初代から、支倉家っていうのは伊達家に仕えているんです。それを仙台では御譜代っていうんですよね。私はなんとなく、ファンの方々は御譜代だなって思うんですよね。代々ではないかもしれないけれども、伊達武将隊に対して、離れずについてきてくださる。政宗様が米沢岩手山仙台と引越したときについてきた町人衆を譜代の衆と言うのであれば、バスツアーや街案内や遠征先についてきてくださるお客様は我らにとっての譜代衆なんだろうなって思ってますね。

筆者：伊達武将隊は、今後どういう方向性、目標で続けていきたいなって思いますか？

常長：まだまだだと思っているんです。いるのが当たり前になる存在までは高めたいと思っていますね。当たり前のように、仙台の街に伊達武将隊がいるっていう。それはもう仙台のみなさんにとっても県民にとっても自然なことだっていう存在にしないといけないなって。もちろん一つの観光資源だとは思うんですけど。まだまだだと思うんですよ。高みを目指さないと。うん。

筆者：これから挑戦したいことがあれば教えてください。

常長：400 年前に、メキシコ、スペイン、イタリアに行きましたけど、英語が喋れなかったんですね。ただ、喋れないから喋らないっていうのは違いますよね。少しずつね、知識と同じで英語なりイタリア語なりスペイン語なり。あと手話ですかね。こんなのしかできませんけど（両手の指を立てて動かす）。常に新しいことを取り入れていかなければいけないなーと。あと、仙台城って昔の建物がないので。武将隊っていう枠がもう少し広がれば、違うこともできるのかなーって私は勝手に思ってますけど、まあそれはね、わからないですけど。拠点が広がっていくといいかなーって。

あとはまあこれも勝手に拙者が思っていることですけど、人数ですよね。どうしても 10 人だと絞られてしまう。それが 30 人くらいに。まあ、わかんないですよ、もっと広がってくといいのかなーなんて思いますね。だって面白くないですか、街中を甲冑着てる人が普通に歩いてるっていう状況。もっと増えたら面白いんじゃないかなーって思いますね。我らだけではなくて、仙台の街中でできればいいんじゃないかなって。

(2) 松尾芭蕉

筆者：活動するうえでの心構えや、いつも心に留めていることはありますか？

芭蕉: うん、大きく分けて、仙台城でこうして来た観光客の方をご案内するのと、あとは他の場所に出向いて、その場で宮城のこととか地元の物産品とかをお客様にご紹介するのと、2 種類あると思うんですよね。どんなときも、やっぱり、お客様にまんべんなくお声をかける、ということは心構えとしてありますよね。あとはなるべく時間のなかでたくさんのお客様と交流をもつ、ということは心構えとしてあります。やっぱりどうしても人間ですから、一部のお客様とばっかりお話してしまうと、それでその場にいらっしゃってもなかなかこう向こうから興味はあっても声をかけづらくなってしまったり。なるべく、そういう方たちも含めて、全般、全員に少しでも多くの人にお話したいという意識は常に、心がけていますね。そのお話の内容は、自分たちの場合は宮城の物産品の紹介、PR とか、あとは仙台城であれば仙台周辺の見どころの紹介ですとか、そういうことになるんですけど。はい。自分から積極的に行きたいなと思っています。

筆者: お客様の反応でもっと頑張らなければならないなと思うことってありますか？

芭蕉：そうですね、うーん。伊達武将隊って、私なんかはこういうお坊さんの格好しているじゃないですか。話しかけても、やっぱり人それぞれの反応があって。お客さんによってはまあ時間がないのかもしれないし、ちょっと自分が踏み込んだところに心を開いてもらえなくて、行っちゃったりすることがあるんですよね。まあそれはしょうがないんですけど、その人それぞれですから。それがちょっとさみしいですね。なんとか自分の腕を磨いて、もうどんな方に対しても、心を開いてもらえるような「おもてなし」ができたらなーというのは常日頃の課題かなと思いますね。

筆者：芭蕉さんにとってファンの方はどういう存在ですか？

芭蕉：あの、「おもてなし」するうえで、初めて会う方も何度も会う方も同じお客様であって、同じ、このフィールドで見なければならないんです。でもやっぱり何度かお会いすると、「あ、この前もお会いしましたね」ってなりますよね。そうすると、逆に、こっちが初対面の方にさっき言ったような、心を開いてもらうような作業をする前に、もう心を開いてくれている。それは

安心感になりますよね。だから本当にありがたいなと思います。ただ、お客様がどんどん来ますから、常にね、新しいお客様に声をかけるのがわれらの仕事だとも思っていますね。だからたとえば何度も来てくださるお客様と話していても、一般のお客様が通ったら、話の途中でも、「あ、こんにちは」って言っちゃったりするんです。それが何度も来てくださる人に申し訳ないっていうのがありますね。そのバランスはいつも本当にこう繊細な部分でもありますし、考えなければいけないなと思っています。

筆者：活動を続けていて、関わる人たちの反応に変化はありますか？

芭蕉：ええ、よくね、やっぱり仙台城でもそうですけど、瑞鳳殿でナイトイベントをやった時なんかも、仙台の方が、本当にたくさんいらっしゃったんですよね。それで、お話すると、「仙台にいて伊達武将隊の存在は知っていたけど、今日初めて見た」っていう方も結構いらっしゃるんですよね。ええ。あとは他の場所、東京とか、関西にいらっしゃるお客様が仙台にいらっしゃった時にお会いすると、「伊達武将隊テレビで見ました」とか、「見たことあります」とか、出会いの中でそういう話を聞くことがあるんですよね。そういうのの積み重ねなのかなと思いますね。そういう話を聞くたびに、伊達武将隊の存在は、少しずつ認知はされているだろうと、どうしても今仙台にはたくさんの人口がいるわけですから、全員が知っているわけではないので。日々それは積み重ねなのかなと思いますね、いろいろな場所に出向いて、活動しなければいけないと思いますね。

インタビューからは、「おもてなし」の当事者である伊達武将隊メンバーがどのような考えの下で活動に取り組んでいるのかが明らかになった。メンバーが自らの「おもてなし」を真剣に考え、伊達武将隊を発展させたい気持ちだけではなく、仙台という地域に対する愛着や、仙台を盛り上げていきたいという熱意があることが伝わってきた。

7. おわりに

ここまでの内容に基づき、最後に仙台の観光における伊達武将隊の存在と活動の

意義について考察していく。本稿では、伊達武将隊の「おもてなし」は、一般的な「歓待」の意味に加えて「もてなす側と観光客との友好的な相互関係のなかで表現される歓待の心」という意味をもつとしている。仙台城址での「おもてなし」では、パフォーマンス中に行われる観光客との出身地に関するやりとりや記念撮影の際の会話が目立った。伊達武将隊バスツアーでは、メンバーの細やかな気遣いや親しみやすい振る舞いによって、メンバーと参加者がお互いに深く交流している様子があった。このように、伊達武将隊の「おもてなし」には友好的な相互関係があり、そこで歓待の心が表現されている。加えて、伊達武将隊の立ち振る舞いは仙台に縁のある武将のそれであり、前述したような仙台性を示している。記念撮影の際には「ずんだもち」という仙台性を表す掛け声もある。バスツアーでは芋煮作りや蕎麦打ち体験などで伊達武将隊メンバーと共創活動を行う機会があり、参加者はこれによってさらなる非日常性を感じることができる。以上のことから、伊達武将隊の存在と活動は、その仙台性から観光客にローカル・ホスピタリティを感じさせ、人々の観光経験を豊かにしていると結論付ける。

また、伊達武将隊ファンは、「見返りを求めない家臣としての共同体意識」をもち、伊達武将隊と同じ方向を向いて彼らを応援している。SNS を用いた伊達武将隊の PR や、観光客の記念撮影の手伝いなどを通して、ファンは伊達武将隊の活動を支え、彼らの仙台性とローカル・ホスピタリティの効果を強める役割を担っている。

本研究が観光客誘致のための新たなアイディアを提言できるとすれば、観光 PR 部隊が地域を巻き込むことによって観光分野の推進を図れるということである。インタビューでは、メンバーそれぞれが、地元で応援されていると感じるエピソードを語っている。さらに「仙台になくてはならない存在、そこまで高めていきたい」、「色々な場所に出向いて積み重ねていきたい」という意志をもっている。決して驕らずに、地域に根差した活動を続けることが、自分たちを支えてもらうための土台作りにもなっているのだ。

さらに伊達武将隊が巻き込んでいるのは地元の人々だけではない。筆者はフィールドワークを通して、伊達武将隊をきっかけにして仙台のことを好きになり、県外から仙台に通うようになった人に出会った。実際に、伊達武将隊の活動によって仙台への観光客は増えているのである。地道ではあるが、伊達武将隊が仙台性を備えたローカル・ホスピタリティによる「おもてなし」を継続することにより、仙台の

観光分野は少しずつ発展していくことができるであろう。

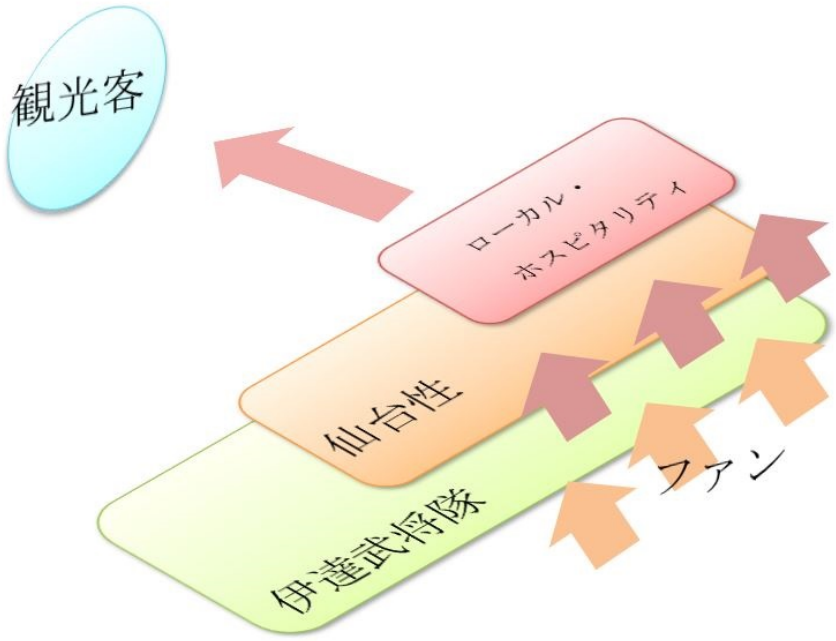


図 7-1：ファンの役割（筆者作成）

引用文献

本間道子

1990　「社会心理学からみたホスピタリティ」電通編『アドバタイジング(9)』pp.16-21、東京：電通。

星野克美

1991『もてなし文化ルネッサンス―新・日本型サービスをどう創造するか』東京：ティビーエス・ブリタニカ。

桐木元司

2004『ホスピタリティ・コーディネータ　ホスピタリティ入門』東京：NPO 法人日本ホスピタリティ推進協会・日本ホスピタリティ教育機構。

増淵敏之

2010『物語を旅するひとびと―コンテンツ・ツーリズムとは何か』東京：細流社。

仙台市

2013「仙台城跡-仙台・宮城観光キャンペーン推進協議会公式サイト」<http://www.sendaimiyagidc.jp/sight_pps/d_tourist.php?id=0000000889>より 2014 年 1 月 7 日取得。

仙台市観光交流課

2013『仙台市の観光施策について―交流が育む地域の活力』。

山上徹

2012『ホスピタリティ・ビジネスの人材育成』東京：白桃書房。

『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』規程

1　目　　的：『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』（以下、本誌）は、現代世界の諸社会・諸文化に関する広い意味での人類学的研究を掲載する専門誌として、人類学と関連諸分野における学術的交流に貢献することを目指します。本誌は、集約的なフィールドワークに基づく実証研究に高い価値を見出し、新鮮な調査報告の発信に努めます。

2　発行形態：本誌は、定期刊行の学術誌として大学図書館等に配付するとともに、オンライン版を東北大学文化人類学研究室のホームページ上に公開します。

3　使用言語：本誌の使用言語は、基本的に日本語または英語とします。

4　論文審査：投稿論文は、活字あるいはＨＰ上で未発表のものとします。論文は編集委員会において厳正に審査されます。「採用」「条件付き採用」「不採用」の結論は、編集委員を通して執筆者に連絡されます。採否および論文のカテゴリー分類についての決定は編集委員会が行ないます。編集委員会での審査内容は公開しません。

5　投稿資格：本誌に投稿できる者は、東北大学大学院文学研究科人間科学専攻（文化人類学専攻分野）に所属する教員および大学院生、修了生に限ります。ただし、編集委員会が適当と認めた場合は、これ以外の者の投稿を受け付けることもあります。

6　発行母体：本誌の発行母体は、東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室「東北人類学論壇編集委員会」です。事務局は同研究室に置きます。

投 稿 規 定

1　投稿者は、「東北人類学論壇編集委員会」宛に、原稿（横書き）を１部送付してください。原稿は返却いたしません。

2　原稿の枚数（400 字１枚計算）は、本文と画像を含めて、50 枚以内を目安とします。

3　ワープロソフトに依存する特殊文字や外字は使用しないでください。本文中の「註」の記号は、半角数字を使用してください。

4　画像は著者が作成してください。オンライン版にはカラー画像が掲載できますが、冊子版には白黒画像のみしか掲載できません。雑誌用の画像は送っていただいたものをそのまま白黒コピーして印刷します。

執筆者紹介

Fabio Lee Perez （リーペレス ファビオ）	東北大学　大学院文学研究科　人間科学専攻 文化人類学専攻分野　博士後期課程
Paul Hansen	Hokkaido University Modern Japanese Studies Program Associate Professor
Lynne Nakano	The Chinese University of Hong Kong Department of Japanese Studies Professor
Takeshi Kajigaya （梶ヶ谷 毅）	Chongqing University School of Foreign Languages and Cultures English Language Instructor
Ichiro Numazaki （沼崎 一郎）	東北大学　大学院文学研究科　教授
栗田 陽子	東北大学　大学院文学研究科　人間科学専攻 文化人類学専攻分野　博士前期課程
寺田 ゆかり	東北大学　文学部　人文社会学科 文化人類学専修　平成 24 年度卒業

東北人類学論壇　第 14 号

2015 年 3 月 31 日発行

編 集 兼　東北大学大学院文学研究科
発 行 者　文化人類学研究室
編 集 長　沼崎一郎
発 行 所　東北大学大学院　文学研究科　文化人類学研究室
〒980-8576　宮城県仙台市青葉区川内 27-1
電子メール　tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp
ホームページ　http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology

ISSN 1348-4192 · Volume. 14 · Mar, 2015

Tohoku Anthropological Exchange

Cultural Anthropology Program

Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University

Article

Fabio Lee Perez · 1

"Culture-Trotting" as a Way of Life: An Anthropology of Cosmopolitans

Exchange

Paul Hansen · 20

Comments on Ichiro Numazaki's "Imagined Commonality" (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Lynne Nakano · 26

Japanese-American Ethnicity in Hawaii and the Possibilities of Autoethnography: A Comment on Numazaki (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Takeshi Kajigaya · 33

On the Possibility and Complexity of Imagined Commonality: A Comment on Numazaki (*Tohoku Anthropological Exchange,* 13: 37-63)

Ichiro Numazaki · 40

Reply to Hansen, Nakano and Kajigaya

Research Reports

Yoko Kurita · 45

Taking Root in the Land Again: A Case Study of Rural Reconstruction in an Area Affected by the Great East Japan Earthquake/Tsunami in Miyagi Prefecture

Yukari Terada · 62

Locality and Hospitality in Tourism: The Case of Oshu/Sendai Hospitality Group Date Warriors