Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea
Magistrale

in Lingue e Civiltà
dell'Asia e
dell'Africa
Mediterranea

ordinamento D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Il culto di Inari.

I contributi del *kami* della risaia, del demone Dakini e della volpe allo sviluppo e all'evoluzione della sua figura

Relatore
Ch. Prof. Massimo Raveri

Correlatore
Ch. Prof. Giovanni Bulian

Laureando
Andra Irene
Cojocaru Varsami
Matricola 841643

Anno Accademico
2016 / 2017

要旨

私が日本に留学したころ、日本宗教の授業

のため、京都の伏見稲荷大社を見物した。その時、稲荷信仰に興味を持ち始めた。神社と稲荷山の美しさ、赤い鳥居と狐の像のなど多数が感嘆させてくれた。そこで、卒論のテーマを稲荷信仰に決めた。

稲荷信仰を理解するために、まず稲荷大神というのは誰かについて解説する。でも、その前に、稲荷大神はだれかではないというほうを解説するのが大切である。なぜなら、稲荷様もほかの神も稲作文化と関係があるからである。例えば、田の神も田や米の神である。だから、稲荷と田の神の違いを説明するのが大切である。田の神は稲作、村、山の神と深い関係があり、稲荷はお金、商人、仏教と関係がある。

稲作は周期的な活動であって、田の神の崇拝もそうである。春に、山から田の神が来て、秋には山に戻って、山の神になるという。田の神は強い男らしさがあり、山の神は女性らしさがある。その結果、どんなことがあったかも深く説明することが大切である。

稲荷はもっと両義的である。両性具有という姿から、村の整然とした場所も野生の場所も表す。稲作は神というだけではない。それぞれが自分の稲荷様の理念を持っていて、「私の稲荷様」と「百人百余」という言い回しがある。だから、稲荷の

象徴が個人主義の象徴でもある。たとえば、鳥居の赤色は社会の一員ではないという意味がある。それから、狐が持っている如意宝珠もその意味がある。

しかし、稲荷は神道の神だけではなく、仏教の荼枳尼と同一視と見られている。真言密教の空海（弘法大師）が荼枳尼を日本にもたらして、本地垂迹の時稲荷と荼枳尼は同じ神として見られ始めた。その荼枳尼はヒンズー教とチベットの神であって、人の心臓を食べていた羅刹（らせつ）女であったけれども、大日如来が従順にさせた後、仏教の保護者になった。荼枳尼は女性の活力を表わしていて、好色と肥沃も表している。日本で独自に崇拝された

にもかかわらず、たぶんジャッカルから同伴されたので、稲荷と同一視されてしまったのであろう。

また、稲荷の狐も崇拝されている。その野生動物は荼枳尼のいくつかの特徴をもっている。例えば、美しい女に化けて、一人の男の人を魅惑する。群れない動物だから、個人主義の代表者である。伝説によれば、狐が人を憑くということがある（狐憑き）。だから、シャーマニズムと悪魔祓いと関係がある。しかしながら、良いことをする狐もある。そのようなことに関して書いた後、今日も狐について同じ考えがあるかどうか研究してみる。

論文の最後のテーマは伏見稲荷大社である。まず、神社の歴史と構造を説明する。例えば、いつその神社が創立されたか、神の御身体がどこにあるかについて説明する。それから、巡礼の種類を表す。赤い鳥居と狐の像以外にも、お塚祭壇も個人主義の意味を持っているので、それについても書く。結論を述べる前に、伏見稲荷大社の主要な祭り、例えば、初午大祭や稲荷祭などを記述する。それから、豊川稲荷の説明もする。豊川稲荷というのは神社ではなく、お寺であるので、特別な伝統がある。

その五章が稲荷信仰の独特さや魅力をろんじられるであろう。伏見稲荷大社が世界でも不思議だと思うので、その同じ感覚を、論文通して伝えたいと思う。

INDICE

1. Introduzione……. p. 6
2. Capitolo 1: *Ta no kami*…… p. 7
   - Il concetto di *kami*……. p. 7
   - Il riso in Giappone……. p. 11
   - *Ta no kami* e *yama no kami*……... p. 15
   - Fertilità e fallicismo……p. 17
   - Ebisu e Daikoku……..... p. 22
3. Capitolo 2: Inari *ōkami*…… p. 26
   - Inari come *ujigami*……. p. 26
   - «Unità non monologica»…… p. 28
   - Il colore rosso……. p. 31
   - Il gioiello…… p. 34
   - La comunità e l'individualismo……. p. 38
   - Il legame di Inari con il territorio…….. p. 40
   - Agricoltori e mercanti…… p. 47
4. Capitolo 3: Dakiniten…….. p. 51
   - L'origine della divinità: il demone Dakini……... p. 51
   - Dakini come entità unicamente femminile……... p. 54
   - *Honji suijaku*……. p. 58
   - Kūkai e il buddhismo Shingon…….. p. 60
   - Conseguenze della femminilità: sessualità e fertilità…… p. 63
   - Il colore rosso…… p. 65
   - Magia nera? …….. p. 67
   - Nyoirinin Kannon e Amaterasu…… p. 70
5. Capitolo 4: *Kitsune*……. p. 72
   - *Vulpes vulpes* e *alopex lagopus*……. p. 72
   - La volpe di Inari…… p. 75
   - L'individualismo della volpe…… p. 79
   - Il femminile……... p. 81
   - *Kitsunetsuki*……... p. 83
   - *Kitsunetsukai* ed esorcismo……... p. 86
   - Sciamanesimo…… p. 90

- I regali delle volpi…… p. 91
- L'evoluzione della *kitsune*……... p. 94

6. Capitolo 5: Fushimi Inari Taisha…… p. 98
   - Una breve storia……..... p. 98
   - *Jinja*…….. p. 99
   - Pellegrinaggi……. p. 104
   - Sacralità della montagna? …… p. 108
   - *Otsuka* e individualismo……... p. 110
   - *Matsuri*……. p. 112
   - Commercializzazione del santuario? ……... p. 116
   - Toyokawa Inari……. p. 118
7. Conclusione……. p. 121
8. Bibliografia…….. p. 126
9. Sitografia……. p. 130
10. Indice e fonti delle fotografie…….. p. 131
11. Appendice……... p. 133

INTRODUZIONE

Questo elaborato si propone di esporre alcuni degli aspetti più interessanti che riguardano Inari, *kami* 神 del riso e del commercio. Si procederà gradualmente, partendo da una contro-definizione di questa entità. Infatti, prima di trattare di chi Inari è, si parlerà di chi Inari *non* è, ovvero il *ta no kami* 田の神 o *kami* della risaia. Quest'ultimo condivide alcune delle caratteristiche di Inari, o quantomeno sembra che sia così, e il primo capitolo si occuperà di affrontare questo argomento, oltre ad introdurre una serie di concetti che saranno poi utili nel corso dell'elaborato.

Dopo aver affrontato questa tematica, si potrà entrare nel vivo della questione e dare risposta a una serie di domande: chi è Inari? Qual è il campo in cui opera? Qual è il suo rapporto con la comunità? Quali sono le caratteristiche che lo contraddistinguono? Che legame ha con il territorio? Questi quesiti troveranno risposta non solo in questo capitolo ma anche nei successivi: sono davvero numerosi gli elementi che contribuiscono a dar forma a un *kami* sfaccettato e ambiguo come Inari, e alcuni di essi meritano uno spazio più ampio. Due capitoli saranno infatti dedicati a Dakini, la divinità buddhista con cui Inari è associato, e la *kitsune* 狐 o volpe bianca, messaggera di Inari. Entrambe hanno delle tradizioni a sé stanti, oltre a confluire nel culto di Inari, ed è bene non ignorare il loro *background*, che contribuisce non poco alla questione.

Infine si tratterà del luogo in cui Inari è maggiormente venerato, ovvero il Fushimi Inari Taisha 伏見稲荷大社, santuario molto popolare a sud di Kyoto. Il luogo contribuisce non poco a trasformare il culto del suo *kami*, sia per via della sua storia che per via della sua struttura e posizione. L'analisi dei pellegrinaggi e delle principali festività verrà condotta in questo stesso capitolo e illustrerà ancor più chiaramente quale sia il rapporto tra il *kami* e la comunità locale.

CAPITOLO 1:

TA NO KAMI

1. Il concetto di *kami* 神

Prima di iniziare a definire chi sia nello specifico – se di specifico si può parlare – il *ta no kami* 田の神, ovvero il *kami* della risaia, che protegge lo spazio dedicato alla risicoltura e di conseguenza la stessa comunità che si dedica a questa attività, è necessario far luce su alcuni argomenti base che saranno utili per la costruzione di future argomentazioni. La domanda che ci dobbiamo porre prima di parlare del *ta no kami* o di Inari è infatti la seguente: cosa si intende con la parola *kami*? È possibile darne una definizione che vada unilateralmente bene per tutte le entità dello Shintō 神道? Inoue Nobutaka evidenzia[1] come il tradurre la parola *kami* con "dio" – o *god* in inglese – sembri poco appropriato perché le due parole fanno riferimento a concetti del tutto diversi dal punto di vista storico e culturale. Quando si pensa alla parola "dio" si pensa innanzitutto a una tradizione monoteista come quella giudaico-cristiana, in cui un unico Dio è anche creatore e legislatore della realtà degli uomini, non ad una realtà politeista e persino un po' animista, in cui il concetto di creazione non è centrale. Lo Shintō – letteralmente "via dei *kami*" – ha inoltre subito non indifferenti influenze da credenze come il buddhismo, il confucianesimo, il taoismo o il cristianesimo stesso, alcune delle quali sono riscontrabili già in antichità. Per questo motivo, sebbene mantenendo una serie di elementi tipici, ha dovuto adeguarsi in modo tale da poter coesistere con le nuove correnti religiose senza essere spazzato

[1] Inoue NOBUTAKA (a cura di), *Kami*, Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, Tokyo, 1998, p. 1.

via. Inoltre, diverse idee di ciò che è lo stesso Shintō coesistono e si sovrappongono, rendendo ancor più complessa l'idea di ciò che sono i *kami* e qual è il rapporto che si dovrebbe avere con essi[2].

Sotto il termine *kami* vengono raggruppate entità come Amaterasu, la divinità da cui discenderebbe la famiglia imperiale e di conseguenza divinità tutelare di tutto il Giappone, ma anche divinità legate ad elementi della natura, come l'acqua o gli alberi. Per molto tempo si è pensato che la parola *kami* avesse il significato di "alto", sebbene scritto con un *kanji* differente: «*Kami* si riferisce a qualcuno che sta al di sopra. Poiché le divinità risiedono tutte nella Pianura dell'Alto Cielo, si dice che stiano "sopra", e di conseguenza si pensa che ciò che sta sopra sia *kami*»[3]. Solo successivamente Motoori Norinaga farà luce[4] sulla questione ed escluderà la possibilità che l'assonanza tra i due termini ne faccia coincidere il significato. La definizione che Norinaga dà del termine include tanto i già citati residenti della Pianura dell'Alto Cielo quanto tutto ciò che si pensa risieda nei santuari e tutto ciò che è maestoso, che ispira un senso di meraviglia nell'uomo o che quest'ultimo trova strano, insolito[5]. Quest'ultimo passaggio è particolarmente importante perché significa che non vi è un giudizio etico nella valutazione di un'entità[6]. Un essere malevolo o vendicativo può essere un *kami* tanto quanto un essere positivo: non vi è alcun senso morale a determinare l'atteggiamento dei *kami*. In generale, le

[2] Si può a lungo dibattere anche solo sulla legittimità di considerare lo Shintō una religione. Picken riassume bene questa questione scrivendo: «Come può lo Shinto essere descritto a chiunque se ne approcci con i criteri e le aspettative a proposito della religione che lo Shinto può non essere capace di soddisfare? Lo Shinto non ha nulla di paragonabile alle posizioni ufficiali e alle scritture formali del Buddhismo o della Cristianità. Non ha dottrine e non ha testi sacri da cui si possa derivare l'autorità. Non ha un fondatore storicamente identificabile, ed è sopravvissuto alle vicissitudini della storia attraverso rituali e simboli più che attraverso la continuità della dottrina. Se lo Shinto dovesse essere collocato vicino alle religioni occidentali, l'unica a cui si potrebbe possibilmente paragonare sarebbe una classe di cultura religiosa che non esiste più in occidente: la cristianità celtica […]» (Stuart D.B. PICKE, *Historical Dictionary of Shinto*, The Scarecrow Press, Lanham, 2002, p. 1. Mia la traduzione).

[3] Norman HAVENS e Inoue NOBUTAKA (a cura di), *An Encyclopedia of Shinto. Volume 1. Kami*, p. 1.

[4] Ibid.

[5] Ito Mikiharu offre la seguente divisione: «kami del cielo (amatsukami) e kami della terra (kunitsukami), kami umani e kami naturali animistici del mare e della montagna, kami ancestrali della famiglia imperiale e quelli venerati dai potenti signori locali», (NOBUTAKA (a cura di), *Kami*, cit., pag. 20. Mia la traduzione).

[6] HAVENS e NOBUTAKA (a cura di), *An encyclopedia of Shinto. Volume 1. Kami*, cit., p. 1.

divinità giapponesi sono neutre: vanno propiziate perché concedano favori e si indispettiscono quando sono loro a non riceverne o quando vengono in qualche modo offese, occasioni in cui bisognerà trovare un modo per placarle e ripristinare lo status quo.

La definizione di Norinaga include in "ciò che crea stupore" anche i cosiddetti *tama* 魂, gli spiriti, quando invece Itō Mikiharu[7] suggerisce che i due concetti siano stati per molto tempo diversi e separati: *kami* si usava come appellativo per entità divine personificate, nello stesso modo in cui viene utilizzato il suffisso *mikoto* 尊; *tama*, invece, veniva utilizzato per gli esseri soprannaturali diversi dai *kami*. Oka Masao[8], infatti, pone *tama* e *kami* in due categorie diverse nel momento in cui elenca le cinque tipologie di credenze giapponesi, spiegando come i primi risiedano negli esseri umani o altri oggetti ma siano dotati della capacità di entrare in un corpo e lasciarlo a proprio piacimento, mentre i secondi sono descritti come «esseri che solitamente vivevano nel paradiso, ma discendevano sulla terra in occasioni speciali»[9].

In generale, quindi, possiamo affermare che mentre i *kami* sono entità personificate, i *tama*, o *tamashii*, sono spiriti impersonali[10]. Questa distinzione, tuttavia, non è sempre discriminante, e i due concetti si sovrappongono spesso nella pratica. Il concetto di *kami*, ad ogni modo, è stato influenzato dal buddhismo sia a livello concettuale che nell'iconografia e negli appellativi. Prima dell'ingresso del buddhismo, non vi era rappresentazione iconografica dei *kami*, cosa che diventò invece pratica comune successivamente e assunse il nome di *shinzō* 神像. Secondariamente, oltre agli appellativi già utilizzati, come *mikoto*, si assunsero diciture buddhiste come *myōjin* 明神 e *gongen* 権現[11].

[7] NOBUTAKA (a cura di), *Kami*, cit., p. 25.
[8] Ibid., p. 26.
[9] Ibid., mia la traduzione.
[10] HAVENS e NOBUTAKA (a cura di), *An encyclopedia of Shinto. Volume 1. Kami*, cit., pp. 2-3.
[11] Ibid., p. 3.

Le distinzioni elencate sono importati ai fini di una più chiara comprensione di ciò che sono sia Inari che il *ta no kami*, ma per meglio comprendere il rapporto che questi hanno con con la comunità è utile specificare anche di quale tipo di Shintō essi facciano parte. Infatti, Inoue Nobutaka[12] ne propone diversi: settario, delle nuove religioni e folcloristico. Il primo tipo prevede che ogni setta veneri un unico *kami*, di solito appartenente alla tradizione giapponese. Il secondo tipo, invece, venera i *kami* che non sono ritrovabili nei testi classici che ne riportano la genealogia, come il *Kojiki* 古事記 o il *Nihon Shoki* 日本書紀. Il *kami* prescelto da ogni nuova religione è di solito rivelato ai fedeli dal fondatore del gruppo. La terza tipologia, invece, che porta il nome di *minzoku shūkyō* 民族宗教 o *minkan shinkō* 民間信仰, significa letteralmente "fede della gente comune", ed è di questa categoria che il culto di Inari e del *ta no kami* fanno parte. Ian Reader[13] spiega come questo insieme di culti sia stato spesso considerato come qualcosa di altro rispetto allo Shintō, ma come invece, secondo il fondatore degli studi folcloristici Yanagita Kunio, essi rappresentino la vera essenza della religiosità giapponese, perché peculiari rispetto alle credenze di tutti gli altri popoli e per questo motivo da preservare. Questi culti sarebbero un insieme di pratiche, credenze e usanze tipiche delle zone rurali, come i festival associati alle comunità e ai cicli della natura, il rapporto con le divinità legate all'aspetto geografico del luogo, superstizioni e tabù, il fenomeno dello sciamanesimo o la pratica del pellegrinaggio. Alcune di esse ben dialogano e si sovrappongono con certe correnti del buddhismo, come vedremo nei capitoli successivi.

I motivi per cui Inari appartiene allo Shintō folcloristico sono vari. Uno di essi, ad esempio, è la stretta relazione tra il *kami* e il luogo in cui viene venerato, il santuario o *jinja* 神

[12] NOBUTAKA (a cura di), *Kami*, cit., pp. 14-17.
[13] Paul Loren SWANSON e Clark CHILSON, *Nanzan Guide to Japanese Religions*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2006, pp. 65-66.

社, una caratteristica che Inoue Nobutaka ritiene essere propria della *minzoku shūkyō*[14]. Un altro è il legame che ha con il territorio, un aspetto che verrà approfondito nel secondo capitolo. La figura di Inari, inoltre, è legata sia ai fenomeni di possessione e sciamanesimo e sia a quello di guarigione, tutti ambiti che Ian Reader cita[15]. Infine, Inari viene venerato sia come *kami* che come divinità buddhista dal momento in cui il suo culto si associa con il buddhismo Shingon, come vedremo più in là.

Questo primo capitolo, tuttavia, non spiegherà chi è Inari, quanto piuttosto chi esso *non* è. Difatti, a causa della sovrapposizione di mito, storia e influenze esterne, Inari è stato spesso confuso con un'altra divinità legata al riso, il *ta no kami* o dio della risaia. Quest'ultimo è associato al riso e al suo raccolto, ma in una maniera molto diversa da Inari. Anch'esso è una divinità personificata (*kami*, non *tama*), pur non avendo un nome proprio[16], ed è legato all'aspetto geografico. Inoltre, tantissime sono le occasioni e le festività che, anche se non interamente dedicate al *ta no kami*, ne invocano la presenza. Per meglio comprendere in che modo il loro rapporto con il riso sia diverso, tuttavia, è necessario spiegare in breve cosa il riso abbia rappresentato e rappresenti tutt'oggi per il popolo giapponese.

2. Il riso in Giappone

Il riso ha un valore fondamentale per i giapponesi, che lo chiamano, infatti, *shushoku* 主食, "alimento principale". Sebbene sia considerato tipico della tradizione alimentare

[14] NOBUTAKA (a cura di), *Kami*, cit., p. 15.
[15] SWANSON e CHILSON, *Nanzan guide…*, cit., p. 83.
[16] Ha un nome proprio in alcune zone del Giappone, come Ebisu o Daikoku (HAVENS e NOBUTAKA (a cura di), *An encyclopedia of Shinto. Volume 1. Kami*, cit., p. 106).

giapponese, la pianta di riso non è indigena del Giappone, né è sempre stato un alimento alla portata di tutti come lo è adesso, come ricorda Emiko Ohnuki-Tierney:

> Gli studiosi del dopoguerra hanno rivelato che il riso è stato il cibo principale per la classe alta per gran parte della storia, e non è stato un "alimento principale" per la maggior parte dei giapponesi fino a tempi recenti. Tuttavia, è sempre stato il cibo più importante per occasioni rituali per molti giapponesi.[17]

La stessa Ohnuki-Tierney spiega[18] come, allo stesso modo in cui testi come il *Kojiki* e il *Nihon Shoki* hanno avuto la primaria funzione di legittimare il potere imperiale, hanno avuto anche quella secondaria di legittimare il riso: donato dagli dei invece che importato dall'estero, diventava un alimento superiore, l'alimento prediletto dalle divinità. Oltre a questo, la coltura del riso ha rivoluzionato sia il paesaggio giapponese che il ritmo della vita delle comunità.

Il fatto che il riso non sia sempre stato alla portata di tutti né abbia avuto lo stesso significato per l'intera società se non a livello religioso lo dimostrano proprio le vicende narrate nel *Kojiki* e nel *Nihon Shoki*. Peter Knecht spiega[19] come il primo testo si concentri sull'introduzione del riso nel mondo, mentre il secondo si spinga fino allo spiegare come sia stato introdotto nella realtà degli esseri umani. Se la prima vicenda si limita a legittimare il riso come alimento giapponese, la seconda lo legittima come unico alimento degno della discendenza di una divinità, quale è appunto la famiglia reale.

Oltre al valore che il riso assume attraverso questi racconti, ne assume anche un altro di fondamentale importanza:

---

[17] Emiko OHNUKI-TIERNEY, *Structure, Event and Historical Metaphor: Rice and Identities in Japanese History*, The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 1, No. 2 (Jun., 1995), p. 228. Mia la traduzione.
[18] Ibid.
[19] Peter KNECHT, *Rice Representation and Reality*, *Asia Folklore Studies*, Vol. 66, No. ½, Narratives and Rituals in Asian Folk Religion and Culture (2007), p. 11.

> Nella sua ricerca sul significato della produzione in asciutta del riso per le popolazioni dei villaggi, Kimura Shigemitsu evidenzia come, per lunghi periodi storici, iniziando dalla Ritsuryō nel settimo secolo, o il riso era l'unica coltura i cui risultati venivano documentati o […] quando altre colture erano considerate, il loro valore era calcolato usando il riso come scala. Questo significa […] che il riso era l'unità di misura con la quale era possibile determinare il proprio stato sociale come governante o governato e il proprio standard economico.[20]

A questo punto, il riso non è più legato al potere solo in maniera simbolica. Rappresentando la ricchezza economica a tutti gli effetti, si lega allo scambio, al pagamento, al commercio.

Il suo valore religioso rimane comunque una costante. Se da un lato inizia a rappresentare il potere secolare, dall'altro il *ta no kami* viene sempre propiziato, perché è la sua disposizione nei confronti delle comunità umane che determina l'abbondanza o la scarsità del raccolto. D'altronde, l'uomo si è imposto sullo spazio adottando la coltivazione del riso tramite il sistema irriguo, rivoluzionando il paesaggio e costringendo il poco fertile terreno giapponese a produrre, ma non è riuscito a imporsi anche sul tempo. Anzi, è stata la coltivazione stessa a imporre all'uomo un ritmo, una ciclicità, che non avrebbe avuto svolgendo altre attività. E poiché dal raccolto dipende non solo il benestare della comunità ma anche il profitto, è sempre importante non dimenticare mai di celebrare il *ta no kami*.

Non bisogna poi tralasciare che il riso assume ancora un altro valore durante il periodo del nazionalismo, proprio per le caratteristiche che abbiamo già menzionato. Innanzitutto, in quanto "vero" alimento del Giappone, distinto da tutti gli altri, crea una separazione tra "noi" e "loro" con un'implicita supremazia del primo gruppo sul secondo. La supremazia deriva anche dall'idea di purezza associata al riso per via del suo colore bianco, ma anche dall'unicità del paesaggio giapponese, in cui le risaie sono tipiche tanto quanto i fiori dei *sakura* o il Monte Fuji

[20] Ibid., p. 13. Mia la traduzione.

e pertanto altrettanto estetizzate. In questo periodo era particolarmente importante il concetto del riso giapponese versus il riso d'importazione, così com'era fondamentale sottolineare e stressare l'idea di unicità dello Shintō rispetto ad altre religioni e credenze del mondo. Questo valore religioso del riso e degli dei ad esso associati, quindi, non è andato perduto come sarebbe potuto accadere, proprio a causa del supporto del potere secolare, un connubio che non sarebbe più stato possibile dopo la seconda guerra mondiale e la creazione della costituzione giapponese, che vuole uno stato laico.

Peter Knecht[21] sostiene che questo profondo senso di religiosità e spiritualità sia andato perduto invece in tempi recenti. Secondo le sue ricerche, il progresso scientifico ha sostituito la funzione del dio della risaia. I risicoltori non hanno più bisogno del favore di un *kami*, poiché hanno a loro disposizione pesticidi contro gli insetti dannosi, fertilizzanti per migliorare il raccolto e macchinari che facilitano il lavoro degli uomini. A questo punto, perché Inari non è meno popolare, nonostante il suo legame con il riso? La motivazione è da ricercarsi proprio nel momento storico in cui il riso venne associato al denaro. Se il *ta no kami* è legato ai terreni fertili e ai buoni raccolti, Inari è legato al denaro e al commercio. Se il progresso scientifico e tecnologico può aiutare i risicoltori, non può aiutare nello stesso modo i *businessmen*. Per cui, se è vero che il sentimento per il *ta no kami* si è affievolito, quello per Inari è sempre forte: è lui che protegge le aziende, le corporazioni e quanti, in generale, sono impegnati negli affari.

Prima di esplorare più nel dettaglio questi elementi, tuttavia, è bene iniziare a descrivere chi sia più nello specifico il *ta no kami*, come si svolga il suo culto e, più generalmente, che tipo di figura rappresenti, cosicché sia chiara la distinzione, spesso fievole, tra esso e Inari.

[21] Ibid., p. 14.

3. *Ta no kami* e *yama no kami*

Il *ta no kami*, sebbene sia conosciuto con questo nome a livello nazionale, ha alcune varianti regionali tra cui *nōgami* 農神, ovvero "dio dell'allevamento", e *sakugami* 作神 o *tsukurigami* 作り神, entrambi con il significato "dio della produzione"[22]. Ha anche nomi propri, come Ebisu nella parte orientale del paese e Daikoku in quella occidentale, ma vi è una concordanza nazionale nel ritenerlo un dio dell'abbondanza, dall'aspetto benevolo, panciuto e sorridente, che presenzia ai raccolti primaverili o autunnali[23]. La sua figura è legata alla piantina del riso, *ine* 稲, e alla risicoltura, *inasaku* 稲作, ma non solo. Poiché la risicoltura si basa su una concezione ciclica del tempo, diventa ciclica anche la figura del *ta no kami*. Così, quando non è presente nelle risaie, nei villaggi, nelle occasioni in cui discende tra gli uomini, viene identificato con lo *yama no kami* 山の神, il dio della montagna, che risiede, appunto, in alto. Queste due figure sono opposte, eppure rappresentano quasi due aspetti della stessa entità. Il *ta no kami*, infatti, viene rappresentato con una forma fallica, a simboleggiare ciò che è maschile, mentre lo *yama no kami* rappresenta il femminile.

È interessante notare due elementi. Innanzitutto è bene che si osservi che, sebbene i *kami* siano spesso entità senza genere definito, queste due sono molto chiaramente distinte su questa base. La parola stessa, *kami*, non ha un genere, perché le distinzioni di genere e numero non esistono nella lingua giapponese, eppure, sebbene la differenza non esista a livello linguistico, esiste al di fuori di questa, si manifesta in altri modi. Secondariamente, questa dicotomia comporta l'attribuzione di una serie di caratteristiche invariabili a ciascuno dei due *kami*, riscontrabili già nel *Kojiki* in altre due divinità, Izanagi (o Izanaki) e Izanami.

[22] PICKE, *Historical Dictionary of…*, cit., p. 106.
[23] Ibid.

Secondo il *Kojiki*, la distinzione tra maschile e femminile è antica quasi tanto quanto le prime divinità. Izanagi e Izanami non sono i primi ad essere generati, nell'età primordiale in cui la genealogia degli dei ebbe inizio, ma sono i primi per cui si fa esplicita menzione al genere: maschile per Izanagi e femminile per Izanami. I due intuiscono immediatamente che i loro corpi sono fatti per essere uniti, e così, dopo un iniziale incidente, danno vita ad altre divinità, finché Izanami non rimane uccisa dalla nascita del dio del fuoco. Da quel momento, l'iniziale armonia tra i due è spezzata, e comincia la loro opposizione. Izanagi tenterà invano di riportare Izanami indietro dal regno dei morti, ma questo non sarà possibile, e dopo un feroce inseguimento Izanagi riuscirà a bloccare Izanami negli Inferi ponendo sull'entrata di quest'ultimo una roccia. E, a quel punto:

> Con la roccia fra loro, ciascuno da una parte, i due pronunciarono un solenne giuramento.
> "Mio caro, amato mio," disse la maestosa Izanami, "se così dunque stanno le cose, ogni giorno soffocherò a morte mille della folta siepe di uomini in carne e ossa del tuo mondo."
> "Mia cara, amata mia," disse grave il maestoso Izanaki, "tu farai questo, ma io farò che ogni giorno sorgano millecinquecento capanne per il parto.[24]

Da questa vicenda hanno origine i ruoli del maschile e del femminile. Il maschile rappresenta ciò che è fertile, ciò che ordina e ciò che è familiare. Il femminile invece rappresenta lo sterile, il disordinato e il misterioso. Izanagi è vita e Izanami è morte. Izanagi, essendosi lavato per eliminare il sudiciume del mondo dei morti, è purezza, mentre Izanami rappresenta ciò che è impuro, essendo ormai dell'altro mondo.

Nello stesso modo si presentano anche *ta no kami* e *yama no kami*. La risaia è il luogo fertile, parte della società ordinata e nota. La montagna è il luogo incolto su cui risiedono belve ignote e indomabili. Questa dicotomia non è una guerra tra le due entità, una non dovrà mai

[24] Paolo VILLANI (a cura di), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Marsilio, Venezia, 2006, p. 42.

prevalere sull'altra, ma è giusto che entrambe convivano, e la loro necessaria unione è chiara alla comunità, che li considera sposi. Massimo Raveri[25] spiega come questa unione sia celebrata proprio dagli esseri umani in occasione dell'*okonai* 行ない, occasione nella quale le statue dei due *kami* vengono unite simbolicamente in matrimonio, a testimonianza del fatto che non debba esserci una «opposizione rigida»[26] ma una «necessaria complementarietà»[27]. Per questo stesso motivo, la cerimonia non prevede nessun versamento di sangue, perché non è necessario alcun sacrificio. Quello di cui la comunità ha bisogno è il sapere che il loro mondo e quello dei morti, la risaia e la montagna, l'ordinato e il selvatico sono in armonia tra loro. Il sangue, infatti, rappresenterebbe un elemento disarmonizzante, negativo, perché avrebbe lasciato un corpo e perché, inoltre, è associato al ciclo mestruale, simbolo di infertilità. Invece l'uso del sakè nel rito rappresenta lo sperma che, al contrario, feconda, ed è pertanto un valore positivo. Il colore del sangue, il colore rosso, è in opposizione al bianco puro che rappresenta il riso, ma il suo valore simbolico, che va oltre l'associazione con il ciclo mestruale, verrà affrontato nel prossimo capitolo.

4. Fertilità e fallicismo

Come abbiamo visto, il *ta no kami* è un forte simbolo maschile. Affinché sia ancor più immediata l'associazione della divinità con questo genere, esso è spesso rappresentato con forma fallica [fig. 1], una forma su cui si insiste molto durante i riti e le festività delle comunità giapponesi già nell'antichità. Per questo motivo il *ta no kami* è catalogato come *seishin* 性神, ovvero "divinità sessuale". Non sempre è esistita anche l'associazione tra forme falliche e

[25] Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Libreria Editrice Cafoscarina, Milano, 2006, p. 314.
[26] Ibid.
[27] Ibid.

Figura 1. Classici esempi di Ta no kami.

agricoltura: inizialmente, il fallo eretto era più una questione di salute fisica dell'uomo, la mancanza della quale avrebbe causato l'infertilità. Gli scavi archeologici hanno testimoniato l'esistenza di statuette dalla forma fallica già nel periodo Jomon, ma solo con il tempo questi simboli si sono legati all'idea di fertilità dei terreni e quindi all'agricoltura[28].

Se da un lato potremmo pensare che sia poco comune venerare il fallo come simbolo di fertilità, dato che l'antichità occidentale sembrava attribuire questo ruolo alla donna, dall'altro non è certo vero che nella zona del Mediterraneo, dell'Europa o di altre zone dell'Asia non venisse usato per certi culti[29].

La spiegazione del motivo per cui il fallo è associato all'agricoltura è piuttosto semplice: per comprendere il funzionamento della natura, i suoi cicli, i suoi periodi di fertilità ed infertilità,

[28] Ellen QUEJADA, *Phallic Worship in Japan: Celebrating the Phallus*, University of Toronto, Toronto, 1998, p. 1.
[29] Ibid.

e così via, l'uomo deve prima comprendere il funzionamento del proprio corpo. Una volta che lo avrà ben compreso, potrà rivedere nella natura molto di ciò che vede in se stesso. Dunque, un agricoltore dell'antichità può paragonare l'atto sessuale che lo lega alla donna e che consente la procreazione alla seminazione della terra e alla nascita dei frutti. Per la mente di un essere umano dell'antichità, che ancora non vede le sue parti intime come indecenti o l'atto sessuale come immorale, l'associazione è spontanea e naturale. Quejada rimarca che questa non è certo una caratteristica giapponese, ma che molti scrittori del passato hanno lasciato testimonianze di simili approcci alla natura:

> Plutarco (46 – 120 ca.), il biografo e filosofo greco, spiegò il processo della natura in termini umani. "Il cielo… agli uomini sembrava compiere le funzioni di un padre, come la terra quella di una madre. Il cielo era il padre, poiché gettava il seme nel grembo della terra, che ricevendolo diventava fruttuoso e portato avanti, ed era la madre." (Westropp 1970a: 11; 1970b: 24) L'analogia era facile da dipingere dato che sia la natura che gli umani condividono caratteristiche simili. Il cielo che riversa la sua acqua, fonte di vita, sulla terra, è simile al fallo che riversa i suoi semi nel ventre.[30]

Oltre che un simbolo di fertilità, il fallo assume anche un altro significato nel momento in cui le comunità hanno bisogno di protezione. La coltivazione del riso ha unito gli esseri umani in comunità, e ogni comunità ha costruito una propria identità in cui il senso di appartenenza giocava un ruolo fondamentale. Si creava, di conseguenza, una sorta di binomio "noi versus altri", un binomio che sfociava nel contrasto nel momento in cui gli "altri" erano figure solitarie, vaganti, non appartenenti a nessun gruppo. Si credeva che queste persone itineranti potessero introdurre nella comunità-villaggio spiriti maligni dai quali bisognava schermarsi. Ecco che le strade avevano bisogno di guardiani, statuette dalla forma fallica, cariche di autorità ma anche simbolo di familiarità[31].

[30] Ibid., p. 19. Mia la traduzione.
[31] Ibid.

Uno strumento molto interessante che Quejada analizza[32] è il cosiddetto *sekibō* 石棒, un oggetto dalla forma fallica ritrovato dagli scavi archeologici già nel periodo Jomon. Il suo utilizzo pare che fosse, a livello pratico, legato proprio all'agricoltura, perché si utilizzava per polverizzare i cereali. Poteva essere usato però anche nella lavorazione dell'argilla, e i suoi usi di certo non si limitavano a questo: date le forme diverse che l'oggetto poteva assumere, è lecito pensare che ogni forma prevedesse un uso diverso, alcuni pratici e altri religiosi.

Stephen Turnbull invece espande la questione, suddividendo le tipologie di simboli sessuali fallici in tre categorie:

1. Oggetti creati anticamente, come il preistorico *sekibō* (verghe o barre di pietra) che potevano o potevano non aver avuto un ruolo fallico nell'antichità ma che hanno questo ruolo per via della loro forma e delle loro origini misteriose.
2. Oggetti "moderni" creati in legno, pietra, metallo o argilla in cui la forma fallica […] è deliberatamente intesa e che sono usati o come simboli permanenti in un santuario o come oggetti votivi da prendere in prestito o regalare.
3. Formazioni naturali di pietra o alberi dalla forma particolare in cui la sagoma di un fallo o una vagina sono suggerite.[33]

Lo studioso continua la sua suddivisione anche sulla base dell'uso o del proposito di questi oggetti, che va dal devozionale, al votivo e, infine, al protettivo[34].

Il fallo è quindi indubbiamente legato ai culti religiosi dell'antico Giappone, non solo nel senso di cui abbiamo parlato finora, ovvero la sua elevazione al livello di *kami*[35] per via del suo

[32] Ibid., p. 4.
[33] Stephen R. TURNBULL, *Japan's Sexual Gods: Shrines, Roles and Rituals of Procreation and Protection*, Brill, Leiden, 2015, p. 10. Mia la traduzione.
[34] Ibid.
[35] Bisogna comunque precisare che le divinità legate a simboli sessuali non erano unilateralmente considerate *kami*. Turnbull opera un'ulteriore suddivisione infatti anche sulla base della natura del dio associato al fallo, prendendone in considerazione la genesi, il luogo di provenienza o la natura. Vi saranno quindi divinità falliche importate dall'estero, mentre altre saranno veri e propri *kami* associati per qualche motivo alla fertilità; altre divinità potranno

forte contenuto simbolico, ma anche per il ruolo attribuitogli dal testo che per primo tratta della genesi del mondo e della teogonia, ovvero il *Kojiki*. Quando quest'ultimo introduce le divinità e spiega come hanno creato la terra, si fa riferimento ad una "lancia" usata a questo proposito:

> I sommi esseri celesti dettarono alla maestosa coppia, Izanaki e Izanami, l'ordine di consolidare le terre alla deriva e donarono loro una preziosa lancia magica. I due, roteando verso il basso la preziosa lancia dai flessuosi ponteggi del cielo, cagliarono una salsedine gorgogliante, e quando estrassero la lancia grumi di sale colarono dalla punta uno sull'altro fino a formare l'isola Onogoro[36]

Molti studiosi hanno concordato[37] nel ritenere che la lancia potesse essere interpretata come fallo e di conseguenza l'acqua in cui cade come una vagina, attribuendo quindi il maschile al cielo e il femminile alla terra proprio come scrive anche Plutarco. D'altronde, se pensiamo al mito della nascita di Afrodite, ci rendiamo conto che la generazione – sia essa di terra o divinità – avvenuta tramite l'incontro di cielo e terra non è inedita.

Il culto del *ta no kami* rientra perfettamente nella tradizione venutasi a creare intorno al simbolo fallico. Oltre al legame con la risicoltura, ha la funzione di provvedere alla fertilità in senso lato e, di conseguenza e per estensione, alla prosperità. Inoltre, ha una funzione protettiva tanto quanto il *dōsojin* 道祖神, il *kami* del fallo posto a protezione delle vie. Se quest'ultimo protegge i viaggiatori dagli incroci delle strade, il *ta no kami* vigila dalla risaia[38]. La sua forma

(segue nota) essere esseri umani divinizzati che in vita avevano avuto particolari associazioni con la sessualità; o ancora potranno essere *kami* particolari di una certa zona o organi sessuali maschili astratti e divinizzati (TURNBULL, *Japan's Sexual Gods…*, cit., pp. 11-12).

[36] VILLANI (a cura di), *Kojiki…*, cit., p. 36.

[37] Non vi è, tuttavia, unanimità. Alcuni credono che sia una forzatura di chi vuole spiegarsi e giustificare la venerazione del sesso in Giappone come se si trattasse di una caratteristica unicamente giapponese, quando invece è piuttosto comune a tante comunità e tradizioni del mondo (QUEJADA, *Phallic Worship in Japan…*, cit., p. 28).

[38] Dōsojin non è esclusivamente un *kami* posto a protezione delle vie. Viene considerato, infatti come un «dio della fertilità nell'agricoltura e nella pesca» (Michael CZAJA e George DE VOS, *Gods of Myth and Stone. Phallicism in Japanese Religion and Folk Religion*, Weatherhill, New York, 1974, p. 50. Mia la traduzione). È inoltre considerato la divinità ancestrale della Terra stessa, ed è spesso sovrapposto al *ta no kami*. Si dice infatti che anch'esso proteggesse i raccolti da insetti o disastri naturali, e che fosse una figura che racchiudeva in sé sia l'idea di *ta no kami* che quella di *yama no kami*. Ancor più interessante è la sua associazione con Inari. Poiché a Nagano,

può non richiamare immediatamente il fallo, soprattutto non se vista di fronte: diventa palese solo quando la si vede da dietro e solo se indossa il copricapo *shiki* (vaporiera per il riso) che rende inequivocabile la sagoma fallica. Se per caso la statuetta non ha le corrette proporzioni per poter essere vista in questo modo, vengono aggiunti altri elementi che possano svolgere la stessa funzione[39].

Per quanto riguarda la prosperità di cui il *kami* della risaia si fa portavoce, questa è più spesso associata ad una variante in particolare del *ta no kami*, ovvero Daikoku, che merita, insieme ad Ebisu, una considerazione a parte.

5. Ebisu e Daikoku

Si è detto che il *ta no kami* assume, in certe zone, nomi propri come Ebisu e Daikoku, che tuttavia non sono esattamente divinità delle risaie, ma dei della fortuna e dell'abbondanza. Chiaramente, dato il loro carattere più generale possono essere interpretati come dei dell'abbondanza del raccolto così come della pesca. Più che nella risaia, è comune trovare le statuette di Ebisu [fig. 2] e Daikoku [fig. 3] in casa, nello specifico in cucina, su un altarino ad essi dedicato. Quanto a forma e rappresentazione non si presentano in maniera significativamente diversa dal *ta no kami*, ma le loro caratteristiche dipendono molto dalla zona in cui vengono venerati[40].

Ebisu è considerato una divinità fondamentale per i villaggi dediti alla pesca. In questi casi, può essere rappresentato, tra gli altri modi, anche con una canna da pesca in una mano e

(segue nota) infatti, Dōsojin viene venerato nello stesso giorno della fondazione del santuario di Inari (il primo febbraio), viene celebrato un *matsuri* del fuoco proprio davanti al santuario di quest'ultimo, e durante la celebrazione Dōsojin è rappresentato sotto forma fallica, e al suo culto sono associate anche le volpi, le stesse volpi che accompagnano Inari e che inglobano la simbologia sessuale legata a Dōsojin (Ibid., pp. 50-51).

[39] TURNBULL, *Japan's sexual gods…*, cit., p. 303.

[40] Qualche esempio si può trovare alla voce "Ebisu" nell'*Encyclopedia of Shinto* (http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=206, Web: 21/08/2017) o a quella "Daikokuten" (http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=203, Web: 21/08/2017).

Figura 2. Ebisu kami.

Figura 3. Daikoku kami.

un pesce sotto l'altro braccio, e viene spesso considerato come una delle sette divinità giapponesi della fortuna[41]. Così come il *ta no kami* provvede all'abbondanza del raccolto, Ebisu provvede all'abbondanza della pesca. Tuttavia, essendo la pesca un'attività più simile alla caccia che al raccolto, si vengono ad innescare processi diversi. Infatti, per la cattura di certi pesci o altre creature del mare come le balene, sono necessari riti specifici. Nel caso particolare della balena, trattandosi di un animale grande, la sua uccisione è particolarmente significativa, un po' come quella dell'orso per chi caccia sulle montagne. Si pensa infatti che gli orsi e le balene abbiano una spiritualità diversa dagli animaletti e pesci più comuni, e che abbiano la capacità di rinascere come Buddha, motivo per cui è necessario avere un certo riguardo nei loro confronti[42]. Se nel caso degli orsi bisogna effettuare certe offerte allo *yama no kami*, nel caso della balena, dello squalo o del delfino è necessario rivolgersi al Ebisu. La loro uccisione, inoltre, non è sempre permessa. In particolari occasioni come morte o gravidanza di qualcuno degli

[41] Nelly NAUMANN, *Whale and Fish Cult in Japan: A Basic Feature of Ebisu Worship*, Asian Folklore Studies, Vol. 33, No. 1 (1974), p. 1.
[42] Ibid., p. 7.

abitanti del villaggio, uccidere un animale simile sarebbe di cattivo auspicio o irriverente. Questa concezione ha una componente tanto shintoista quanto buddhista, motivo per cui il popolo giapponese ha una doppia considerazione del regno animale che ne determina i riti.

Se Ebisu è, quindi, il dio della pesca e dei pescatori, ha altari e santuari dedicati nei villaggi di mare e sulle spiagge e può presentarsi con la forma di una balena o uno squalo (considerati a capo del regno marino), lo *yama no kami* è la divinità della montagna, dei boschi e degli animali selvatici e il *ta no kami* è il dio della risaia, del raccolto e del villaggio, chi è Daikoku e quale funzione svolge? Daikoku – anche noto come Daikokuten – è un'altra delle sette divinità della fortuna. Oltre ad essere un dio dell'abbondanza, è anche patrono degli allevatori. Rappresentato, come il *ta no kami*, come un uomo panciuto, porta un maglio capace di esaudire i desideri. Il motivo per cui gli viene dedicato uno spazio nelle cucine è che si ritiene assicuri cibo buono e abbondante[43]. Tuttavia, il fatto che venga anche chiamato "Daikokuten" significherebbe che si tratta di una divinità buddhista, non shintoista. Quale sia venuta prima, ormai non è possibile saperlo. Tecnicamente, esiste una distinzione di denominazione: Daikokuten indica la variante buddhista, Daikoku-sama o Okuninushi, quella shintoista. Quest'ultimo tuttavia ha, con questo nome, una tradizione a parte, che lo venera come dio della magia e della medicina e che lo identifica solo erroneamente con Daikoku. Nella pratica, quindi, le distinzioni tra *kami*, o persino tra *kami* e buddha o *bodhisattva*, non ha confini netti, e persino dare delle definizioni diventa complesso.

Ebisu e Daikoku, trovandosi spesso insieme nelle case delle persone, sono venerati insieme. Vi è un *matsuri* 祭り che li riunisce e che determina chi dei due avrà la meglio sull'altro quell'anno, sebbene si tratti di una competizione bonaria dato che, qualunque siano i suoi esiti, il villaggio ne trarrà vantaggio. Durante lo *tsuruga aioi matsuri* 敦賀相生祭り due

[43] Jeremy ROBERTS, *Japanese mythology A to Z*, Chelsea House, New York, 2009, p. 28.

uomini si mascherano da Ebisu e Daikoku e s'impegnano in un tiro alla fune insieme al resto del villaggio. Se vince il primo, il villaggio avrà un'annata ricca di pesce. Se vince il secondo, invece, sarà abbondante il raccolto[44].

Quando diciamo che Ebisu e Daikoku sono due volti del *ta no kami*, intendiamo quindi che quest'ultimo ha il significato di abbondanza e prosperità nel momento in cui non solo rappresenta il maschile e il fallo ma anche il benessere del villaggio, poiché dalla risicoltura dipende non solo l'alimentazione ma anche l'economia. Mentre questi due, però, declinano i concetti in modi diversi, e si legano anche a luoghi diversi – come la spiaggia, nel caso di Ebisu – il *ta no kami* resta sempre profondamente legato alle comunità dei villaggi, alle risaie, e alle occasioni della vita quotidiana in cui il suo favore è gradito.

[44] RAVERI, *Ininerari nel sacro…*, cit., p. 124.

CAPITOLO 2:

INARI *ŌKAMI*

1. Inari come *ujigami* 氏神

Com'è stato precedentemente menzionato, le divinità dello Shintō 神道 hanno un particolare legame con i luoghi sacri a loro dedicati, su cui sorgono i *jinja* 神社, i santuari shintoisti. Inari è la divinità cui è stato dedicato il maggior numero di santuari sul territorio Giapponese, che sarebbero ancor di più se si contassero anche i santuari in cui Inari viene venerato in aggiunta ad un ad un altro *kami* 神[45]. Il santuario principale e più importante è il Fushimi Inari Taisha 伏見稲荷大社, a sud di Kyoto. Il legame che Inari ha con questo luogo risale a molto tempo fa, ed è narrato nella stessa leggenda in cui il *kami* viene messo in relazione con un'antica famiglia di cui esso rappresenterebbe l'*ujigami*, la divinità tutelare.

La leggenda[46] narra che Irogu, principe appartenente al clan Hata[47], fosse un eccellente arciere, e che amasse esercitarsi utilizzando dolcetti di riso come bersaglio. Un giorno, uno dei suoi bersagli colpiti si trasformò in cigno e volò via, verso il monte già noto come Inariyama 稲荷山, "monte Inari". Alcuni antenati portarono successivamente un albero dal monte nel luogo dove poi sorse il Fushimi Inari Taisha. Ufficialmente il tempio fu fondato nel 711, nel primo giorno del cavallo del secondo mese (febbraio), ma, come riporta anche il sito ufficiale

[45] Karen Ann SMYERS, *The Fox and the Jewel. Shared and Private Meanings in Contemporary Japanese Inari Worship*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1999, p. 1

[46] Stuart D.B. PICKEN, *Historical Dictionary of Shinto*, London, The Scarecrow Press, 2002, pp. 85-86.

[47] Gli studiosi concordano nel ritenere che gli appartenenti a questo clan avessero origini coreane (John K. NELSON, *Enduring Identities. The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000, p. 96).

del tempio[48], è probabile che Inari venisse venerato lì da molto prima, non necessariamente con questo nome.

L'etimologia del nome Inari lega questo *kami* al riso. *Ine* 稲, infatti, è il termine che indica la piantina di riso. *Nari* 成り, invece, significa "diventare". Il nome completo, quindi, dovrebbe avere il significato di "diventare riso". Nonostante sia legato a questo cereale come il *ta no kami* 田の神 (*kami* della risaia), molto raramente ci si rivolge a Inari per questioni che riguardano l'agricoltura, soprattutto oggi. Karen Ann Smyers[49] ha riscontrato che, nonostante molti giapponesi ritengano che solo gli anziani o le persone che desiderano un guadagno finanziario si rivolgano a Inari, nella sua personale esperienza non è stato così. Visitando il Fushimi Inari Taisha, si è accorta che era frequentato da:

> giovani parrucchieri alla moda, il presidente di una compagnia d'élite e il suo staff, casalinghe, famiglie e bambini, un tessitore di seta, un camionista, un medico e i suoi pazienti, musicisti, gangster, un fotografo, spiritualisti, un agente immobiliare, proprietari di negozi di alcolici, un coltivatore di arance, un alcolizzato, studenti, persone molto malate, negozianti, un fornaio, istruttori di arrangiamento dei fiori e cerimonia del tè, birrai, dipendenti dei treni, assicuratori, il capo di una compagnia petrolifera, la moglie di un medico, un chiropratico, le geisha, proprietari di sushi bar e politici locali.[50]

A questo punto è lecito domandarsi chi sia Inari e che cosa rappresenti, poiché è chiaro che è molto difficile che un solo *kami* possa raccogliere il sé tante caratteristiche da poter soddisfare un numero così vasto e variegato di fedeli. Se pensiamo ad altre divinità di religioni politeiste, in cui ogni dio ha una serie di compiti, qualità e poteri che sono legati da un filo conduttore, notiamo che quasi mai un dio ha caratteristiche che sembrano persino contraddirsi

[48] Sito ufficiale del Fushimi Inari Taisha, http://inari.jp/en/history/, Web: 05/07/2017.
[49] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 6. Mia la traduzione.
[50] Ibid.

a vicenda. Sorge quasi spontaneo chiedersi, dunque, se tutti quelli che si rivolgono ad Inari stiano davvero pregando la stessa divinità.

2. «Unità non monologica»

Parlando del *ta no kami*, abbiamo affrontato il discorso di quanto sia importante il sesso di questa divinità ai fini del suo significato e della relazione con lo *yama no kami* (*kami* della montagna), e di conseguenza con la comunità intera. Inari, invece, è una figura molto più ambigua, così come tutti i simboli ad esso relativi. Come gran parte dei *kami*, non ha un genere definito, ma è una figura androgina, rappresentata come un uomo o una donna a seconda delle interpretazioni. Nelle lingue occidentali come l'inglese, il francese o l'italiano, infatti, che per la parola *kami* richiedono una traduzione al femminile o al maschile, non viene tradotto in maniera univoca come una delle due. A volte si trova la dicitura *goddess* e altre *god*, alcune *dieu* e altre *déesse*[51].

Secondo Smyers[52], non essendoci una concordanza sul genere, non ve n'è nemmeno una sul modo di rappresentare questo *kami*, che viene più comunemente raffigurato come un uomo anziano che trasporta del riso, come una giovane dea del cibo o come un *bodhisattva* androgino su una volpe bianca [fig. 4]. Ma, a prescindere da come venga realizzato iconograficamente, sotto il nome "Inari" si celano in realtà molteplici divinità.

[51] Smyers afferma: «I use both masculine and feminine pronouns to refer to Inari» (SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 8) mentre Opler e Seido Hashima si schierano a favore del femminile *goddess* (Morris E. OPLER e Robert SEIDO HASHIMA, *The Rice Goddess and the Fox in Japanese Religion and Folk Practice*, American Anthropologist, New Series, Vol. 48, No. 1, Jan. – Mar. 1946) e Haguenauer e Frank, invece, preferiscono il maschile *dieu* (Charles HAGUENAUER e Bernard FRANK, *Religions de l'Extrême-Orient (Corée, Japon)*, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Année 1961, Volume74, Numéro 70, p. 51). Questi sono solo alcuni degli esempi di come viene reso il genere di Inari in lingue occidentali.

[52] Ibid., p. 8.

Figura 4. Tipica rappresentazione di Inari a cavallo di una volpe.

Visitando il Fushimi Inari Taisha, le guide riportano che «cinque *kami*, o dei, sono venerati: Ukanomitama no Okami, Satahiko no Okami, Omiyanome no Okami, Tanakano Okami e Shi no Okami» [53] e che «collettivamente, ci si riferisce a questi *kami* come a Inari Okami»[54]. Ukanomitama no Okami, viene a volte identificato con una divinità presente sia nel *Kojiki* 古事記 che nel *Nihon Shoki* 日本書紀, il *kami* dei cereali. L'Encyclopedia of Shintō[55] riporta questo stesso nome, ma spiega che non tutte le tradizioni prevedono che vi siano cinque *kami* riuniti sotto il nome di Inari. Infatti, mentre una tradizione che fa capo allo *Engishiki* 延喜式 prevede che vi siano tre troni (*sanza* 三座) al santuario di Inari[56], i quali sarebbero, oltre a Ukanomitama no Ōkami, di Ōmiyame no mikoto e Sarutahiko no mikami, oggi vi sarebbe una tradizione che ne prevede cinque (*goza* 五座), ovvero quelli riportati dalla guida del Fushimi Inari Taisha. Se alcuni studiosi ritengono che questi *kami* siano divinità diverse tra loro, ognuna con le proprie caratteristiche[57], altri sostengono che possano essere la stessa divinità con nomi diversi. Questa teoria sarebbe supportata da un elemento che molti di questi *kami* hanno in comune nel proprio nome. *Uka* (o

[53] Guida tramite uso di codici QR al Fushimi Inari Taisha a Kyoto, Giappone. Mia la traduzione.
[54] Ibid.
[55] http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=783, Web: 05/07/2017.
[56] Secondo Smyers, questa tripartizione è dovuta al fatto che il monte Inari ha tre sommità (SMYERS, *The Fox and the Jewel*…, cit., p. 151).
[57] Ōmiyame no mikoto sarebbe il *kami* dell'acqua, Sarutahiko no mikami sarebbe il *kami* della proprietà della terra, le altre divinità sarebbero collegate al cibo in un modo o nell'altro (*Encyclopedia of Shinto*, Kokugakuin University, http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=783, Web: 06/07/2017).

uga o *uke*) e *ketsu* sono termini che hanno il significato di "cibo" e che sono presenti nei nomi di diverse divinità presenti ai santuari dedicati ad Inari. Questo discorso è chiaramente valido per quanto riguarda Inari come divinità del riso e, per estensione, del cibo, ma non vale per i *kami* venerati come Inari Ōkami che svolgono una funzione diversa.

Smyers[58] evidenzia come differenti santuari dedicati ad Inari venerino differenti entità con valori diversi, e che il loro numero vari nel tempo. Inoltre, bisogna prendere in considerazione anche la sovrapposizione di *kami* e divinità buddhiste avvenuta in un periodo storico che si affronterà nel capitolo successivo, che non ha fatto altro che arricchire e diversificare ancor di più la figura di Inari. Interrogando sacerdoti e fedeli, Smyers è giunta alla conclusione che Inari è una divinità diversa per chiunque la veneri, una divinità "mutaforma" tanto quanto l'animale che la accompagna e rappresenta, cioè la volpe. Per questo motivo, riprendendo un concetto di Morson ed Emerson, parla di Inari e delle credenze a esso legate come di una «unità non monologica»[59]: «formano una sorta di unità, ma non sono sistematizzati né privi di contraddizioni»[60].

Nonostante le contraddizioni, secondo un sacerdote shintoista, dal periodo Edo in poi si è sviluppato il concetto del *watashi no Inari sama* 私の稲荷様, "il proprio Inari": «non riusciva a pensare ad un altro *kami* shintoista con cui la popolazione sentisse un legame così intimo – e che potesse essere personalizzato fino a questo punto. Un altro sacerdote al Fushimi ha detto 'Se ci sono cento fedeli, essi avranno cento idee diverse a proposito di Inari' (*hyakunin hyakuyo* 百人百余)»[61].

[58] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., cap. 5.
[59] Ibid., p. 11. Mia la traduzione.
[60] Ibid.
[61] Ibid., p. 156.

È per questo stesso motivo, secondo Smyers[62], che i santuari di Inari presentano diverse caratteristiche, specifiche ad ognuno di essi, dovute a varianti regionali del culto ma non solo: ogni singolo fedele vede in Inari ciò che vuole vedere, gli attribuisce capacità che possano soddisfare i propri, individuali, bisogni. C'è una serie di elementi, però, che è sempre presente in un *jinja* dedicato a questo *kami*, come le statue delle volpi, i *torii* 鳥居[63] rossi o il gioiello che esaudisce i desideri. Alle volpi di Inari, *kitsune* 狐, verrà interamente dedicato il quarto capitolo. Il secondo e il terzo elemento, invece, verranno affrontati qui di seguito, perché in parte collegati a questa forma di personalizzazione della divinità.

3. Il colore rosso

È piuttosto semplice dedurre se un *jinja* sia dedicato o meno a Inari solamente guardandolo [fig. 5]. In tutti loro è usato in maniera massiccia, infatti, un particolare colore rosso. Se il rosso il sé non è certo prerogativa dei santuari dedicati ad Inari, è sicuramente prevalente in essi, soprattutto per via dei numerosi *torii* di questo colore, che accompagnano il turista o il fedele durante gran parte della visita al tempio.

Il rosso – in giapponese *aka* 赤 – è uno dei colori più antichi del Giappone. Secondo quanto riporta James M. Stanlaw[64], il rosso è uno dei tre colori, insieme al bianco e al nero, che i giapponesi hanno percepito, in maniera astratta, già in tempi antichissimi. Testi come il *Kojiki* dimostrano che già all'epoca si aveva la concezione di quattro colori, sebbene non ancora

[62] Ibid., p. 6.
[63] Archi di passaggio, stilizzati, che segnano l'entrata ad un luogo sacro (Norman HAVENS e Inoue NOBUTAKA, *Encyclopedia of Shinto. Volume 2. Jinja*, Kokugakuin University, Tokyo, 2004, p. 23).
[64] Robert E. MACLAURY, Galina V. PARAMEI, Don DEDRICK, *Anthropology of color. Interdisciplinary multilevel modeling*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2007, p. 300.

Figura 5. Ingresso del Fushimi Inari Taisha.

identificati con i nomi che si utilizzano oggi e sebbene non si sappia quale fosse il quarto colore (se blu, viola o giallo, o una combinazione di giallo, verde e blu). Un secolo dopo, i colori erano cinque, associati ai cinque elementi, *gogyō* 五行: il blu per il legno, il rosso per il fuoco, il giallo per la terra, il bianco per il metallo e il nero per l'acqua. Ognuno di essi aveva un'associazione anche con cinque direzioni, cinque stagioni e cinque virtù[65]. Nel caso del rosso, queste erano il sud, l'estate e la cortesia. Il nome di questi colori rimase poi immutato nel tempo, così come i caratteri con cui si scrivevano, mentre altri colori o sfumature degli stessi, come *kurenai* 紅, cremisi, venivano aggiunti. Il loro significato, invece, variò nel tempo, sulla base

[65] Ibid., p. 301.

dell'associazione con determinati elementi culturali, e solo alcuni di essi, come il viola (*murasaki* 紫), hanno mantenuto una certa importanza anche oggi.

Il colore rosso dei santuari di Inari è, secondo Smyers[66], un simbolo di individualità. Innanzitutto è associato ai bambini. "Neonato" si traduce in giapponese come *aka-chan* 赤ちゃん o *akanbō* 赤ん坊, e inoltre, come riportato anche da Raveri[67], durante la cerimonia del *miyamairi* 宮参り, nella quale si presenta il bimbo al tempio shintoista, lo si veste di rosso. O ancora, alla statuina del *bodhisattva* Jizō, protettore dei bambini, va messo sulla testa un berrettino rosso dalla madre che va al tempio a pregare per il suo bambino abortito.[68] Associato ai bambini, dunque, il rosso simboleggia la loro separazione rispetto al resto della comunità. Fino ad una certa età, sono individui che non hanno l'obbligo di attenersi alle norme sociali.

Come si è detto a proposito dello *yama no kami* 山の神, il rosso è anche il colore del sangue mestruale, negativo in quanto esterno al corpo. È il colore che indossano le geisha e le ragazze non sposate, come segno della loro non intera appartenenza alla società o della trasgressione alle regole sociali[69]. In questo senso, è il colore della passione e della sessualità, emozioni ingestibili, incontrollabili, che esulano dalla razionalità.

Inoltre, è il colore degli anziani, che anche le donne sposate o gli uomini potranno tornare ad indossare durante e dopo la cerimonia che indicherà il loro «ritiro (*inkyo*) dalle incombenze ufficiali. Da quel giorno infatti essi tornano simbolicamente a essere come dei bambini, liberi dai più stretti vincoli sociali»[70]. Smyers[71], inoltre, ci ricorda che l'espressione

[66] Karen Ann SMYERS, *My Own Inari, Personalization of the Deity in Inari Worship*, Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 23, No. 1/2 (Spring, 1996), pp. 85-116, p. 104.
[67] RAVERI, *Itinerari nel sacro…*, cit., p. 96.
[68] Ibid., p. 235.
[69] Ibid., p. 315.
[70] Ibid.
[71] SMYERS, *My Own Inari…*, cit., p. 104.

utilizzata per riferirsi agli stranieri è *aka no tanin* 赤の他人, letteralmente "l'altra gente rossa".

Anch'essi, come i bambini che non fanno ancora parte della società e in quanto tali non devono ancora seguirne le regole, o come gli anziani che non ne fanno più parte, sono scusati nel caso di inadempienze, non sono costretti a legarsi ad un gruppo sociale né devono comportarsi secondo le comuni regole di cortesia.

Nei santuari di Inari, i *torii* rossi, così come gli altri edifici o i collari delle statue delle volpi, hanno, secondo Smyers, proprio il compito di ricordarci che Inari è una divinità che si lega agli individui, e che da essi può essere liberamente interpretata e interpellata.

4. Il gioiello

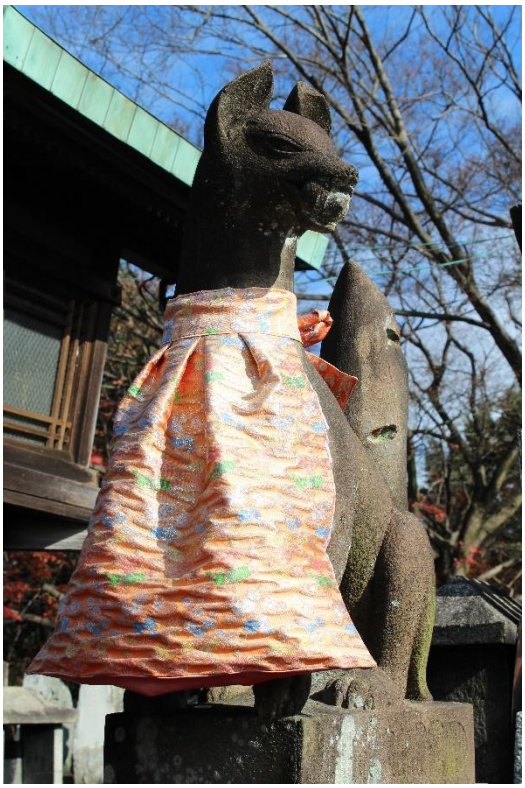

Figura 6. Volpe con gioiello nelle fauci al Fushimi Inari Taisha.

Un altro degli elementi che prevalgono nei *jinja* dedicati ad Inari è il *tama*, il gioiello. Esso si trova come decorazione a sé stante o in combinazione con le statue delle volpi e anzi, come fa notare Smyers[72], è raro che le volpi vengano raffigurate senza il gioiello [fig. 6]. A prescindere dal culto di Inari, tuttavia, il termine stesso "*tama*" ha la possibilità di essere tradotto in numerosi modi. Scritto con il carattere 玉 può significare globo, boccia, mucchio, gomitolo, goccia, gioiello, perla, moneta o lente. Scritto come 弾 significa proiettile,

[72] Karen Ann SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 112.

mentre come 珠 significa gioiello, anche in senso figurato. Come 球 significa palla o lampadina. Come ricorda Smyers[73], può significare anche giada, guscio, arnese, zampa di gatto, bella ragazza, persona, margine, testicoli, bello o tondo. In generale, «i significati girano intorno ai concetti di rotondità, pietra preziosa e valore»[74]. Inoltre, fa riferimento al termine comparso nello scorso capitolo, ovvero *tama* o *tamashii* 魂, spirito o anima. In questo modo, si carica di un valore non solo materiale ma anche spirituale, ed è per questo motivo che il gioiello si trova in diverse tradizioni e diversi culti, ognuno con le sue particolarità.

Il gioiello è sempre stato particolarmente importante per il Giappone. Non bisogna dimenticare, infatti, che è una delle tre insegne dell'impero giapponese, i *sanshu no jingi* 三種の神器, letteralmente "i tre tesori sacri", insieme alla spada e allo specchio. Il gioiello e lo specchio in particolare hanno risolto, al tempo degli dei, una questione piuttosto spinosa, la cui non risoluzione avrebbe avuto conseguenze disastrose per il mondo. Secondo la storia narrata nel *Kojiki* 古事記, due degli dei nati durante la purificazione di Izanagi successiva alla sua discesa agli inferi, Amaterasu e Susanowo, ebbero un conflitto causato da quest'ultimo. Amaterasu, dea del sole e progenitrice della famiglia imperiale, subì dei torti dal dispettoso fratello, e come conseguenza decise si ritirarsi dal mondo, chiudendosi in una "rocciosa stanza del cielo"[75]. Il mondo piombò nel buio, esseri malevoli agivano con il favore dell'oscurità, accadevano soltanto disgrazie. Gli altri esseri celesti tentarono di convincere Amaterasu ad uscire, ma invano. Solo Amenouzume, facendo ridere gli altri, catturò la curiosità di Amaterasu e riuscì a riportarla fuori. Sull'albero che si trovava all'esterno della caverna, gli dei avevano

[73] Ibid., p. 113.
[74] Ibid., mia la traduzione.
[75] VILLANI (a cura di), *Kojiki…*, cit., p. 47.

appeso un gioiello e uno specchio, per incuriosire ancor di più la dea del sole e convincerla a rimanere fuori.

Il gioiello, quindi, è stato uno degli elementi che, in questa vicenda, hanno contribuito a riportare il sole sulla terra. Senza di esso, non ci sarebbe stata vita ordinata, il buio avrebbe inghiottito tutto e il caos avrebbe governato nel mondo.

I gioielli, inoltre, possono essere cosiddetti *goshintai* 御神体, oggetti sacri in cui lo spirito di un *kami* può discendere e risiedere temporaneamente su richiamo di un sacerdote[76].

Sebbene il gioiello abbia sempre avuto grande importanza in Giappone, quello che troviamo ai santuari di Inari ha una funzione diversa, molto più specifica. Si tratta, infatti, di un gioiello che esaudisce i desideri. Anche questi non sono rari, e derivano da credenze più antiche di quella shintoista. Sono difatti presenti nella tradizione buddhista da prima che questa facesse il suo ingresso in Giappone. Brian D. Ruppert[77] illustra il processo che porta la venerazione delle reliquie di Buddha alla venerazione del gioiello che esprime i desideri: «il gioiello che esprime i desideri si riferisce, nel buddhismo continentale, a qualunque oggetto realizzi qualunque desiderio del fedele, e che allo stesso tempo porti all'illuminazione»[78]. In giapponese, questo gioiello si chiama *nyoi hōju* 如意宝珠, ed è stato dimostrato[79] che questo termine deriva da altre lingue continentali, nelle quali è arrivato tramite la diffusione del buddhismo. In Giappone sono state le due scuole buddhiste Tendai e Shingon a fare del gioiello che esaudisce i desideri un elemento cruciale, ed è il bodhisattva Kannon[80] che viene particolarmente associato ai rituali comprendenti l'uso di un gioiello simile. Ruppert quindi spiega[81] che il

[76] John K. NELSON, *Enduring Identities…*, cit., p. 180. Altri oggetti possono essere specchi, spade o rocce.
[77] Brian D. RUPPERT, *Jewel in the ashes. Buddha relics and power in early medieval Japan*, Harvard University Press, London, 2000, p. 145.
[78] Ibid., mia la traduzione.
[79] Ibid.
[80] Kannon è la variante giapponese di quello che in sanscrito e per il buddhismo è Avalokitésvara, legato al gioiello (in sanscrito *cintā maṇi*) perché questo sarebbe una delle sue tante forme.
[81] Brian D. RUPPERT, *Jewel in the ashes…*, cit., p. 146.

motivo per cui il gioiello era noto in Giappone già agli albori è che alcuni testi che parlavano di Kannon come di colui che porta il dharma[82] e il gioiello che esaudisce i desideri erano già stati introdotti nel paese.

Come si collega però tutto questo al *tama* di Inari? La risposta la fornisce ancora una volta Ruppert:

> All'inizio del decimo secolo, lo stato aveva iniziato ad offrire reliquie di Buddha ai santuari (*jinja*). L'esempio più antico si trova nel testo rituale *Saigū ki*, che riporta come il governo avesse mandato missionari nel 903 ad offrire un abito cerimoniale a Iwashimizu Hachimangū, così come reliquie di Buddha e "tesori" (*jinpō*) ai santuari di Kamo, Matsuno'o, Hirano, Inari e Kasuga.[83]

Il fatto che il gioiello abbia un'origine buddhista non significa che il suo significato o la sua iconografia non siano stati modificati nel tempo, adeguati ai diversi culti e modellati secondo specifiche esigenze. Al tempio di Inari, per esempio, si è perso il senso piuttosto comunitario che il *nyoi hojū* aveva originariamente. La comunità (Sangha) aveva un ruolo centrale per il buddhismo, e il gioiello aveva il compito di salvarla tutta, di condurla insieme verso l'illuminazione. Il gioiello di Inari, invece, esaudisce desideri specifici, porta benefici terreni. Più che pregare per l'intera comunità e il suo bene, si prega per il proprio. Inoltre, ricorda Smyers[84], *tama* ha anche il significato di *tamashii*, anima, «e questa non è un gruppo, ma uno spirito individuale»[85]. Il gioiello, quindi, è un simbolo di individualità tanto quanto il colore rosso. La volpe bianca, come vedremo successivamente, raccoglie le caratteristiche di entrambi per portarli all'estremo, per rendere ciò che è semplicemente individuale qualcosa di liminale, fuori dal gruppo.

[82] La legge buddhista.
[83] Brian D. RUPPERT, *Jewel in the ashes …*, cit., pp. 65-66. Mia la traduzione.
[84] SMYERS, *My Own Inari…*, cit., p. 105.
[85] Ibid., mia la traduzione.

5. La comunità e l'individualismo

Quando si parla di individualità, si rischia di dare l'impressione che questa sia un valore unilateralmente positivo. Potremmo pensare che, semplicemente, questo culto permetta una certa libertà, che sia privo di schemi e che sia inclusivo di molte categorie diverse di fedeli perché altamente personalizzabile. Non dobbiamo però dimenticare l'importanza che la comunità ha nella cultura nipponica, e della pericolosità rappresentata da un eccessivo individualismo all'interno di essa. Essere fuori dagli schemi non ha il solo significato di essere eccentrici, che potrebbe sembrare qualcosa di auspicabile. Significa non aderire alle ferree regole sociali, non porre il bene della comunità davanti al proprio. Significa lasciare lo spazio ordinato per il caos, scegliere ciò che rappresenta lo *yama no kami* senza integrarlo con ciò che rappresenta il *ta no kami*. Il fatto che la società giapponese sia così orientata verso il gruppo piuttosto che verso il singolo, però, non deve neanche portarci a banalizzare sostenendo che non vi siano diversità.

La comunità giapponese è stata, prima del diciannovesimo secolo, quella dei villaggi, i *buraku*, nuclei sociali e politici[86]. Erano realtà chiuse, non troppo comunicanti tra di loro se non per necessità, che andavano tutelate. Non farne parte non era desiderabile, poiché significava aver fatto – consapevolmente o meno, intenzionalmente o meno – qualcosa che veniva considerato impuro. Per esempio, chi aveva a che fare con le salme dei defunti o si occupava di macellazione di animali non faceva parte del gruppo socialmente accettato. Alcuni, come le donne mestruate o le persone possedute da spiriti maligni, venivano reintegrati nella società solo dopo essere stati accuratamente purificati o guariti, riportati a uno status quo accettabile e

[86] Erwin H. JOHNSON, *Perseverance Through Orderly Change: The "Traditional" Buraku in a Modern Community*, Human Organization, Vol. 22, No. 3 (FALL, 1963), pp. 218-219. Nello stesso testo Johnson premette che, sebbene ogni villaggio avesse delle sue caratteristiche peculiari, il modello fondamentale non varia particolarmente ed è possibile, grazie a questo, ricostruire un pattern.

condivisibile. Venivano esclusi dalla comunità anche i cosiddetti *sanjin* 山人, gli "uomini della montagna", coloro che vivevano una vita di isolamento in questo territorio ostile all'uomo, come gli sciamani, ma anche coloro che si dedicavano alle arti performative o erano, per un motivo o per un altro, figure itineranti, che non risiedevano in un luogo fisso[87].

Prima dell'introduzione della coltivazione del riso, la situazione non era come l'abbiamo appena descritta. Un po' tutti avevano la necessità di spostarsi per procurarsi cibo. Nel momento in cui gli esseri umani hanno iniziato a stabilirsi in luoghi fissi, è iniziata la discriminazione, *sabetsu* 差別, ma anche la diversificazione degli elementi culturali, come i culti. Una teoria chiamata *Shūkenron* 集権論 spiega come i culti si diffondono in cerchi concentrici che si espandono intorno al centro da cui si sono divulgati, modificandosi gradualmente rispetto al modello originale[88]. Secondo questa teoria, però, quei gruppi sociali che non hanno adottato per nulla certi culti, non sarebbero neanche da considerare giapponesi, ma gruppi etnici totalmente differenti. Lo stesso studioso che si dedicò a questi temi, Yanagita Kunio, il padre degli studi folcloristici in Giappone, si occupò più tardi nella vita del popolo giapponese intero come di un'entità omogenea, in cui l'eterogeneità non trovava spazio. Neanche questo tipo di approccio, tuttavia, è sufficientemente soddisfacente, poiché non tiene conto delle differenze culturali che, inevitabilmente, ci sono tra diverse regioni o aree in Giappone[89].

Altri studiosi del folklore hanno invece tenuto conto dei gruppi sociali diversi rispetto a quello della maggioranza, tentando di spiegarne le cause senza ritenerli dei gruppi etnici differenti, ma è chiaro che, se il "diverso" è così malamente tollerato in Giappone,

[87] Takanori SHIMAMURA, *Cultural Diversity and Folklore Studies in Japan. A Multiculturalist Approach*, Asian Folklore Studies, Vol. 62, No. 2, Topics in Japanese Folklore Studies (2003), p. 197.
[88] Ibid.
[89] Ibid., 197-198.

l'individualismo non trova molto spazio. Se qualcuno è individualista, non è cooperativo: è solitario, fuori dagli schemi, imprevedibile, non condivide l'ideologia dominante. Tuttavia, l'uomo non deve nemmeno annullare sé stesso, ma deve imparare a realizzarsi all'interno della società[90].

Le diversità culturale in Giappone quindi esiste, e non va né negata né demonizzata. Si manifesta, però, in una maniera diversa rispetto a quello che un appartenente a culture più "ovvie" potrebbe aspettarsi. Un americano sarà abituato a sentire accenti diversi a seconda delle zone, ma non dialetti. Sarà abituato a vedere diversità nei comportamenti delle singole persone, ma non nelle abitudini sociali. Avrà quindi, probabilmente, la falsa impressione che i Giapponesi siano «un'unica razza, un unico sangue», come Ohnuki-Tierney ha spiegato[91], quando non è questo il caso. Oltretutto, i giapponesi sono molto più restii ad esprimere opinioni o a rivelare dettagli della loro vita privata come potrebbero essere gli interessi o i gusti, per cui, pur avendone di diversi, potremmo non venirne mai a conoscenza.

Queste diversità sono tutte riflettute da Inari e dal suo culto, che è quindi fluido e adattabile.

6. Il legame di Inari con il territorio

Dopo aver concluso, per il momento, il discorso riguardante la figura di Inari come promotrice e protettrice di un individualismo che è da considerarsi positivo finché non esagerato, bisogna fare un passo indietro e tornare alla storia riguardante le origini di Inari. La leggenda a proposito degli Hata spiega come Inari sia giunto ad essere venerato al Fushimi Inari Taisha

[90] SMYERS, *My Own Inari…*, cit., p. 108.
[91] Ibid., p. 110. Mia la traduzione.

ma, come abbiamo accennato, si pensa che il suo legame con quel territorio e in particolare con il monte Inari fosse ben più antico. Cosa porta quindi i giapponesi in genere a rendere Inari così popolare?

«È quasi universalmente vero che l'umanità, dovunque essa si sia trovata, abbia posseduto alcune credenze che erano essenzialmente religiose»[92]. Sin dalla sua fase primitiva, quindi, l'uomo ha venerato delle entità che ha ritenuto sovrannaturali. La selezione di queste divinità, tuttavia, non è stata affatto casuale. Numerosi studiosi hanno evidenziato, infatti, che gran parte delle credenze era legata a condizioni atmosferiche e geografiche del territorio su cui esse risiedevano. In Grecia aveva molta importanza il cambio tra il giorno e la notte, in Norvegia quello tra estate e inverno, in Egitto i periodi di piena del Nilo, in India la stagione delle piogge, in Giappone il sole. Luoghi considerati come ostili all'uomo in certe zone del mondo, come le montagne in Norvegia o Giappone, erano considerati paradisiaci in altri, come la Grecia. In Norvegia, infatti, le montagne sono la dimora dei giganti ghiacciati, mentre in Giappone dei morti, dell'ignoto e delle belve incontrollabili. In Grecia, dove il clima è mite e raramente crea inconvenienti all'uomo, le montagne, soprattutto l'Olimpio, sono luoghi adatti agli dei, che devono risiedere in alto[93]. Le divinità benevole sono quelle che si legano ad aspetti positivi, i quali variano a seconda delle esigenze del territorio: in Giappone e in India è importante che piova, perché i raccolti sono abbondanti quando succede. Le divinità malevole sono quelle che impediscono all'uomo di ottenere ciò che desidera, o che lo disturbano nella sua quotidianità[94]. Eppure, quando l'uomo ha creato le divinità, ne ha create anche di negative, perché inevitabilmente esistono condizioni atmosferiche ostiche o eventi inspiegabili che causano

[92] R.H. WHITBECK, *The Influence of Geographical Environment upon Religious Beliefs*, Geographical Review, Vol. 5, No. 4 (Apr., 1918), p. 316. Mia la traduzione.
[93] Ibid. p. 322.
[94] Ibid. p. 318.

impedimenti agli uomini, e di questi va tenuto conto. Tuttavia, vengono create anche le loro controparti positive, che le contrastano e bilanciano la realtà.

A livello globale, quindi, molte popolazioni condividono approcci simili poiché inevitabilmente condividono alcune caratteristiche, come ad esempio l'alternanza del giorno e della notte o certe condizioni climatiche. Il Giappone non fa eccezione, eppure Inari non sembra appartenente in toto a questo tipo di approccio.

A livello atmosferico, la divinità più importante in tutto il Giappone è sicuramente Amaterasu, la dea del sole. Come abbiamo visto, senza di lei non ci sarebbe vita. Chi si occupa dei raccolti e del benestare delle comunità agricole, che rappresentarono per molto tempo la maggioranza della popolazione, è il *ta no kami*. Se Amaterasu è la dea della nazione perché da lei discende la famiglia imperiale, il *ta no kami* è il dio dei contadini. La sua alternanza con lo *yama no kami* regola il ciclo delle stagioni, fondamentale per l'attività agricola. Rappresentando, nella sua mascolinità, anche la fertilità, è alla base della vita stessa.

Abbiamo già visto come Inari non abbia lo stesso rapporto con il riso che ha il *ta no kami*. Il culto di Inari è stato alquanto modificato con il tempo, ed è difficile trovare una simile esperienza altrove nel mondo. Difficile ma non del tutto impossibile. Qualcosa di simile infatti è avvenuto in Grecia con il culto di Atena. Whiteback afferma che «in alcune delle vecchie religioni, come quella della Grecia, costruita da elementi presi in prestito da diverse fonti e modificate dal contributo di diverse popolazioni attraverso un lungo passato, l'influenza del paesaggio geografico ha quasi cessato di essere distinguibile»[95]. Lo stesso si potrebbe affermare a proposito di quello che è accaduto in Giappone con Inari. Eppure, proprio il paragone con il culto di Atena in Attica potrebbe riportare a galla il legame che Inari, originariamente, aveva con il territorio giapponese.

[95] Ibid. p. 317. Mia la traduzione.

Atena non era una dea che aveva a che fare con condizioni geografiche o atmosferiche. Era la dea della saggezza e della strategia militare. Mentre Zeus, divinità celeste per eccellenza, regnava sugli altri dei e gli si portava per questo particolare rispetto, Atena veniva scelta dall'Attica come sua protettrice. Una divinità come Demetra, dea delle messi, non avrebbe potuto prendere il suo posto proprio a causa del territorio, ma anche delle abitudini sociali degli ateniesi: non erano soltanto agricoltori, perché il territorio non si prestava particolarmente a questo tipo di attività. A questo punto, le uniche due divinità che avrebbero potuto contendersi la zona erano quelle che, in effetti, lo fecero: Poseidone e Atena. Il mito narra[96] che Poseidone donò alla città una fonte di acqua salata, mentre Atena donò un ulivo. Secondo Agard[97] il dono di Poseidone sarebbe da considerarsi più come una prova del suo potere di agire anche nell'entroterra. D'altronde, Poseidone era anche il dio dei terremoti e delle alluvioni. Tuttavia, i greci non erano spaventati delle possibilità di un terremoto tanto quanto avrebbero potuto esserlo i giapponesi, dato che non si tratta una zona particolarmente sismica. Piuttosto avevano bisogno di una divinità che fosse «padrona di molte arti e mestieri, come i fabbri, i tessitori, i vasai e i costruttori, così come gli agricoltori»[98]. L'ulivo permetteva loro una prosperità economica che la fonte di Poseidone non avrebbe potuto fornire[99].

Fino a questo momento, abbiamo già diversi punti in comune fra Inari e Atena. Entrambi sono collegati a un alimento fondamentale per la popolazione del luogo, da un lato il riso e dall'altro le olive. Queste due piante crescono con facilità anche su terreni ostici e poco fertili come quello dell'Attica e del Giappone. Un terreno che non produce nulla avrebbe significato

[96] Pseudo Apollodoro, *Biblioteca III 14.1*, http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Pseudo-Apollodorus/Bibliotheca.html, Web: 07/07/2017.
[97] Walter R. AGARD, *Athens' Choice of Athena*, The Classical Weekly, Vol. 38, No. 2 (Oct. 9, 1944), p. 14.
[98] Ibid. p. 15. Mia la traduzione.
[99] La questione sta nel fatto che, sebbene divinità come Demetra o Poseidone avessero creato materie prime utili alla popolazione, rispettivamente i cereali e il cavallo, era stata comunque Atena a donare loro gli strumenti per poterli utilizzare, come le tecniche agricole o le briglie e i carri. Le materie, senza la cosiddetta *sollertia* di Atena, quella «desterità manuale e intelligenza pratica» che aiuta a trasformarle e a renderle utilizzabili, sarebbero state inutili. Per ulteriori approfondimenti: M. DETHIENNE e A.B. WERTH, *Athena and the Mastery of the Horse*, History of Religions, Vol. 11, No. 2 (Nov., 1971).

in ambo i casi un mancato sviluppo del commercio, che nessuna delle due zone avrebbe potuto sostenere. Fino a questo punto, Inari potrebbe essere benissimo ancora identificato con il *ta no kami*, poiché svolgerebbe le stesse funzioni. Da questo momento in poi, però, le due figure si vanno diversificando: il *ta no kami* è il dio delle risaie, ma Inari è il dio del commercio e, se è vero che senza riso alla base non vi è nulla da commerciare, è anche vero che è la ricchezza ottenuta tramite l'attività commerciale a determinare una posizione sociale più alta. Se Inari e il *ta no kami* si separano, Atena si declinerà poi nella sua variante romana Minerva, anche se con modalità diverse.

A questo punto notiamo l'altro elemento in comune tra la divinità greca e Inari: la loro estrema versatilità. Come si può dedurre dalla varietà di fedeli presenti al Fushimi Inari Taisha, Inari è competente in svariati ambiti. Si è detto che cento fedeli avranno senz'altro cento idee diverse di Inari, ma anche per quanto riguarda Atena Publio Ovidio Nasone ha affermato che essa è «la divinità dai mille compiti»[100]. «Riccamente varia in natura e funzioni, lei era adatta più di qualunque altra divinità ad essere la padrona di uno stato dedicato all'agricoltura, l'industria, il commercio e risultati culturali»[101]. La varietà del culto di Atena ha persino portato alcuni studiosi a ritenere che le divinità venerate sotto questo nome fossero due distinte, ma la teoria è stata accantonata[102]. Come abbiamo detto, Inari invece è costituito da una pluralità di figure divine, ed è anche per questo motivo che il suo culto è così vario.

Un altro fattore in comune, che in parte ha a che vedere sempre con l'inclusività di queste due divinità, è una loro ambiguità sessuale. Di quella di Inari si è già parlato: viene raffigurato e considerato femminile o maschile a seconda dei casi. Atena è invece, chiaramente, una divinità femminile. Questo non significa che venga esaltata nella sua femminilità, anzi, «era

[100] Publio Ovidio NASONE, *Fasti. Libro III*, http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.fasti3.shtml, Web: 28/08/2017. Mia la traduzione.
[101] AGARD, *Athen's Choice of Athena*, cit., p. 15. Mia la traduzione.
[102] DETHIENNE e WERTH, *Athena and the Mastery…*, cit.

una donna in una società predominantemente mascolina, ma era glorificata nel suo carattere mascolino e nella sua protezione dei diritti superiori degli uomini»[103]. Per questo motivo anche lei era raffigurata in due modi: una variante in tenuta da guerra e una senza armi, seduta in tranquillità[104]. La prima variante sarebbe la sua componente maschile, mentre la seconda quella femminile. Una rappresentazione androgina delle divinità rende più facile la sua adattabilità al pubblico di fedeli, e così sia Inari che Atena sono popolari sia tra gli uomini che tra le donne, perché condividono le caratteristiche considerate tipiche di entrambi.

Oltre al loro legame con diverse arti e attività, tuttavia, è innegabile un certo collegamento con gli affari[105]. Inari è oggi il *kami* delle aziende e anticamente era quello del commercio. L'associazione si è venuta creando per via dell'utilizzo del riso come moneta di scambio, impiegata anche per il versamento delle tasse. Nel caso di Atena, questo legame si è venuto a creare tramite l'animale simbolo e messaggero della dea, ovvero la civetta. Atene aveva la fortuna, rara nel Mediterraneo, di possedere ricchi giacimenti d'argento. Grazie ad essa, poté non solo esportare il bene altrove, ma anche dedicarsi alla numismatica, rendendola un'attività piuttosto importante per l'economia ateniese. La moneta chiamata "tetradracma" [fig. 7], che portava l'immagine di Atena o quella di una civetta accompagnata dalla dicitura "AΘE", abbreviazione per "Atene", sebbene non considerata la migliore dal punto di vista estetico, ebbe tanto successo da non essere mai modificata nel corso della storia ateniese, al punto che rimase identica anche quando si iniziò ad adottare la lettera greca eta η invece che la epsilon ε per scrivere il nome della città, cosa che avrebbe dovuto far cambiare la dicitura sulla moneta in "AΘH"[106]. Inoltre, la moneta fu oggetto di numerosissime imitazioni anche fuori dalla città di

[103] Walter R. AGARD, *Athens' Choice of Athena*, cit., p. 15. Mia la traduzione.
[104] Robert LUYSTER, *Symbolic Elements in the Cult of Athena*, History of Religions, Vol. 5, No. 1 (Summer, 1965), p. 133.
[105] Nel caso di Atena, questi sono intesi anche come affari di stato, dato che era la dea della strategia militare e politica.
[106] Darel Tai ENGEN, *"Ancient Greenbacks". Athenian Owls, the Law of Nikophon, and the Greek Economy*, Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd. 54, H. 4 (2005), pp. 363-364.

Figura 7. Tetradracma con Atena (sulla sinistra) e tetradracma con civetta (sulla destra).

Atene, ma, cosa ancor più importante, la variante con la civetta è diventata un simbolo della grecità al punto da trovarsi, persino oggi, sul retro delle monete greche da un euro.

È chiaro che sia nell'antico Giappone che venerava Inari e sia nell'antica Grecia che venerava Atena i concetti di "economia" o "mercato" non avevano lo stesso significato che hanno oggi – come ci ricorda Darel Tai Engen, in fondo la parola "economia" deriva proprio dal greco antico, dove aveva il significato di "gestione della casa"[107]. Tuttavia, l'associazione del riso più con il denaro e lo scambio che con un alimento da consumare, o della civetta con le monete, ha sicuramente determinato un cambiamento della percezione delle divinità protettici di questi elementi nei loro fedeli. Sia Atena che Inari inglobavano, nelle loro sfere di interesse e azione, anche il commercio e gli affari.

Per concludere questa sezione, possiamo affermare che anche nel caso di Inari la scelta di venerare questa divinità è stata dettata dalla conformazione geografica del territorio, o da elementi atmosferici? In parte, sì. Quando ancora non vi erano altre necessità da parte della popolazione, Inari e il *ta no kami* non erano forse venerati come due entità distinte, ma come

[107] Ibid., p. 360.

un unico *kami* che si occupava del riso e delle risaie. Quando però sorsero esigenze più complesse da parte della società, ovvero quelle di potersi rivolgere ad una divinità che seguisse il commercio, gli affari e le attività degli uomini, Inari acquisì una personalità distinta da quella del *ta no kami*, declinata in modi più complessi, adattata alle necessità del popolo.

7. Agricoltori e mercanti

Questa separazione tra Inari e il *ta no kami* tuttavia non deve sembrare definitiva, né databile. La classe dei mercanti iniziò ad innalzarsi solo nel periodo Edo, ma non si può affermare che sia stato solo allora che Inari abbia acquisito la sua indipendenza dal riso concepito unicamente come alimento. Il carattere conciliativo dei giapponesi non avrebbe permesso una separazione netta tra le due figure, e sarà perciò sempre difficile stabilire dei confini chiari tra credenze e tradizioni. La convivenza dello shintoismo e del buddhismo, senza contare tutte le altre correnti filosofiche introdotte in Giappone con gli anni, è una dimostrazione di questo carattere.

Se non si può determinare quando, precisamente, o persino se sia mai davvero avvenuta una separazione tra Inari e il *ta no kami* e un'associazione del primo con la classe dei mercanti, si può tuttavia osservare che quest'associazione sia in effetti avvenuta. Come è stato illustrato nel primo capitolo, il *ta no kami* ha delle specificità per cui viene invocato in alcune occasioni in particolare, ma sempre da parte dei contadini, i *nōmin* 農民. Inari, invece, è interpellato da mercanti, *shōnin* 商人. Ad esempio, durante i tre giorni al mese in cui i venditori ambulanti avevano la possibilità di effettuare la loro attività di vendita in una certa zona della città di Edo, venivano distribuite da un sacerdote e due rappresentanti delle comunità vicine le offerte fatte

dai fedeli a Inari. Gran parte di queste offerte veniva attribuita proprio al santuario di Inari o comunque al suo culto[108]. Inoltre, ancora oggi «quasi tutti i negozi giapponesi hanno un santuario di Inari in miniatura proprio sul posto di lavoro»[109].

Le preghiere per la prosperità della propria attività commerciale o per la propria azienda sono anche una delle "sette tradizioni misteriose del monte Inari", *Inari yama no nana fushigi* 稲荷山の七不思議, nelle quali credono molto soprattutto coloro che si recano in pellegrinaggio al monte Inari. In particolare fa riferimento agli affari il *neagari no matsu* 値上がりの松, il "pino dalle radici sollevate":

> Il significato di "pino dalle radici sollevate" deriva da un gioco di parole. L'albero ha ricevuto questo nome perché le sue radici (*ne*) si sollevano (*agaru*) di circa 90 centimetri rispetto al terreno. *Ne-agari* è un omonimo per "sollevare una richiesta (*negai*)" e anche "innalzamento dei prezzi (*nedan*)", quindi le preghiere qui sono considerate come particolarmente efficaci, soprattutto per uomini d'affari.[110]

Il connubio con la classe dei mercanti è piuttosto logico anche da un altro punto di vista, che non ha a che vedere con l'associazione con il denaro in senso stretto, ma con il modo in cui la ricchezza viene ottenuta. Durante il periodo Tokugawa, i mercanti erano la classe inferiore nel sistema *shinōkōshō* 士農工商, ovvero la quadripartizione della società in samurai, contadini, artigiani e mercanti, in questo rigido ordine di importanza. Il motivo della posizione dei mercanti, che non erano nemmeno chiaramente distinti dagli artigiani, deriva dal fatto che

[108] Guillaume CARRÉ, *Fêtes et logiques territoriales dans les quartiers d'Edo au XIXe siècle*, Annales. Histoire, Sciences Sociales, 58e Année, No. 5 (Sep. - Oct., 2003), p. 1063.
[109] OPLER e SEIDO-HASHIMA, *The Rice Goddess and the Fox…*, cit., p. 45. Mia la traduzione.
[110] Karen Ann SMYERS, *Inari Pilgrimage. Following One's Path of the Mountain*, Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 24, No. 3/4, Pilgrimage in Japan (Fall,1997), p. 432.

l'economia giapponese allora si basava principalmente sulla produzione agricola[111]. Il potere di samurai e contadini si basava sul possesso della terra, ma quello dei mercanti non aveva nulla a che fare con quest'ultima. In un'ottica in cui la comunità, come abbiamo visto, ha una certa centralità, la mentalità del mercante, che non produce nessun servizio se non ricchezza per se stesso, non è particolarmente apprezzabile. La marginalità della classe dei mercanti tuttavia aveva anche i suoi vantaggi: non dovendo sottostare a certe regole, potevano dedicarsi ad attività come la finanza o il commercio. Proprio questa libertà d'azione fu il fulcro della loro ribalta. Ingraziandosi i signori feudali e mettendo loro a disposizione dei servizi come il commercio, che questi non avevano la possibilità di ingaggiare, divennero indispensabili per l'economia[112]. Tuttavia, «influenzati dai samurai, il mercante di Edo ammirava principalmente lo spirito e l'impresa, anche quando anti-sociale»[113].

Ancora una volta, Inari è associato a una categoria sociale liminale, la cui condotta non è condivisibile o auspicabile[114], soprattutto se si pensa agli sperperi a cui gli appartenenti a questa classe si dedicavano, frequentando assiduamente i quartieri di piacere della città. Il *ta no kami* non avrebbe potuto rappresentare una simile categoria, che non preservava affatto i valori tradizionali della società come faceva, invece, la classe dei contadini. I contadini erano una classe che, oltre a perseguire uno stile di vita accettabile, formava una comunità, con i suoi riti e le sue abitudini condivise. I mercanti, invece, non erano altrettanto omogenei. Se l'attività del contadino è scandita da ritmi regolari, quella dei mercanti non è altrettanto stabile. Una personalità ambigua come quella di Inari ben si adattava a una classe simile, più sregolata e incontrollabile. Questo non significa che i contadini o altri membri della società non avrebbero

[111] Charles D. SHELDON, *Merchants and Society in Tokugawa Japan*, Modern Asian Studies, Vol. 17, No. 3 (1983), p. 477.
[112] Ibid., p. 479.
[113] Ibid., p. 483. Mia la traduzione.
[114] Che qualcuno desiderasse essere un mercante o meno, comunque, non aveva importanza. Le quattro classi infatti erano rigidamente chiuse e non era possibile passare da una all'altra. Il proprio ruolo lo si ereditava alla nascita, tanto che era diffuso il detto "La prole di un rospo è un rospo. La prole di un mercante è un mercante" o ancora "Conosci il tuo posto nella vita!" (SHELDON, *Merchants and society…*, cit., p. 478).

mai fatto appello ad Inari in caso di bisogno. Come vedremo nel quarto capitolo, il suo intervento era indispensabile in caso di possessione da parte di una volpe. Inoltre, anche i signori locali, i *daimyō* 大名, avevano una grande considerazione per questo *kami*, e contribuirono a diffonderne il culto[115].

[115] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 20.

CAPITOLO 3:

DAKINITEN

1. L'origine della divinità: il demone Dakini

Si è accennato precedentemente a come la figura di Inari sia stata arricchita anche grazie al contributo di altre correnti religiose e filosofiche, come il buddhismo. Un significativo passo nel cambiamento della percezione della figura di Inari è avvenuta tramite l'associazione e la sovrapposizione del *kami* 神 con una figura appartenente alla tradizione del buddhismo tantrico (ma non solo), ovvero Dakini (in sanscrito "Ḍākinī") [fig. 8].

Figura 8. Esempio di Dakini.

Nel riportare questo collegamento, o sarebbe meglio dire questa discendenza [116] di Inari da Dakini, molti testi si limitano a descrivere quest'ultima come «una categoria di demoni formidabili, che hanno la reputazione di ammaliare gli uomini, di avere degli scambi con essi e di possedere dei gusti cannibali che li incitavano, in particolar modo, a cibarsi dei cuori dei defunti»[117]. Bisogna però tener conto di diversi altri elementi che cooccorrono nel dare una definizione adeguata

[116] "Discendenza" è un termine inesatto perché Inari aveva già una sua tradizione in Giappone anche prima dell'ingresso del buddhismo esoterico che introdusse la figura di Dakini. Quando si parla di "discendenza" si fa quindi riferimento al fatto che la moderna tradizione di Inari è modellata anche, ma non unicamente, su quella di Dakini.

[117] Laurence CAILLET, *Lieu, ancêtre et céréale: le dieu du sol au Japon*, Études rurales, Année 1996, Volume 143, Numéro 1, p. 143. Mia la traduzione.

di queste entità. Innanzitutto la loro origine, che è diversa dalla tradizione da cui si attinge in Giappone. Secondariamente, il contributo di altre tradizioni che, nel viaggio di queste divinità o demoni dal loro luogo d'origine fino a terre come il Giappone, hanno a loro volta reinterpretato la materia di base. In terzo luogo, non si può prescindere dall'analizzare il modo in cui certe tradizioni sono state assimilate dal popolo giapponese. Quest'ultimo argomento verrà affrontato singolarmente tra qualche pagina, ma per quanto concerne i primi due possiamo già da adesso costruire un quadro, anche se semplificato, che ci aiuti a comprendere meglio gli aspetti di Dakini che si ritrovano anche nel culto di Inari, dato che una definizione come quella data all'inizio di questo paragrafo potrebbe non far risultare evidente l'eredità di Dakini in Inari.

Judith Simmer-Brown divide[118] le origini di Dakini in due: quella brahmanica e quella precedente al brahmanesimo. La prima vede le dakini come entità minori del pantheon,

> demoniche abitanti dei cimiteri e dei terreni ossei, che godevano del sapore della carne e del sangue umani e danzavano con ornamenti fabbricati con le ossa dei cadaveri in decomposizione. Inoltre, erano identificate come spiriti stregati di donne che erano morte in gravidanza o durante il parto. Anche le mogli infedeli erano sospettate di poter diventare dakini. Quando fatte arrabbiare, queste streghe erano capaci di causare pestilenze tra gli umani, soprattutto febbre, ossessioni, malattie ai polmoni e infertilità.[119]

La seconda invece fa riferimento a una cultura pre-patriarcale, «conosciuta per le tradizioni della loro Madre Dea, pratiche yoga, sofisticatezza artistica e reverenza per gli alberi e gli animali»[120]. È importante notare, per il momento, che entrambe le versioni vedono la Dakini come un'entità femminile.

[118] Judith SIMMER-BROWN, *Dakini's Warm Breath. The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*, Shambhala, Boston, 2001, pp. 45-51.
[119] Ibid., p. 45.
[120] Ibid., p. 46. Mia la traduzione.

La figura che originariamente si presentava in questo modo ha poi subito due influenze particolarmente degne di nota. Una è quella del buddhismo, mentre la seconda appartiene in particolare al buddhismo tibetano. La cultura buddhista è successiva a quella induista, e in quanto tale ha dovuto fare i conti con le tradizioni precedenti, che non erano né uniformi né necessariamente concordi. Per potersi sostituire alla tradizione precedente, ha dovuto mettere in atto un processo di assimilazione, che tuttavia non è avvenuta esattamente integrando gli elementi della cultura precedente nella nuova. Piuttosto, ha negato le precedentemente esistenti pratiche indigene o le ha integrate subordinandole ai propri insegnamenti, concepiti come più universali[121]. In particolare assimilando la figura della Dakini, il buddhismo non ha potuto fare a meno di considerarla barbara e negativa, dato che si trattava di un demone che si macchiava non solo della consumazione di carne, vietata dalla fede buddhista, ma addirittura di cannibalismo. Essa ha quindi dovuto essere addomesticata, ma ha sempre mantenuto, nel buddhismo indiano, la sua ambiguità e imprevedibilità. Il buddhismo tibetano, invece, l'ha modificata al punto da scinderla dalla specificità che aveva. Ha unito le Dakini cosiddette "mondane" con quelle "celesti", permettendo loro quindi di mantenere, ancora una volta, una certa ambiguità. Sarebbe stato poi compito del praticante discernere le due figure nel momento dell'incontro con una di esse, e usare l'incontro a suo vantaggio, per la propria elevazione e per l'avvicinamento all'illuminazione.

L'ambiguità di Dakini è diventata tale da non poterne dare una definizione sistematica, dato che «essa si manifesta in una forma coerente con la sua natura»[122] e, non avendone solo una, questa non è sempre la stessa. Infatti, la traduzione della parola non è univoca, così come non lo è neanche la definizione della sua natura: se alcuni studiosi concordano nel ritenerla un'entità semi-divina, altri la vedono una vera e propria divinità.

[121] Ibid., p. 48.
[122] Ibid., p. 43. Mia la traduzione.

Per questi motivi, anche i modi di rappresentare Dakini sono vari e non concordi, nemmeno all'interno della stessa tradizione. Nella maggior parte dei casi, viene rappresentata come una donna che danza, tanto che in tibetano il termine "dakini" viene tradotto anche come «*khekham su khyappuar droma*, ovvero 'colei che vola ovunque nel [illimitato limite del] reame dello spazio»[123], meglio riassunto con la definizione di "danzatrice del cielo".

Come abbiamo ben visto, neanche i modi di rappresentare Inari sono concordi, ed è difficile ricostruire un'identità di questa divinità che appaghi il nostro desiderio di completezza e totale comprensione. Non si può certo dire che l'ambiguità di Dakini sia interamente responsabile dell'ambiguità di Inari: la cultura giapponese, a causa della sua continua assimilazione di correnti religiose e filosofiche, sembra molto spesso ambivalente se non addirittura contraddittoria.

2. Dakini come entità unicamente femminile

A proposito di Inari si è detto che è centrale nella comprensione della sua figura la sua ambiguità sessuale. Parlando di Dakini, invece, emerge la sua quasi prepotente femminilità, su cui hanno fatto leva molti studi di femministe nel tentativo di riportare alla luce tradizioni pre-patriarcali in cui la donna aveva un ruolo diverso da quello cui è stata successivamente relegata. Il rapporto che Inari ha con questo elemento femminile è fondamentale, poiché se non si esplicita nella composizione della sua personalità, si esplicita attraverso l'animale che lo accompagna, cioè la volpe.

Nell'analizzare Dakini, Judith Simmer-Brown si concentra più volte sulla questione del genere, poiché è una non coincidenza tra la concezione tibetana del termine e quella occidentale

[123] Ibid., p. 51.

a produrre una serie di incomprensioni e a rendere sostanzialmente vano l'intero discorso di diversi studiosi. Il voler far emergere la femminilità di Dakini per creare una tradizione religiosa femminile e femminista non prende in considerazione la concezione secondo la quale femminile e maschile non sono né opposti né, in fin dei conti, reali. Riportando il pensiero di James Hillman, Simmer-Brown spiega come il voler incastrare l'intera esperienza umana, nonché quella della Dakini, in una "fantasia degli opposti" che vede il femminile e il maschile come generi con delle caratteristiche stereotipate a loro volta definiti da qualità opposte altrettanto stereotipate, significa imporre a dei simboli delle proprietà che non appartengono loro e che certamente non sono ciò che le tradizioni indigene intendevano[124]. La tradizione tibetana in particolare non vedeva il genere come coincidente al sesso né all'identità.

> Ad un livello ultimo, non c'è nessuna reale differenza tra donne e uomini. Le nostre nature sono vuote di intrinseca esistenza, vasta ed espansiva, libera dall'elaborazione concettuale. Eppure ci sono energie sacre maschile e femminile che sono una parte essenziale del complesso mente-corpo. Queste energie non sono determinate dalla nostra biologia. […] Ogni lama che io abbia intervistato è stato sicuro che le energie maschile e femminile scorrono nelle nostre menti, emozioni, corpi sottili e corpi, a prescindere dal nostro sesso o genere.[125]

Possiamo notare come questa concezione sia anni luce lontana dalla concezione shintoista di ciò che è maschile e ciò che è femminile. Si tratta infatti di un'ideologia secondo cui queste due energie sono entrambe positive finché coesistono e nessuna delle due diventa preponderante a scapito dell'altra, un po' come accade con i princìpi di *yin* e *yang*. Questa visione idealistica tuttavia non si realizza nella vita di tutti i giorni, poiché la realtà umana fatta di illusioni deve vivere seguendo delle regole, ha bisogno che ci siano dei ruoli definiti onde evitare di piombare nel caos. Inoltre, sebbene non in un sistema dicotomico come quello della

[124] Ibid., p. 14.
[125] Ibid., p. 208. Mia la traduzione.

"fantasia degli opposti", le due energie hanno le loro specifiche caratteristiche, ed è interessante notare come sia quella femminile a poter diventare pericolosa. Se quella maschile nel peggiore dei casi può diventare noncurante, quella femminile rischia il contrario. Questa differenza viene riassunta con la frase «Le donne sono pazze e gli uomini sono stupidi»[126].

Il fatto che il buddhismo tibetano sia molto meno maschilista dello shintoismo, tuttavia, non sta solo nella concezione dei due generi. In generale, in Giappone, lo shintoismo si occupa di quelle cerimonie che si celebrano durante la vita di una persona, ma è il buddhismo che prende il suo posto alla morte. Se lo shintoismo si concentra su ciò che avviene mentre si è in vita, il buddhismo si occupa di ciò che avviene dopo la morte. Le questioni di genere sono un aspetto che riguarda il vivere nella società e che non ha più importanza dopo che la si lascia[127].

Questa non dualistica concezione del genere da parte del buddhismo tibetano si riflette nella figura di Inari più di quanto non vi si riflettano la femminilità di Dakini o il maschilismo dello shintoismo. Oltre che la polarità che vi è tra Izanami e Izanagi in quanto rappresentanti della vita e della morte e di tutto ciò che da esse deriva, come la purezza e l'impurità, ve n'è una anche sul piano sociale e fisico. Dal dialogo che i due hanno nel *Kojiki* 古事記 emerge che siano, oltre che spiritualmente, anche biologicamente caratterizzati.

> E lì Izanaki con fare solenne interloquì con la maestosa Izanami.
>
> "Come è il tuo corpo?"
>
> "Il mio corpo? Sarebbe perfetto. Se solo non avesse una parte incompiuta, non del tutto chiusa."
>
> "Il mio invece ha qualcosa di troppo. Potrebbe colmare la tua non tutta chiusa, per figliare le terre di un regno. Non credi?"
>
> "Sì, d'accordo."[128]

[126] Ibid.
[127] Bernard FAURE, Introduzione a *The Power of Denial: Buddhism, Purity and Gender*, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2003.
[128] VILLANI (a cura di), *Kojiki…*, Cit., pp. 36-37.

Oltretutto, il fatto che prima del loro intercorso Izanami si sia permessa di parlare per prima ha avuto delle conseguenze che mettono ben in luce quali siano i diritti che una donna dovrebbe avere:

> Promisero, fecero il giro e la maestosa Izanami esclamò: "Che bel ragazzo!" prima che il maestoso Izanaki esclamasse: "Che bella ragazza!" Egli le rimproverò di avere parlato, lei femmina, per prima. Tuttavia si appartarono e fecero sì che ella figliasse un bambino, ma deforme, che abbandonarono alla corrente in un battello di giunchi, e un'isola flaccida, che neppure riconobbero come propria prole.[129]

Poiché le conseguenze dell'intraprendenza di Izanami sono state quelle di generare un figlio "guasto", mostruoso, mentre il contrario non ha causato lo stesso problema, insegna che la donna deve aspettare l'azione dell'uomo, non può assumere il controllo. Da qui deriva il suo ruolo subordinato e addirittura quasi emarginato, dato che non vi sono molte occasioni nelle quali l'uomo debba essere allontanato dalla comunità ma ve ne sono molte in cui la donna deve farlo perché impura.

La forza intraprendente della donna, che, sebbene in altri termini, era presente già nella tradizione buddhista tibetana, si manifesta nella figura di Inari non solo nel momento in cui esso diventa una figura androgina, ambigua, ma anche legandosi al suo messaggero, la volpe bianca, che ama prendere le sembianze di una bella donna per sedurre le sue vittime. Anche Dakini era accompagnata da un animale, ma si trattava di uno sciacallo, un animale collegato al consumo di carcasse, adatto ad accompagnare una divinità che si ciba dei cuori dei defunti. La somiglianza dei due animali a livello estetico potrebbe essere una delle cause dell'associazione tra Dakini e Inari, ma l'impurità del consumo della carne sarebbe stato

[129] Ibid., p. 37.

sostituito dall'essenza femminile che viene associata alla volpe nella tradizione giapponese[130], un elemento che, tuttavia, verrà affrontato più approfonditamente nel capitolo successivo. Per il momento basti sapere che, così come le Dakini si associano più spesso a praticanti maschi, così le volpi, spesso sotto le sembianze di donne belle e provocanti, seducono e ingannano più facilmente gli uomini.

3. *Honji suijaku* 本地垂迹

È il momento di mettere da parte l'analisi della figura di Dakini e Inari e dedicarsi all'anello di congiunzione tra i due, ammesso che se ne possa trovare uno solo. Come abbiamo detto, c'è stato un momento in cui il buddhismo ha assimilato, dopo essersi fatto strada in nuovi paesi, le tradizioni e le pratiche che lo precedevano. In Giappone questo processo è avvenuto in tre momenti a partire dall'ottavo secolo, quando comparvero i cosiddetti *jingūji* 神宮寺, i santuari-templi. Mark Teeuwen riassume questo avvenimento spiegando che «l'idea dietro a questi santuari-templi era che i kami potevano essere resi sia più benefici che più potenti quando serviti con un menù di funzioni buddhiste»[131].

Il secondo momento avviene all'interno dello stesso secolo, ma verso la sua fine. Il *kami* Hachiman, il *kami* della guerra, viene identificato come un protettore della legge buddhista e persino come un bodhisattva.

Bisogna aspettare il secolo successivo perché si divulghi l'idea che i *kami* sono emanazioni di entità buddhiste, una loro variante affievolita che renda più semplice per loro

[130] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., pp. 82-85.
[131] John BREEN e Mark TEEUWEN, *Shinto in History. Ways of the kami*, Curzon, Richmond, 2000, p. 95. Mia la traduzione.

entrare in contatto con gli uomini e condurli verso l'illuminazione e la salvezza. Tra il dodicesimo e il tredicesimo secolo, quest'idea prese il nome di *honji suijaku*: *honji* 本地 sono le divinità buddhiste, da considerarsi primarie, mentre *suijaku* 垂迹 sono le emanazioni secondarie, ovvero i *kami*. Questo significa che le divinità giapponesi autoctone sono di rango inferiore rispetto alle originali buddhiste, poiché, come si è detto, il buddhismo assimila spesso le vecchie tradizioni subordinandole alla propria. È interessante notare che anche i *kami* e le entità considerate negative o ambigue sono state associate a figure appartenenti al buddhismo, divenendo in questo modo dei mezzi per il raggiungimento dell'illuminazione tanto quanto tutti gli altri.

L'associazione non era necessariamente biunivoca. Inari, ad esempio, è stato associato a Dakiniten[132], ma anche a Nyoirinin Kannon. Se gli elementi in comune tra Dakini e Inari sono molti, quello con Kannon si limita in realtà solo all'uso del *nyoi hōju* 如意法事, il gioiello che esaudisce i desideri, in particolare nel buddhismo Tendai. A sua volta quest'ultimo è collegato sia alla figura di Amaterasu, sia, di conseguenza, a quella di Dainichi, il suo corrispettivo buddhista. Questo avviene perché, secondo alcuni testi, quando Amaterasu si nascose nella caverna, lo fece sotto la forma di un drago-volpe, che non è altro che una delle manifestazioni di Nyoirinin Kannon. Il corpo del drago-volpe emette luce perché il suo corpo è costituito dal gioiello[133].

Nonostante ciò, Inari è principalmente collegato a Dakini, ma il suo legame con il buddhismo non si limita a questo. Particolarmente significativa è, infatti, l'influenza del buddhismo esoterico di Kūkai e della scuola Shingon nel culto e nella percezione di Inari.

[132] "Ten" è la traduzione del sanscrito *deva* e ha il significato di "dio" o "divino". Dakini quindi è stata elevata di grado prima di essere legata ad Inari.
[133] BREEN e TEEUWEN, *Shinto in History…*, Cit., p. 106.

4. Kūkai e il buddhismo Shingon

Il legame tra Kūkai e Inari si è venuto a create durante il periodo Heian (794-1185), quando la capitale fu spostata all'odierna Kyoto. Nello stesso periodo, a Kūkai fu affidato dall'imperatore Saga il tempio Tōji. Trovandosi nella stessa zona, Inari divenne il *kami* protettore del tempio buddhista. La convivenza non fu sempre gradita: quando l'imperatore Junna si ammalò, fu rivelato che la causa era proprio Inari, adirato perché per la costruzione della pagoda del Tōji era stato utilizzato legno prelevato dal suo monte senza il suo permesso.

Se dal punto di vista storico la vicenda fu questa, esistono leggende che narrano una versione ben diversa.

> Una versione narra che in una vita precedente, Kūkai e Inari sedevano insieme in India, ascoltando un sermone di Buddha. Kūkai disse, "Nascerò in una terra orientale e vi diffonderò il buddhismo, e in quel tempo tu verrai e sarai la divinità protettrice degli insegnamenti segreti (*hihō*)." A causa di questa promessa, si incontrarono davvero di nuovo nell'816 in una locanda in Giappone. Kūkai incontrò un uomo anziano dall'aspetto molto strano: era alto quasi due metri e mezzo ed era molto muscoloso, internamente un avatar, esternamente un uomo ordinario. Nel tredicesimo giorno del quarto mese dell'823, lo stesso uomo anziano arrivò alla porta sud del tempio Tōji, portando del riso in spalla e un grosso ramo di cedro in una mano, accompagnato da due donne e due bambini. Kūkai gli diede il benvenuto, si rallegrarono per essersi incontrati di nuovo, e Inari mantenne la promessa di diventare la divinità protettrice del buddhismo di Kūkai.[134]

Data la sempre crescente popolarità del santuario di Inari, non è una sorpresa che una personalità come Kūkai volesse legarsi ad esso. È innegabile però che anche il santuario di Inari stesse alquanto beneficiando di questa unione, dato che Kūkai godeva del favore della famiglia

[134] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, p. 17. Mia la traduzione.

imperiale e, di conseguenza, di uno status piuttosto elevato. Il Fushimi Inari Taisha 伏見稲荷大社 divenne uno dei ventidue santuari sotto il patronato della famiglia imperiale e anche una meta di pellegrinaggio.

Anni dopo, durante il periodo Edo, il legame si rafforzò ulteriormente. Fu costruito infatti, proprio sul territorio del Fushimi Inari Taisha, un tempio appartenente al buddhismo Shingon.

Oltre al legame che storicamente esiste tra il buddhismo esoterico di Kūkai e il culto di Inari, si può riscontrare anche un'unione più spirituale. Uno dei primissimi elementi che i due hanno in comune è la montagna. Si dice che Kūkai abbia esplorato in monte Kōya, dove la divinità stessa della montagna gli concesse di erigervi un tempio, il Kongōbuji. Un altro, invece, è Dakiniten. Si dice che sia stato proprio Kūkai a introdurre in Giappone il buddhismo tantrico cui Dakini appartiene, il che giustificherebbe in parte l'associazione di una divinità del riso con un demone, un'unione di cui altrimenti non sarebbero immediatamente intuibili le motivazioni. Secondo lo Shingon, una Dakini è un demone che si ciba di carne e che riesce a prevedere la morte degli uomini sei mesi prima che accada, cibandosi poi dei loro cuori senza ucciderli. Fu poi il buddha Dainichi a rieducare queste figure:

> Le rimproverò dicendo: "Poiché da sole mangiate sempre le persone, adesso io mangerò voi!" E le inghiottì, senza tuttavia permettere loro di morire. Una volta che si sottomisero, le liberò, proibendo categoricamente loro [di mangiare] la carne. Parlarono al buddha dicendo, "Mangiamo la carne per sopravvivere. Come faremo a sostentarci, adesso?" Il Buddha disse, "Vi permetterò di mangiare solo i cuori dei morti." Loro dissero "Quando un uomo sta per morire, il *mahāyakṣas* e così via sanno che la sua vita si sta esaurendo, e accorrono a cibarsene, quindi come facciamo ad avere la nostra parte?" Il Buddha disse, "Vi insegnerò il mantra e i *mudrā*. Sarete capaci di prevedere sei mesi prima che qualcuno morirà, e sapendolo, lo proteggerete con questo metodo, così non sarà ferito. Quando la sua vita si esaurirà, allora

> potrete prelevare e mangiare [il cuore].” In questo modo, furono gradualmente indotte a seguire la via. Dunque vi è questo mantra, *hri haḥ*, che rimuove la corruzione delle pratiche eretiche.[135]

Dopo averlo fatto, le Dakini furono introdotte nel Taizōkai mandala, sul lato più esterno. In questo caso Dakini è chiaramente una donna, e sebbene siano poche le testimonianze a proposito di Dakiniten in Giappone, e pochi i casi in cui essa viene raffigurata, quando succede, viene immaginata come una giovane donna seduta su una volpe bianca che tiene in una mano il gioiello che esaudisce i desideri. Quest'ultimo non sarebbe altro che un simbolo dei «poteri illimitati che possono essere acquisiti da coloro che hanno padroneggiato il rituale di *Dakiniten-hō*»[136].

Il rituale citato fa riferimento al *sokui kanjō* 即位灌頂, ovvero la cerimonia di iniziazione che si teneva alla corte imperiale in occasione dell'incoronazione del nuovo imperatore. Durante questa occasione, l'imperatore doveva ricreare il "mudra del governo sui quattro mari" e recitare il mantra di Dakini. L'importanza di questa cerimonia sta anche in un altro aspetto cruciale sia nel culto di Inari che in quello di Dakini, ovvero la connotazione sessuale. Il mantra prevedeva l'unione dell'imperatore, identificato con ciò che è mascolino e con il mandala Kongōkai, con l'imperatrice, identificata con ciò che è femminile e il mandala Taizōkai. Queste due metà avrebbero composto Dainichi, che contiene questi poli opposti nella sua figura.

[135] David B. GRAY, *Eating the Heart of the Brahmin: Representations of Alterity and the Formation of Identity in Tantric Buddhist Discourse*, History of Religions, Vol. 45, No. 1 (August 2005), pp. 48-49. Mia la traduzione.
[136] BREEN e TEEUWEN, *Shinto in History…*, Cit., p. 106. Mia la traduzione.

5. Conseguenze della femminilità: sessualità e fertilità

Ciò che è femminile è inevitabilmente associato alla sessualità, e non vale solo per la società giapponese shintoista. Per quanto riguarda il contesto giapponese, tuttavia, con "sessualità" non si intende il rapporto sessuale finalizzato alla riproduzione, che sarebbe un valore positivo. Come dimostrano Izanami e Izanagi, è l'uomo che crea, mentre la donna distrugge. L'erotismo legato alla donna è dunque condannabile perché sterile. Quello a cui mira una donna particolarmente sensuale, quando fa delle avances ad un uomo, è l'inganno. Dakini, sebbene di origini che nulla hanno a che vedere con la tradizione giapponese autoctona, non esula da questa considerazione. Ciò non deriva da una particolare associazione della donna con il desiderio sessuale. Secondo il buddhismo, l'impulso sessuale è un desiderio umano di completezza: il maschile tende a volersi completare unendosi con il femminile, e viceversa. Tuttavia, gran parte dei praticanti era di sesso maschile, così come la maggioranza degli autori delle testimonianze a cui facciamo riferimento. Quando si parla di donne e del loro ruolo nella società, dunque, non bisogna incorrere nell'errore di pensare che si possa dedurre una loro storia oggettiva. Ciò vale anche per la letteratura giapponese: nel momento in cui sono stati gli uomini i principali fornitori di informazioni sul passato, oggi vediamo quel passato dal loro punto di vista. Poiché ogni uomo ha scritto secondo la propria percezione delle donne, non è saggio pensare che la loro posizione fosse imparziale. Poiché trattavano di come si rapportavano al sesso femminile, è lecito pensare che la sensualità e l'erotismo attribuiti in particolar modo alle donne fosse una loro impressione più che un atteggiamento apertamente dimostrato[137].

La negatività nell'erotismo non sta, per il buddhismo, nella semplice sterilità del rapporto. Ogni desiderio – quindi anche la passione –, di qualunque essere vivente, non fa che

[137] Per ulteriori approfondimenti sulla percezione del genere femminile, si consiglia di fare riferimento al capitolo "Gender, Subjectivity and the Feminine Principle" nel testo di Judith Simmer-Brown *Dakini's warm breath…*, cit.

produrre sofferenza. Tuttavia, secondo il buddhismo tibetano, non è giusto pensare che tutti gli essere viventi provino il desiderio nella stessa forma: «gli umani hanno una propensione unica per il desiderio: sogniamo, fantastichiamo, desideriamo, e bramiamo per tutta la vita»[138]. Questo desiderio è inesauribile, poiché non cessa neanche quando soddisfatto. È per questo che l'unione sessuale non potrà mai essere appagante, ed è per questo che il praticante dovrà imparare a gestirla. Dakini ha proprio il ruolo di fungere da consorte per il praticante che intraprende la via della liberazione dalle passioni.

Ancora una volta, Inari eredita da Dakini questa propensione alla sessualità, non tanto nella sua figura quanto in quella del suo messaggero, la volpe, e degli altri elementi che lo circondano e rappresentano, come il gioiello che esaudisce i desideri. In particolar modo, il gioiello richiama i testicoli o i genitali femminili. La volpe, invece, in Cina assume le sembianze di una donna e induce un uomo a consumare un rapporto con lei. Attraverso questo rapporto, la volpe diventa immortale, perché assorbe l'essenza vitale dell'uomo[139]. Come è stato detto, anche Dakini, per sopravvivere, deve consumare le vite degli uomini, strappando loro i cuori e cibandosene. Il motivo per cui la volpe ha necessità di fare ciò sta nello stesso concetto espresso nel paragrafo precedente: per completare la sua essenza, per raggiungere l'equilibrio, ha bisogno di un'energia opposta alla propria. Se la donna è lo *yin*, ha bisogno dello *yang* del seme maschile[140]. Tendenzialmente neanche in Giappone l'unione sessuale con la volpe ha esiti felici, perché l'idea della volpe come tentatrice deriva dalla tradizione cinese.

Non bisogna tuttavia dimenticare che Inari non è un'entità unilateralmente femminile, ma androgina. Questo significa che in sé contiene anche l'energia maschile, colei che, secondo il popolo giapponese, garantisce la fertilità. L'associazione con la fertilità non può mancare in una divinità legata alle risaie, e questa si manifesta, ancora una volta, attraverso l'immagine

[138] SIMMER-BROWN, *Dakini's Warm Breath…*, cit., p. 211. Mia la traduzione.
[139] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 128.
[140] Ibid.

della volpe. Se molte delle statue delle volpi presenti ai santuari di Inari presentano un gioiello sotto la zampa, altre invece si presentano con un cucciolo di volpe. Per questo motivo, si crede che Inari sia capace di aiutare le donne che hanno difficoltà nel rimanere incinte o nel partorire.

Ancora una volta, la fertilità non è una caratteristica che manca nemmeno a Dakini. In particolare, spesso nella letteratura ci si riferisce ad essa come alla "Grande Madre", o come a «colei che dà vita per il mondo»[141]. Il ruolo di madre non è l'unico attribuito a Dakini, che può essere chiamata anche "sorella" o "servitrice", ma è particolarmente centrale poiché nella pratica buddhista un ruolo centrale lo aveva anche la madre dei praticanti. Difatti, come spiega Simmer-Brown, le madri dei più grandiosi tra i praticanti «erano considerate dakini umane particolarmente importanti, perché come avrebbe potuto un essere straordinario come un lama incarnato o un praticante realizzato nascere da un essere inferiore? »[142].

6. Il colore rosso

Un altro elemento che sembra legare Inari e Dakini (ma vedremo se è questo il caso) è il colore rosso, sebbene non sempre si espliciti nei testi che trattano di Dakini, che quest'ultima indossi qualche indumento o accessorio di colore rosso, o addirittura che sia essa stessa di colore rosso o lo rappresenti. Questo avviene forse perché è una Dakini in particolare ad essere legata a questo colore, colei che nel buddhismo tantrico tibetano è la regina di tutte le Dakini, ovvero Vajrayogini [fig. 8]. Essa è considerata a volte la regina del buddhismo Vajrayana, una sorta di

[141] SIMMER-BROWN, *Dakini's Warm Breath…*, cit., p. 199. Mia la traduzione.
[142] Ibid.

buddha al femminile[143]. Può essere rappresentata iconograficamente in tre modi diversi, di cui una risulta particolarmente interessante:

> Nella seconda [posa] sta con le gambe divaricate, le ginocchia piegate, in una sorta di "posa da guerriera" dello yoga, con un teschio usato come coppa alzato verso il cielo nella sua mano sinistra e un coltello crescente di Dakini nella destra. Il teschio è pieno di strabordante sangue mestruale, che lei beve. Indossa accessori d'ossa, incluse collane, ornamenti per il seno, e un grembiule, e una collana di teschi o teste umane.[144]

Figura 9. Esempio di illustrazione di Vajrayogini.

Il rosso qui emerge nel colore del sangue mestruale, uno degli elementi più spesso e più ovviamente associati a questo colore. In questo caso il sangue non è associato alla sterilità del rapporto sessuale ma al mezzo tramite cui le donne si trasmettono a vicenda la saggezza di Dakini. La cofondatrice del buddhismo tibetano Yeshe Tsogyal ha infatti affermato, nella sua autobiografia, di aver avuto una visione, durante la meditazione, di Vajrayogini, la Dakini rossa, che le ha fatto bere il proprio sangue mestruale, alimento per eccellenza, che l'ha resa una Dakini in forma umana[145]. Se in Giappone il significato del

[143] Patricia MONAGHAN, *Goddesses in World Culture. Volume 1: Asia and Africa*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2011, p. 107. Mia la traduzione.
[144] Ibid., pp. 107-108.
[145] Ibid., p. 108.

sangue è negativo perché impuro, mentre il seme maschile è puro e fertile, in Tibet entrambi questi fluidi corporei sono considerati positivamente, addirittura estetizzati. Forse per questo motivo il corpo stesso di Vajrayogini, nudo, è rosso: non c'è nessun collegamento tra il rosso e l'impurità. D'altronde, non viene condannato neanche l'orgasmo, che è anzi centrale nel tantrismo: non è necessario ai fini della procreazione, ma lo è nell'idea di liberare la mente del praticante, un fine verso cui le Dakini devono tendere, dato che il loro ruolo, siano esse divinità o esseri umani, è quello di accompagnare il praticante nel suo percorso verso l'illuminazione.

Questa concezione del sangue e del colore rosso ad esso associati non sono arrivati in Giappone, al culto di Inari, senza filtri. Lo shintoismo non può liberarsi dall'idea che il sangue è positivo finché scorre nelle vene e non fuoriesce, caso in cui, invece, diventa impuro come tutto ciò che lascia il corpo umano. L'approccio al colore rosso, quindi, sembra essere del tutto diverso: se in Giappone indica coloro che sono fuori dalla comunità, in Tibet non genera discriminazioni. Il rosso d'altronde è molto utilizzato in diverse tradizioni, con significati anche uguali ma interpretazioni diverse, forse perché è uno dei colori primari, uno dei primi che l'essere umano identifica e con cui, probabilmente, sente un legame.

7. Magia nera?

Gaétan Rappo scrive a proposito di Dakini in un modo che ricorda molto la tradizione della *kitsune* 狐 in Giappone. Scrive, infatti, che Dakini utilizza l'essere umano per una sorta di scambio: lei si nutre della sua energia perché, in fondo, è pur sempre stata una figura demoniaca, e in cambio concede all'essere umano dei poteri[146]. Questo tipo di relazione si può instaurare anche tra la volpe e il suo padrone, ma di questo si parlerà approfonditamente nel

[146] Gaétan RAPPO, Le *rituel aux dakinis, «dakini-hô», dans le Japon médiéval; de la magie noire?*, The University of Tokyo, 2007, p. 92.

prossimo capitolo. Per il momento è interessante addentrarsi nella descrizione che Rappo fa delle Dakini e dei rituali ad esse legati.

Secondo lo studioso, Dakini fa più che dare in cambio qualcosa a qualcuno in maniera reciproca. Piuttosto, lei stessa non sarebbe capace di fare assolutamente nulla se non attingesse alla forza vitale di un giovane. Chiaramente, questa concezione si basa sulla Dakini dell'induismo e non su quella del buddhismo tantrico tibetano che assume connotazioni completamente diverse ed è assorbita in una concezione ben più complessa di questa[147]. Non bisogna però cadere nell'errore di pensare che Rappo non prenda in considerazione la vicenda in cui Dainichi ha assoggettato le Dakini e le ha rese delle protettrici della legge buddhista: lo studioso fa riferimento esattamente a questo episodio.

Dakini può essere un'alleata, sebbene molto pericolosa, nel rituale per l'ottenimento dell'immortalità. Il praticante può:

> Se si desidera cambiare questi atti fissi e prolungare la propria vita, bisogna praticare il rituale dell'Immutabile. Questa divinità ha fatto voto di sottomissione a Mara la malefica, ed è perché lei sottomette questi piccoli demoni e prolunga la vita. Questo si chiama il metodo dell'Immutabile (Acala il Fudō) del prolungamento dei sei mesi. Così l'adepto del metodo di Dakini, se vuole ottenere il rapido compimento di tutti i suoi desideri, deve rallegrare la divinità tramite delle ripetute offerte di ciò che essa apprezza, cioè la carne degli uccelli e dei pesci, e il giallo d'uomo dal corpo umano. Inoltre, se si aggiunge una testa volpina o umana sull'altare praticando tutte queste offerte, Dakini si introduce dentro la cavità cranica e, facendo dei tre spiriti e delle sette anime i suoi messaggeri, mostra numerosi prodigi, compiendo un'infinità di sortilegi.[148]

[147] Per ulteriori approfondimenti, si rimanda alla lettura del testo di Judith Simmer-Brown, *Dakini's warm breath…*, cit.

[148] RAPPO, *Le rituel aux dakinis…*, cit., p. 95. Mia la traduzione.

In sostanza l'estratto, proveniente dal testo *Juhōyōhinshū*, spiega come è possibile ottenere sia incantesimi che il prolungamento della propria vita oltre i sei mesi rimanenti previsti da Dakini, attraverso un rituale che richiede l'ingresso di quest'ultima in un cranio di volpe e di essere umano a seguito della ricezione di numerose offerte da parte del praticante. Il fatto però che venga invocata la protezione di Acala prima dell'inizio del rituale significa che questo non è privo di pericoli: pretendere di vivere di più di quello che si dovrebbe, infatti, non può portare a nulla di buono.

Questo tipo di rituale, tuttavia, può essere compiuto anche per altri fini, il più comune dei quali è proprio l'ottenimento del gioiello che esaudisce i desideri, che come vedremo è anche una delle motivazioni per cui alcuni desiderano possedere una volpe o quantomeno godere dei suoi favori. Entrambe queste situazioni – lo scambio di favori con Dakini o la *kitsune* – prevedono nella maggioranza dei casi che le intenzioni del praticante non siano delle migliori. Di solito quel che si chiede al gioiello va a scapito di qualcun altro, per questioni di gelosia, invidia o rancori di diversa natura. Una vicenda citata da Rappo è quella in cui un monaco utilizzò il cosiddetto *aizenhō* アイゼン法, un altro tipo di rituale in cui viene coinvolta Dakini, per far salire al trono Go Sanjō invece che il fratello Go Rezei, causando la morte di quest'ultimo[149].

A causa dei loro risvolti negativi, o "effetti collaterali", i rituali che includevano Dakini venivano spesso considerati magia nera perché *gehō* 外法, «al di fuori del *dharma*»[150]. Tuttavia, i mezzi utilizzati, come il cranio di volpe o persino quello umano, non sono poi così anticonvenzionali, dato che i vari *Dakinihō* 荼枳尼法 non sono di certo gli unici a farne uso. Inoltre, poiché gli stessi monaci buddhisti erano spesso tentati ad utilizzare il potere di Dakini,

[149] Ibid., pp. 98-99.
[150] Ibid., p. 100. Mia la traduzione.

Rappo sostiene non si possa parlare di pratiche eretiche[151]. Possiamo quindi sintetizzare l'esito dell'indagine sui rituali dedicati a Dakiniten in Giappone dicendo che questi sono stati spesso giudicati male da monaci buddhisti più "canonici", per cui anche il solo consumo di carne coinvolto nel rituale era da condannarsi, ma non possiamo generalizzare al punto da relegare la fede in Dakini alla sfera della magia nera.

8. Nyoirinin Kannon e Amaterasu

Tornando indietro al fenomeno dello *honji suijaku* e alla mancata perfetta corrispondenza tra un unico *kami* e un unico buddha o bodhisattva, sarebbe il caso, parlando di Dakini, di esplicitare il suo collegamento con Kannon e Amaterasu. Se il buddhismo esoterico ha giocato un ruolo centrale nell'introdurre Dakini in Giappone e associarlo con Inari, è stato sempre questo a decidere, nell'undicesimo secolo, che Kannon derivasse dal demone femminile che si macchiava di cannibalismo[152]. È poi stato lo stesso buddhismo Shingon, nel quattordicesimo secolo, a considerare Dakini un'antenata sia di Kannon che di Inari.

L'associazione tra Nyoirinin Kannon e Amaterasu avviene a causa del già citato passaggio che narra di come quest'ultima si sia trasformata in un dragone-volpe, la stessa forma che, tra le altre che ha, è capace di assumere anche Kannon. L'associazione diviene ancor più facile considerando che sia il *nyoi hōju* che la dea Amaterasu sono simboli legati al sole e, in senso più lato, alla luce. È poi interessante che il gioiello che Kannon tiene in mano in moltissime immagini abbia quasi tre punte, così come tre punte ha la coda della volpe e la fiamma così come rappresentata negli *stupa*, e sempre tre sono le vette del Monte Inari. Si pensa

[151] Ibid., p. 105.
[152] Sarah Alizah FREMERMAN, *Divine impersonations: Nyoirin Kannon in Medieval Japan*, Stanford University, 2008, p. 14.

anche che il gioiello, nel caso di Dakiniten, possa rappresentare la forma solidificata della forza vitale degli esseri umani con cui la divinità entra in contatto. Se questo fosse vero, potrebbe spiegare la popolarità che Dakiniten ha presso imperatori e imperatrici: la forza vitale conservata nel gioiello, la cui origine non è esattamente positiva dato che estrarla è un'azione più demoniaca che divina, potrebbe essere trasformata in forza creatrice, tornando ad assumere un ruolo propositivo[153]. È sempre presso la corte imperiale che, attraverso i rituali eseguiti dal buddhismo esoterico, Amaterasu, Kannon e Dakiniten convergono quasi in un'unica figura. Che sia per influenza di Dakiniten che Kannon ha assunto sembianze femminili in Giappone quando il suo corrispettivo Avalokitesvara era una figura maschile, non è possibile affermarlo. Ma sicuramente è interessante che siano tre figure femminili ad essere chiamate in gioco nei rituali effettuati presso la corte imperiale.

[153] Ibid., p. 159.

CAPITOLO 4:

KITSUNE

1. *Vulpes vulpes* e *alopex lagopus*

Quando ci si approccia a Inari e al suo culto, non si può fare a meno di imbattersi nel suo messaggero, la volpe bianca. Se si visitano i santuari dedicati al *kami* 神 è ancor più difficile non notare la sua associazione con l'animale. La sua popolarità è cresciuta in maniera così esponenziale che non è raro sentir nominare il Fushimi Inari Taisha 伏見稲荷大社 come "il santuario delle volpi". Le statue dell'animale decorano tutto il perimetro del luogo, e i souvenir che hanno come soggetto la volpe crescono costantemente di numero e varietà. Chiunque abbia una certa conoscenza della cultura, della letteratura o della lingua giapponese, sa bene che la *kitsune* 狐 ha una lunga tradizione e che questo animale non gode della nomina di portafortuna.

A differenza del gatto, della gru o di altri animali che in Giappone e in altri paesi asiatici godono di popolarità perché associati a valori positivi, la volpe ha una connotazione molto più ambigua, e nessuno si augurerebbe di incontrarne una. D'altronde, l'immaginario legato alla volpe non è dei più positivi neanche in occidente. La furbizia della volpe è proverbiale, ma non è associata a nulla di buono, poiché la volpe non ne fa uso per fini positivi, bensì per il proprio guadagno, solitamente a scapito di altri. In molte favole, tuttavia, l'ingegnosità della volpe le si ritorce contro, poiché oltre ad essere astuta, la volpe è anche eccessivamente vanitosa. In una favola di La Fontaine, infatti, dice al suo amico Gatto:

> O tu che d'essere quel che sei ti vanti,
> che sei tu accanto a me?

Io d'artifici ne conosco tanti,

anzi n'ho la bisaccia tutta piena…[154]

Ed alla fine della storia, il conoscere troppi artifici costa la vita dell'animale, poiché il conoscere troppo può, a volte, esser peggio che conoscere bene un'unica cosa.

Tuttavia esistono anche casi in cui la volpe può avere un ruolo positivo, sia in occidente che in oriente, per cui possiamo affermare che gode, universalmente, di una certa ambiguità che forse è alla base della popolarità di questo animale. Uther, infatti, rimarca che la volpe è l'animale più popolare a livello mondiale[155].

La volpe è un mammifero di taglia media e appartenente alla famiglia dei canidi, piuttosto diffuso in Europa, Asia e Nord America. Molte lingue non hanno una distinzione tra il femminile e il maschile della parola[156], e Uther sospetta che sia dovuta alla difficile distinzione tra i due sessi nell'animale, che non appaiono particolarmente diversi l'uno dall'altro[157]. In Europa è diventato famoso perché soggetto di molte favole di Esopo, ma il suo immaginario è cambiato nel corso del tempo, ad esempio con l'avvento del cristianesimo, che ha classificato le volpi come demoni. Se nella tradizione successiva a Esopo la volpe diventa nota per essere furba, ladra e nemica di alcuni animali tra cui i galli e le galline, in altri luoghi ha un importante ruolo: in alcune tradizioni del Sud America è capace di portare il fuoco e di curare i morsi del serpente, mentre per alcune tribù indigene del Nord America la volpe e il coyote avrebbero addirittura creato il mondo. In Giappone, la volpe è una mutaforma, e l'aspetto che assume è quasi sempre quello di una donna. Nella maggioranza dei casi, sebbene non in tutti, ha intenzioni negative nei confronti dell'essere umano o è spinta ad averle.

---

[154] Jean de LA FONTAINE, Favole V. 2, Fabbri Editori, Milano, 2001, p. 567.

[155] Hans-Jörg UTHER, *The Fox in World Literature: Reflections on a "Fictional animal"*, *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 2 (2006), p. 134.

[156] In italiano, ad esempio, il sostantivo "volpe" è femminile ma si utilizza per descrivere sia il maschio che la femmina della specie, ma in inglese il maschio è chiamato *fox* e la femmina *vixen*.

[157] UTHER, *The Fox in World Literature…*, cit., p. 134.

Moltissime sono anche le storie a proposito delle caratteristiche fisiche della volpe. Ci si chiede perché abbia quel colore rossiccio o perché la punta della sua coda sia bianca, e le leggende cercano di dare delle spiegazioni, che variano a seconda della regione. È comunque interessante notare che la maggior parte delle storie si riferisce alla volpe comune, ovvero, appunto, quella rossiccia. La volpe che si lega ad Inari, invece, la *kitsune*, è una volpe bianca, in italiano nota anche come "volpe polare" (*alopex lagopus*) perché principalmente diffusa nella zona artica [fig. 10]. È piuttosto improbabile che sul monte Inari fossero realmente presenti volpi polari, ma l'associazione dell'animale con il luogo e con Inari verrà esplorata successivamente. Il *Nihon Minzoku Jiten* 日本民族辞典 spiega che non sono solo le leggende a cambiare da una regione all'altra, ma anche i nomi attribuiti all'animale, che oltre a *kitsune* sono, ad esempio, *kuda* クダ, *osaki* オサキ, *izuna* イズナ, *yako* ヤコ, *ninko* ニンコ, *tobyō* トビョウ. Le descrizioni fisiche dell'animale tuttavia fanno sorgere il sospetto degli studiosi che

Figura 10. Alopex lagopus.

con questi nomi – o con quello stesso di *kitsune* – non si indicasse necessariamente la volpe, ma altri animali di piccola taglia con cui veniva comunemente confusa, come la donnola, il ghiro o la martora[158].

Prima di dedicarci al legame con Inari è interessante aprire una parentesi a proposito del fatto che l'associazione con il *kami* non è affatto l'unico esempio di legame tra la volpe e le divinità. Sebbene in Egitto, Grecia e nell'impero romano la volpe non fosse un animale sacro, lo era in Mesopotamia, dove era legata al dio Enlil[159]. Altrove è legato, se non ad un dio, ad essere sovrannaturali e alla sfera della magia, essendo esso stesso considerato un animale dalle facoltà magiche (ad esempio l'invulnerabilità). La capacità per cui la volpe è più nota è quella di cambiare forma, e di solito in questi casi ha un atteggiamento negativo. L'apice della negatività lo raggiunge in Cina dove, tramite la sua forma umana, diffonde malattie e morte tra gli abitanti. Questa idea influenza sia la Corea che il Giappone, dove la volpe è un animale ma anche uno spirito, capace di vivere centinaia di anni, ma solitamente malintenzionato nei confronti degli uomini.

2. La volpe di Inari

Le teorie a proposito dell'associazione tra Inari e la volpe sono molteplici. Il nesso fra i due, infatti, non è esattamente intuibile, così come non lo è quello che la volpe artica, l'unica ad essere bianca, e il monte Inari. Nella ricostruzione di questa relazione, emerge una domanda simile a quella che chiede se sia nato prima il fuoco o la fenice, dato che non è chiaro se il monte Inari fosse prima di una divinità volpina che si è poi combinata con Inari, o se sia stato

[158] *Nihon MinzokuJjiten*, Oozuka minzokugakkai hen, Köbundō, Tokyo, 1994.
[159] UTHER, *The Fox in World Literature…*, cit., p. 138.

Inari il primo *kami* a rivendicare quel monte e la figura della volpe sia stata aggiunta successivamente.

Innanzitutto è difficile pensare che le volpi polari si siano mai davvero trovate sul monte Inari, data la posizione geografica della città di Kyoto in contrasto al circolo polare artico. Secondariamente, le volpi sono state associate in Giappone anche al *ta no kami* 田の神, sebbene non vi siano collegamenti tra le volpi e il riso. Gli studiosi che sostengono l'idea di questo legame tra il *ta no kami* e le *kitsune* lo fanno sulla base del fatto che le volpi erano considerate dagli abitanti dei villaggi delle annunciatrici dell'arrivo del *kami*. Sebbene non vi sia una vera coincidenza tra le abitudini delle volpi e il ciclo del raccolto del riso, si può pensare che le volpi fossero avvistate nei campi perché a caccia di roditori[160]. Inoltre, le volpi sono sempre state considerate come animali protetti da una divinità, persino quando questa divinità non aveva ancora un nome[161].

L'ipotesi più accreditata a proposito dell'origine dell'associazione di Inari con le volpi è legata all'etimologia del termine *kitsune*. Quando si è parlato delle diverse divinità che si celano dietro all'unico nome di Inari, si è evidenziato come alcune di esse condividano la radice *ketsu*, o *uka*, *uke* o semplicemente *ke*, tutte con il significato di "cibo", "alimento". Il termine "*miketsukami*" 御食津神, che racchiude tutte e tre queste divinità, è omofono di miketsukami 三狐神 che ha il significato di "il *kami* delle tre volpi"[162]. Oppure, come spiega Smyers, la motivazione etimologica sta nel fatto che il termine *miketsu* nel nome di Miketsu no *kami*, il dio del cibo, sia un omonimo di *ketsune*, una variante dialettale di *kitsune*[163]. O ancora, Ōgetsu

[160] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 75.
[161] Ibid., p. 77.
[162] Online Encyclipedia of Shinto, Kokugakuin University, http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=783, Web: 28/07/2017. Mia la traduzione.
[163] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 78

Hime, altra divinità legata al cibo, scritto con altri caratteri significa "grande volpe"[164]. Infine, Smyers propone l'idea di Gorai Shigeru, che tuttavia non è stata supportata da nessun testo, a proposito del fatto che *ketsune* potrebbe essere stata la prima divinità del cibo in Giappone[165].

Oltre alle spiegazioni che ricorrono all'etimologia, ve ne sono anche di legate al buddhismo, e in particolare, ancora una volta, al buddhismo Shingon. Secondo un racconto del 1332, le volpi si offrirono di essere le serve di Inari:

> Nei vecchi giorni, sul monte Funaoka nel nord della capitale, viveva una coppia di vecchie volpi. Il marito aveva la pelliccia bianca sul suo corpo, simile a file di aghi argentati, e la punta della sua coda riluceva e somigliava a un *vajra* a cinque punte [uno strumento per i rituali buddhisti]. La moglie aveva la testa di un cervo e il corpo di una volpe, e portava cinque cuccioli, ognuno di aspetto diverso. Intorno all'anno 816, le due volpi e i loro cuccioli si recarono presso il monte Inari e si inginocchiarono davanti al santuario e pregarono ferventemente il *kami*: "Nonostante abbiamo i corpi di bruti animali, siamo naturalmente dotati di saggezza. Vorremmo sinceramente proteggere il mondo, ma questo desiderio è difficile da realizzare con questi corpi [animali]. Chiediamo rispettosamente di diventare i sacri assistenti (*gohenzoku*) di questo santuario a partire da questo giorno."
>
> Quando la divinità esaudì questa preghiera, ci fu un trambusto dall'altare e Inari parlò: "Mi sono manifestato abilmente con diverse forme, utilizzando mezzi opportuni per insegnare e dare beneficio agli esseri senzienti. Anche il vostro voto è originale e misterioso. A partire da questo momento, sarete gli assistenti (*shisha*) di questo santuario, e assisterete compassionevolmente fedeli e devoti. La volpe marito servirà nella parte superiore del santuario, e sarà chiamato Osusuki; la volpe moglie starà nella parte inferiore del santuario e sarà chiamata Akomachi."
>
> In conformità con ciò, fecero dieci voti. Esaudiscono i desideri delle persone, così coloro che credono in questo santuario li vedono in sogno come volpi oracolari.[166]

[164] Ibid.
[165] Ibid., pp. 78-79.
[166] Ibid., pp. 79-80. Mia la traduzione.

Al di là di questo racconto, vi è anche l'ipotesi che sia stata l'influenza di Kūkai a determinare l'associazione del santuario di Fushimi con le volpi. Sul monte Hiei, base della concorrente setta Tendai, veniva venerata la scimmia, rappresentante di un'energia *yang*. Per controbilanciare questa forza, era necessaria un'energia *yin* come quella della volpe.[167] Oltre a ciò, si è già detto come fu la setta Shingon a introdurre Dakini in Giappone. Essendo la Dakini accompagnata da uno *yakan*, ovvero uno sciacallo, la trasformazione di quest'ultimo in una volpe, molto più familiare alla popolazione locale, sarebbe stata piuttosto semplice, soprattutto se consideriamo che spesso "sciacallo" veniva tradotto in giapponese come *kitsune*. Questa trasformazione tuttavia non manca di influenza cinese: Kūkai aveva studiato la dottrina buddhista in Cina, dove le volpi erano venerate ed erano animali estremamente popolari. La manifestazione umana delle volpi in Cina, allora, era anche quella di un uomo anziano con una lunga barba bianca, la stessa che aveva assunto Inari durante l'incontro con Kūkai[168].

Figura 11. Statue di volpi sul percorso del Fushimi Inari Taisha.

Qualunque sia l'origine di questo legame tra Inari, il suo santuario e la volpe, esso ha dovuto essere mantenuto anche altrove [fig. 11]. Sebbene non tutti i santuari di Inari venerino la volpe, laddove succede il legame con le volpi ha dovuto essere creato dagli uomini. Modi di realizzare questo erano, ad

[167] Ibid., p. 81.
[168] Ibid., p. 83.

esempio, costruire il santuario nei pressi del luogo in cui le volpi si erano stabilite, oppure catturandole altrove e rilasciandole successivamente nel luogo prescelto[169].

3. L'individualismo della volpe

Le volpi non vivono lontane dagli esseri umani, ma tendono a non rapportarsi ad essi. Preferiscono un comportamento furtivo, sfuggente. Quando, ne *Il piccolo principe* di Antoine de Saint-Exupéry, troviamo il celebre incontro tra il protagonista e la volpe, quest'ultima si approccia nel modo che segue:

> "Non posso giocare con te," disse la volpe, "non sono addomesticata." […]
>
> "Che cosa vuol dire 'addomesticare'?" […]
>
> "È una cosa da molto dimenticata. Vuol dire 'creare dei legami'…"
>
> "Creare dei legami?"
>
> "Certo," disse la volpe. "Tu, fino ad ora, per me, non sei che un ragazzino ugual a centomila ragazzini. E non ho bisogno di te. E neppure tu hai bisogno di me. Io non sono per te che una volpe uguale a centomila volpi. Ma se tu mi addomestichi, noi avremo bisogno l'uno dell'altro. Tu sarai per me unico al mondo, e io sarò per te unica al mondo."[170]

Ma, nella realtà, la volpe non è affatto addomesticabile. Non ama essere toccata e sta sempre in guardia perché naturalmente diffidente. È un animale indipendente, che ha come suo nemico naturale il cane, l'animale domestico per eccellenza. Il cane, che protegge i suoi padroni, appartiene alla sfera sociale insieme al resto della comunità. La volpe, di conseguenza, sta

[169] Ibid., p. 88.
[170] Antoine de SAINT-EXUPÉRY, *Il piccolo principe*, Bompiani, Milano, 2003, pp. 91-92.

all'esterno di essa, opponendovisi. La volpe che, più di tutte, si oppone al cane è quella conosciuta come *nogitsune* 野狐, la volpe selvatica.

Tuttavia la volpe entra in contatto con gli uomini. Nel momento in cui assume un aspetto umano per poter raggirare l'essere umano, si avvicina, entra in contatto con l'uomo. Nei panni di una donna, secondo una leggenda del sesto secolo una volpe arrivò addirittura a sposare un uomo. Nonostante non avesse cattive intenzioni, uno dei cani dell'uomo finì per rivelare la vera natura della donna abbaiandole contro[171]. Quando la *kitsune* ha cattive intenzioni, tuttavia, non cerca un legame duraturo. L'unione dura quanto è necessario affinché l'animale magico riesca ad ottenere ciò che desidera. Il motivo per cui sceglie di avvicinarsi ad un uomo solo, invece che ad un gruppo, è legato all'ascendenza che riesce ad avere su di lui. Ammaliare un intero gruppo non sarebbe altrettanto facile, ed è per questo stesso motivo che spesso colpisce quando l'uomo è ubriaco, in modo che non sia nel pieno delle sue capacità. Secondo una testimonianza riportata da Opler e Hashima, le vittime sono di solito uomini che viaggiano da soli, di notte e trasportando del cibo, possibilmente oleoso[172]. Questo non sarebbe potuto succedere se l'uomo non fosse stato da solo.

Ancora una volta, emerge un certo individualismo legato alla figura di Inari tramite quella della volpe, un individualismo che contrasta la mentalità di gruppo tipica del popolo giapponese. Se l'indipendenza può essere un valore positivo, non bisogna dimenticare che è la comunità colei che ci protegge. Nel momento in cui siamo soli e dobbiamo confrontarci con l'ignoto, non possiamo far altro che essere sconfitti e subirne le conseguenze. La comunità può proteggerci da questi pericoli, o quantomeno tenerci lontani da essi. Per questo motivo, bisogna realizzarsi nella propria individualità sempre all'interno della comunità e con il favore di essa.

[171] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 72.
[172] OPLER e SEIDO-HASHIMA, *The Rice Goddess and the Fox…*, p. 46.

4. Il femminile

Abbiamo accennato al fatto che, a prescindere dal sesso della volpe, essa tende a trasformarsi sempre in una donna. Opler e Hashima scrivono infatti che la *kitsune* è spesso detta *sadagitsune* 貞狐, ovvero "la volpe Sada". Sada è un tipico nome femminile giapponese, di solito utilizzato nella sua variante Sadako[173]. La testimonianza che essi riportano spiega che:

> Enfatizza le sue caratteristiche femminili. È come il nome "Reynard the fox" per i parlanti di inglese. Dice qualcosa a proposito delle caratteristiche dell'animale. Potete vedere che si pensa alla volpe come a una donna perché un uomo che noi chiameremmo "sly fox" o "foxy" in inglese non sarebbe così chiamato in giapponese, ma una donna con queste caratteristiche lo sarebbe. Un uomo con queste caratteristiche è chiamato *tanuki*, "tasso" o *furu tanuki*, "vecchio tasso". Un'arrampicatrice sociale o una donna astuta viene spesso chiamata *megitsune*, "volpe femmina". Certe volte *furu gitsune*, "vecchia volpe", è usato per una donna problematica.[174]

Possiamo dare una spiegazione logica del perché le volpi preferiscano le sembianze femminili quando tramutate in esseri umani. È più probabile, infatti, che fossero gli uomini a viaggiare di notte, o che si trovassero in zone isolate in cui avrebbero potuto essere facilmente incantati. Hearn, infatti, afferma che ci sono casi, seppur rari, in cui le volpi prendono sembianze maschili per poter raggirare l'altro sesso[175]. Tuttavia, fa anche notare che la trasformazione in essere umano non è reale, bensì soltanto un'illusione. Opler e Hashima spiegano che ci sono modi per vedere la volpe per quello che è, ad esempio guardandola attraverso le gambe oppure bagnandosi le sopracciglia di saliva, o ancora invocando il nome di

[173] Ibid.
[174] Ibid., mia la traduzione.
[175] Lafcadio HEARN, *Glimpses of Unfamiliar Japan*, Cambridge University Press, 1895, p. 343.

una divinità[176], o infine osservando bene se la donna abbia una coda, l'unica parte di sé che la volpe non riesce a trasformare[177]. Ma Hearn specifica che le *kitsune* si limitano a illudere l'uomo di riuscire a trasformarsi davvero attraverso un potere magico sconosciuto[178].

Come si è già ampiamente detto nel capitolo a proposito di Dakini, il fatto che la donna sia associata a comportamenti antisociali ha le sue radici nella cultura giapponese e non solo. La volpe è come Izanami, come lo *yama no kami* e come Dakini. È l'entità femminile che rappresenta il disordine, l'ignoto, l'impuro e il selvaggio. A proposito di questa concezione della *kitsune* come donna, Raveri scrive: «Il fatto che sveli apertamente, senza sotterfugi o mediazioni, tutto il suo fascino, tutto il suo potere erotico, è sentito come qualcosa di minaccioso: tanto più intelligente, forte, affascinante e sensuale è la donna, tanto più pericoloso, astuto e letale è il mostro che si cela in lei.»[179]

Hearn, tuttavia, ci ricorda che non sempre il caso è davvero questo. L'atteggiamento della *kitsune* nei confronti dell'uomo è spiegato in tre modi: o agisce per rubare il cibo, o per vendetta, o infine per gelosia. Ma la volpe può anche essere grata all'uomo per aver ricevuto un aiuto, o per essere stata risparmiata, o per qualunque tipo di favore un essere umano possa aver fatto ad una volpe. In tali circostanze, spiega Hearn, la volpe assume sì le sembianze di una donna bellissima, ma per sposare l'uomo che l'ha aiutata[180]. In questi casi, un po' come in quello riportato da Smyers a proposito dell'uomo la cui moglie *kitsune* è stata smascherata dal cane, il matrimonio prosegue serenamente, e nessun torto sarà fatto al consorte della volpe. La progenie della coppia sarà per metà volpe e questo comporterà per essi una maggiore forza, una maggiore sagacità e anche dei poteri magici. Altre volte, invece, la moglie volpe donerà al

[176] OPLER e SEIDO HASHIMA, *The Rice Goddess and the Fox…*, cit., pp. 46-47.
[177] Michael ASHKENAZY, *Handbook of Japanese Mythology*, ABC-Clio, Santa Barbara, 2003, p. 148.
[178] HEARN, *Glimpses of Unfamiliar Japan*, cit., p. 343.
[179] RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 311.
[180] HEARN, *Glimpses of Unfamiliar Japan*, cit., p. 323.

marito umano un gioiello capace di far credere agli esattori che i terreni sono sterili, in modo da dover pagare di meno[181].

Nonostante la cultura giapponese perpetui, attraverso la tradizione delle *kitsune*, l'idea della donna come signora della morte, e nonostante il buddhismo rinforzi quest'idea[182], ci sono casi che sfuggono a questo ruolo imposto. D'altronde, come abbiamo detto, le testimonianze sono per la maggior parte maschili, ma non possiamo pensare che tutti condividessero la stessa idea a proposito delle donne nella società.

5. *Kitsunetsuki* 狐憑き

Essere semplicemente illusi da una volpe per essere derubati o presi in giro non è affatto il tipo di incantesimo peggiore di cui si possa diventare vittima. Le volpi sono infatti legate ai casi di possessione, eventi che hanno delle conseguenze molto gravi: anche quando lo spirito della volpe abbandonerà il corpo della sua vittima, quest'ultima vivrà una vita incompleta, poiché parte della sua energia vitale sarà stata assorbita dallo spirito, e molto probabilmente morirà giovane.

Bisogna premettere che anche le volpi hanno una loro comunità, e di conseguenza i loro emarginati. Non sono i membri della comunità coloro che agiscono a danno dell'essere umano, ma i rinnegati, coloro che sono stati espulsi dal gruppo. Olper e Hashima parlano addirittura di una "corte delle volpi", da cui i membri vengono espulsi proprio perché hanno recato danno ad un essere umano[183]. I sacerdoti del tempio di Inari saranno comunque in grado di controllare la

[181] ASHKENAZY, *Handbook of Japanese Mythology*, cit., p. 148.
[182] Ricordiamo che è la donna a rappresentare la tentazione nella tradizione buddhista sin dalla sua prima apparizione nelle sembianze del demone Mara.
[183]OPLER e SEIDO HASHIMA, *The Rice Goddess and the Fox…*, cit., p. 48.

volpe e rimuoverla dal corpo della vittima in caso di possessione, ma non sarà reintegrata nel gruppo, perché una volta che avrà commesso questo errore sarà sempre tentata di ripeterlo.

Le volpi che, solitamente, si rendono colpevoli di questi atti sono dette *nogitsune*, *ninko* ニンコ o *Hito-kitsune* 人狐.[184] *Ninko* e *hitogitsune* sono due diverse pronunce di un termine traducibile come "uomo-volpe", mentre *nogitsune*, come si accennava, è la volpe selvatica. La *ninko* non ha l'aspetto di una volpe normale, bensì viene descritta come «non più grande di una donnola, e simile a questa nella forma, eccetto che per la coda, che è come quella di tutte le altre volpi»[185]. Non recano danno a meno di non subirne per prime. Se trattate bene, infatti, vivranno nelle case degli uomini, lasciandosi vedere da essi[186], e si prenderanno cura della famiglia e del raccolto. Se trattate male, si vendicheranno distruggendo i raccolti e causando sciagure alla famiglia. Le *nogitsune*, invece, può rendersi invisibile a tutti tranne che al cane, ma può assumere anche qualunque altra forma. Il riflesso dell'acqua, tuttavia, sarà sempre capace di rivelare la vera forma della volpe. Spesso, i contadini uccidono la *nogitsune*, finendo per attirare grandi sventure: i suoi simili incanteranno qualcuno, o il *ki*, lo spirito stesso della volpe uccisa, lo possederà.[187] È interessante notare che nessuna di queste volpi sia bianca. Infatti, Hearn spiega che le volpi di Inari non sono considerate negative, e che infatti le *nogitsune* diventano sue volpi solo dopo aver vissuto per secoli, quando ormai bianche si recano al tempio di Inari per servirlo.

Quando una persona è vittima di possessione da parte di una volpe, questo fenomeno è chiamato in giapponese *kitsunetsuki*. La questione è legata ad Inari perché, sebbene non fossero le sue volpi ad essere colpevoli dell'attacco, le persone possedute venivano portate al tempio di Inari per essere guarite. Inari non era sempre del tutto innocente nei confronti delle vittime:

[184] Hearn elenca anche altri nomi di volpi con poteri soprannaturali, come *byakko*, *kokko*, *jenko* e *reiko*, ma non tra le volpi dannifiche.
[185] HEARN, *Glimpses of Unfamiliar Japan…*, cit., p. 317. Mia la traduzione.
[186] Altrimenti risultano invisibili.
[187] HEARN, *Glimpses of Unfamiliar Japan…*, cit., p. 318.

Smyers spiega che la possessione da parte di una volpe poteva avvenire anche in casi di *Inari sage* 稲荷下げ o *Inari oroshi* 稲荷降ろし, ovvero casi in cui le persone invocavano deliberatamente oracoli da parte del *kami*[188]. Qualunque fosse la causa della possessione, di solito una persona posseduta assumeva il comportamento della volpe, ad esempio mangiando da una ciotola a terra senza usare le mani, gattonando per terra o abbaiando come una volpe. Secondo la testimonianza riportata da Opler e Hashima, aumentava anche l'appetito per alimenti oleosi o dolcetti di riso, i preferiti delle volpi, e l'essere umano assumeva anche le capacità fisiche della volpe, come quella di saltare molto in alto, tanto da riuscire a saltare un *torii* 鳥居 di quasi quattro metri[189]. Inoltre, le persone possedute si arricchivano o diventavano più potenti a scapito dei loro vicini[190]. La possessione inoltre poteva colpire una sola persona o una famiglia intera per generazioni, e in tal caso la comunità tendeva a respingere la famiglia e a non intrattenere rapporti con essa. Questo atteggiamento è stato utilizzato a volte anche come scusa per allontanare una famiglia benestante di cui si era invidiosi: sarebbe stato antisociale dichiararsi apertamente gelosi della fortuna altrui, mentre discriminare qualcuno perché sotto effetto di *kitsunetsuki* era socialmente accettabile[191].

Quello che è invece un semplice incantare la vittima è chiamato *kitsune damashi* 狐騙し, e non prevede il solo farsi apparire umani da parte della volpe ma anche il far vedere alla vittima cose che non esistono, addirittura interi eventi come le battaglie. Tanto quanto le *ninko* o le *nogitsune*, queste non sono le volpi di Inari. Quelle che vengono collegate al *kami* sono, infatti, quelle che hanno la capacità di cambiare forma (*bakeru* 化ける) senza tuttavia recare

[188] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 90.
[189] OPLER e SEIDO HASHIMA, *The Rice Goddess and the Fox…*, cit., p. 48.
[190] ASHKENAZY, *Handbook of Japanese Mythology*, cit., p. 150.
[191] Ibid.

danno. Questa classificazione delle volpi e dei poteri che hanno non è uniforme né standardizzata. Chiaramente versioni diverse, anche contraddittorie, appaiono sia in base alla zona geografica che all'epoca. La differenza delle tradizioni poteva dipendere, infine, anche dalla classe sociale. Ad esempio, i casi di possessione da parte di *ninko* e *nogitsune* non erano diffusi tra i samurai di Matsue durante l'era feudale, ma lo diventarono dopo che la casta militare fu abolita e i vecchi samurai entrarono in contatto con i mercanti, che invece avevano sempre creduto in questi fenomeni, possibilmente perché molto più portati ad essere gelosi l'uno della fortuna dell'altro[192]. E non bisogna dimenticare che la concezione che i giapponesi hanno della volpe è in realtà un'eredità cinese, ulteriormente rinforzata dal credo buddhista.

È interessante menzionare che le volpi non sono le uniche a potersi rendere colpevoli di possessione. Tassi, draghi o serpenti possono fare altrettanto. Si parlerà comunque sempre di "possessione" perché lo spirito maligno prenderà possesso della mente e del corpo dell'ospite senza il consenso di quest'ultimo. La divinità che si occuperà di ripristinare l'ordine sarà sempre Inari, ed è per questo motivo che la sua figura si lega particolarmente alla tradizione sciamanica in Giappone.

6. *Kitsune-tsukai* 狐塚い ed esorcismo

Gli animali che prendono possesso di corpo e mente di un essere umano sono chiamati in inglese *witch animals*, animali stregati. Nel caso in cui subiscano un torto, come si è detto, prendono consapevolmente e intenzionalmente il possesso di una vittima. Tuttavia, ci sono casi in cui è l'uomo a costringere l'animale ad attaccare qualcuno, e in questi casi si parla di *kitsune-*

[192] HEARN, *Glimpses of Unfamiliar Japan*, cit., p. 320.

tsukai o *kitsune-mochi* 狐持ち, ovvero “utilizzatore di volpi” o “possessore di volpi”. Queste persone hanno a loro disposizione le volpi da utilizzare per gli attacchi, perché fanno loro dei favori come dar loro da mangiare ogni giorno e prendersene cura in cambio dell’utilizzo dei loro poteri magici. Inoltre, questi individui, che potremmo chiamare stregoni o maghi, possono agire da soli e per fini puramente personali, ad esempio ottenere ricchezza o far del male ai propri nemici, o possono essere intere famiglie che discendono da una volpe malevola, e che hanno ereditato sia i poteri che la malignità dell’antenata. Le due tipologie di stregoni, comunque, non compaiono all’interno della stessa regione, perché parte di tradizioni differenti[193].

Per poter costringere una volpe ad agire contro la sua volontà, bisogna trovarne una femmina che abbia partorito dei cuccioli da poco. Bisogna addomesticarla, oltre a darle da mangiare, e in cambio lei lascerà che l’umano dia un nome a uno dei cuccioli, chiamando il quale lo spirito della volpe si presenterà dinnanzi a lui. È chiaro che, avendo messo in gioco i propri cuccioli, per poter liberare una vittima di possessione è necessario promettere una certa sicurezza alla volpe. Per fare ciò, dovrà esserle promesso un posto al santuario di Inari, come servitrice di quest’ultimo. In questo modo, la volpe tornerà ad agire a fin di bene e sarà protetta[194].

L’umano che deciderà di intraprendere questa via sarà di solito un uomo solitario, come uno *yamabushi* 山伏 (asceta delle montagne) o un *kitōshi* 祈祷師 (esorcista). Potrebbe trattarsi di una persona che usa i poteri della volpe non per sé ma sotto richiesta altrui, caso in cui chiederà un pagamento in cambio, o una persona che guarisce dalla possessione, in ogni caso a

[193] Carmen BLACKER, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, Allen & Unwin, London, 1975, pp. 52-53.
[194] Ibid., p. 54.

pagamento. Proprio perché il denaro è sempre coinvolto, può capitare che sia l'esorcista stesso a celarsi dietro un attacco, per mantenere in piedi la sua attività[195].

Nel caso di una famiglia intera che discende da una volpe, questa verrà chiamata *tsukimono-suji* 憑き物筋, e sarò proibito al resto della comunità avere a che fare con essa perché potrebbero subire il contagio che porterebbe solo disgrazie. Per questo motivo non è permesso né intrattenere rapporti né andare ad abitare in una casa precedentemente occupata da essi, né accettando favori o denaro da essi, e soprattutto impedendo a qualunque costo un matrimonio con una donna della famiglia, dato che l'ereditarietà della "contaminazione" tende ad avvenire su lato femminile. Si dice che l'ossessione per questo contagio fosse così estrema che prima di combinare un matrimonio si richiedeva di sapere se la famiglia della sposa era una *tsukimono-suji* «persino prima di chiedere se fosse priva di casi di tubercolosi, pazzia o miopia» [196]. Si diceva inoltre che queste famiglie possedessero innumerevoli volpi, e particolarmente popolare era il numero 75, sebbene non se ne conosca il motivo. L'isteria nei confronti della situazione era arrivata al punto che, negli anni '50, i giornali arrivarono a scrivere che in certe zone venivano violati i diritti umani di coloro che erano ritenuti padroni di volpi[197].

La spiegazione di questo fenomeno è già stata data: certe famiglie arricchite non godevano della simpatia delle antiche famiglie nobili che risultavano meno benestanti, ma queste ultime godevano del favore della comunità perché si riteneva avessero *ujigami* 氏神 importanti e perché erano di stirpi antiche e quindi molto rispettate, a differenza dei nuovi venuti, che non erano mai particolarmente ben visti anche solo per il fatto di essere nuovi. Era dunque facile, dopo aver visto qualche volpe aggirarsi intorno alla casa di qualcuno di essi, incolparli

[195] Ibid., p. 55.
[196] Ibid., p. 56. Mia la traduzione.
[197] Ibid., p. 58.

di essere *tsukimono-suji* e ostracizzarli di conseguenza, o convincersi del fatto che dietro alla morte o al malessere di qualcuno ci fossero loro.

In ogni caso, in seguito alla possessione, si ricorreva all'asceta o al medium per la guarigione. Essi potevano agire in due modi: interpellare una divinità perché liberasse la vittima, dopo averla fatta cadere in uno stato di trance per poter interloquire con lo spirito al suo interno, o utilizzare una medium per poter parlare con esso e poi respingerlo. La medium nella tradizione è quasi sempre una donna, giovane o meno, che funge da semplice ricettacolo per lo spirito maligno. Sarebbe stato l'esorcista a svolgere tutto il procedimento per liberare la vittima. L'esorcista poteva essere un sacerdote del tempio di Inari, o, più di frequente, uno *yamabushi* o un prete delle scuole Tendai e Shingon.

Il paziente si sarebbe presentato con una tra quattro tipologie di sintomi[198]:

1. Fisici: dolori, tosse, perdita di appetito, svenimenti, ecc.
2. Psicologici senza dissociazione: allucinazioni visive o uditive.
3. Psicologici con dissociazione: personalità alterata e stati di trance.
4. Possessione vera e propria: un'entità avrebbe parlato attraverso la bocca del paziente con un'altra voce e personalità.

Il tipo di rituale invece varia da setta a setta o da un asceta a un altro, e può o meno richiedere la collaborazione del paziente. La setta buddhista di Nichiren, ad esempio, chiedeva che fosse il paziente a recitare la formula *nanmyōhōrengekyō* 南無妙法蓮華経 per tutto il giorno, con solo brevi pause per i pasti, le messe e un po' di riposo[199]. Altre volte, invece, dopo aver ottenuto dallo spirito informazioni come il motivo della possessione, il mandante, il tempo trascorso in

[198] Ibid. p. 300
[199] BLACKER, *The Catalpa Bow…*, cit., p. 307.

quel corpo o se ci fossero suoi familiari a rischio, il sacerdote invitava la volpe a lasciare il paziente e poi intonava la formula accompagnata dal suono dei tamburi[200].

7. Sciamanesimo

Poiché abbiamo parlato di *yamabushi* ed esorcisti, è importante fare brevemente menzione del fatto che oltre ai sacerdoti shintoisti e buddhisti, ai santuari di Inari sono presenti anche sciamani. Quando qualcuno che è malato o posseduto viene portato al santuario di Inari, di solito è lo sciamano che si occupa della sua guarigione, perché è in grado di entrare in contatto sia con le divinità che con gli spiriti. Il contatto non si limita, come per la medium, alla possibilità di essere un ricettacolo per lo spirito, ma arriva anche al controllo dello spirito stesso. Lo *yamabushi* è per l'appunto un uomo capace di fare questo. Se si tratta di una donna, prende il nome di *miko* 巫女, ma quest'ultima ha più la funzione di medium. La loro funzione non è solo quella di guarire: i loro poteri possono essere utilizzati anche per entrare in contatto con Inari o per ospitare il *kami* quando questo ha la necessità di comunicare qualcosa alla comunità. Per poter diventare sciamani presso un santuario di Inari, è spesso necessaria proprio la possessione da parte del *kami*, sebbene anche ereditare il ruolo da un membro della famiglia o intraprendere un percorso di iniziazione vadano altrettanto bene[201].

Smyers racconta che, mentre i sacerdoti hanno un rapporto più impersonale con i fedeli, perché possono compiere riti anche per degli sconosciuti, gli sciamani, e soprattutto le sciamane di Inari, intrecciano rapporti molto personali con i clienti, frequentandoli abitualmente. Inoltre, mentre un sacerdote avrà un'investitura ufficiale e di conseguenza un "curriculum" ufficiale, la

[200] Ibid., p. 310.
[201] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 40.

bravura dello sciamano sarà testimoniata dai suoi clienti, che spargeranno la voce. I clienti si recheranno spesso a casa dello sciamano, piuttosto che al tempio, ed è per questo che le loro case saranno adibite più come luoghi sacri che come abitazioni private[202]. Questa dualità di vertici, che vede la convivenza di sacerdoti e sciamani, può arrivare a causare tensioni, perché non è sempre chiaro o davvero stabilito chi abbia effettivamente autorità. Mentre i sacerdoti devono rispondere a una serie di criteri istituzionali, gli sciamani hanno una certa libertà, che permette loro sia di incrementare i loro poteri con pratiche ascetiche più dure che di rivolgersi sia a *kami* che a divinità buddhiste. È interessante notare i sacerdoti sono sostanzialmente sempre uomini, mentre la tradizione sciamanica prevede più donne tra i ranghi. Tuttavia, spesso è necessario che cooperino, sebbene la *miko* possa fare affidamento anche sullo *yamabushi* e non necessariamente ha bisogno di un sacerdote che la assista[203].

8. I "regali delle volpi"

Tornando alla percezione della figura della volpe in Giappone, è più che giusto rendere atto anche del suo aspetto positivo. Abbiamo fatto menzione dei casi in cui le volpi si sono comportate bene nei confronti degli esseri umani, ma è utile approfondire in che modo la volpe possa rendersi utile. Se fosse vero che causa solo disgrazie, infatti, sarebbe unilateralmente negativa, invece è una figura ambivalente tanto quanto quella di Inari. In parte lo è perché non ha, nella maggioranza dei casi, una natura maligna: la sua bontà o la mancanza di essa dipendono dal suo mandante, dal suo padrone. Secondariamente, perdere il favore di una volpe non significa solo non poter più utilizzare i suoi poteri per scopi malvagi, ma anche perdere un

[202] Ibid., p. 41.
[203] Ibid., p. 50.

potere derivato dall'unione con la natura, un'unione permessa appunto per intercessione della volpe. Smyers divide quelli che chiama "regali delle volpi" in tre categorie[204]:

1. L'ereditarietà dei poteri della volpe: i discendenti di una coppia in cui la madre è una volpe e il padre un essere umano avranno, sin dalla prima generazione, poteri sovrumani. Non saranno solo fisicamente superiori a qualunque altro appartenente alla razza umana, ma acquisteranno una saggezza e una capacità di comprendere i meccanismi del mondo e riuscire a guardare oltre a questi che nessun'altro avrà.
2. Il potere regalato dalla moglie-volpe al marito o al figlio: il potere volpino di avere una superiore comprensione dell'universo sarà contenuto in un libro, un gioiello o una scatola del Palazzo del Dragone sottomarino.
3. Gratitudine: non è necessario essere eredi o familiari di una volpe. Se si sarà compiuto un atto di gentilezza nei loro confronti, saranno capaci di vendere se stesse per restituire, in una forma o nell'altra, il favore al proprio benefattore.

Il fatto che la volpe sia capace di elargire questi favori, che richiedono al loro volta un occhio di riguardo da parte della natura stessa, significa che la volpe vive in armonia con quest'ultima, che gode del suo favore e che può rendere partecipi esseri meritevoli di questo potere. È importante che i poteri della volpe e i regali relativi ad essi siano a loro volta un dono della natura: la natura è incontrollabile, il suo favore non si può comprare ma solo prendere in prestito, ed è imprevedibile, come la *kitsune* e come Inari.

[204] Ibid., p. 104.

9. L'evoluzione della *kitsune*

Il discorso a proposito della percezione della volpe da parte delle comunità e dei casi di possessione con relative guarigioni vale soprattutto per le aree rurali e molto meno per quelle urbane. Ma, oltre a questo, come si è evoluto nel tempo? Sono ancora frequenti i casi di possessione da parte di spiriti volpini? E il ricorso all'intervento di Inari?

Il *Nihon Minzoku Jiten* 日本民族辞典 spiega che, a causa di un generale declino della fede dei giapponesi, sono diminuite anche le persone che credono nei poteri soprannaturali e dannifichi delle volpi[205]. A questo proposito, Smyers afferma che sono infatti i giovani ad essere meno propensi a credere alla veridicità dei racconti popolari sulle volpi, mentre gli anziani sostengono di aver subito questo genere di attacchi o di conoscere almeno qualcuno che li abbia subiti[206]. La conoscenza che le più recenti generazioni hanno delle volpi anche solo come animali, comunque, non può che essere superficiale: con la progressiva urbanizzazione del paese, le possibilità di incontrare dal vivo le volpi sono assai diminuite. I viaggi notturni, inoltre, avvengono con metodi di gran lunga diversi da quelli utilizzati una volta. Piuttosto che trovare una volpe in carne ed ossa davanti a sé, è più probabile vederla sfrecciare in mezzo alla strada illuminata da fari e lampioni. A questo punto, oltre che sui racconti tradizionali, i giovani fanno affidamento sui nuovi media per ottenere una conoscenza della concezione della volpe, ma di questo si parlerà tra un attimo.

Per il momento è interessante notare che, sebbene i santuari dedicati ad Inari, e in particolare il Fushimi Inari Taisha a Kyoto, presentino l'immagine della volpe un po' dappertutto, il legame della divinità con l'animale si è affievolito. Secondo Smyers non sono più molti i fedeli che sanno davvero perché Inari è legato alle *kitsune* e cosa queste

[205] *Nihon Minzoku Jiten*, cit.
[206] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 105.

rappresentino ai fini del culto del *kami*. L'alto grado di personalizzazione che coinvolge Inari si è quindi esteso anche alla volpe: non conoscendo più le origini del culto della volpe, i fedeli cercano di ricostruirle da sé. Molti di loro affermano di incontrare le volpi nei sogni, quindi le percepiscono come messaggere di Inari dal valore oracolare. Sciamani e sciamane legati al culto di Inari, inoltre, portano avanti contemporaneamente anche il culto della volpe, che in cambio fornisce loro il proprio aiuto[207]. Credere che la volpe sia capace di incantare qualcuno, o addirittura di possederlo, è considerato generalmente una superstizione ormai antiquata. Eppure, molti negozi presentano non solo una riproduzione dal santuario di Inari, ma anche un oggetto a forma di volpe. Questo gesto è legato alla traslazione del significato attribuito al *kami*: nel momento in cui Inari è diventato il dio degli affari e del denaro, la *kitsune* non è più tanto stata sua messaggera quanto sua assistente. Per questo motivo, è considerato propiziatorio continuare a venerare entrambi se si è uomini o donne d'affari.

Facendo un passo indietro, invece, è interessante che la modernità non abbia mai abbandonato del tutto l'idea della volpe come essere soprannaturale, nella sua buona o cattiva declinazione. I giovani sono familiari con le *kitsune* non solo per via delle storie che hanno sentito raccontare dai loro parenti più anziani, o che hanno letto nei vecchi libri. Videogiochi, cartoni animati, romanzi e serie televisive moderne hanno recuperato le *kitsune* e le hanno riproposte al pubblico giovane con caratteristiche leggermente diverse ma sempre mantenendo alla base la stessa idea: la volpe è uno spirito potente, saggio e antico e in quanto tale va rispettato. Forse il mezzo più noto in Giappone tramite il quale è veicolata quest'idea è, per citarne uno, il famigerato gioco della Nintendo intitolato *Pokémon*. Esso presenta, sin dalla sua variante più vecchia apparsa negli anni '90, due varianti di *kitsune*: la prima, in giapponese Rokon[208] [fig. 12], è una volpe che nasce con una sola coda bianca ma che, crescendo, ne

[207] Ibid., pp. 106-107.
[208] In italiano Vulpix.

assume altre cinque, per un totale di sei code. La sua evoluzione, in giapponese Kyūkon[209][fig. 13], è invece una volpe a nove code, capace di vivere anche per mille anni e di assumere il controllo della mente del proprio nemico. Sono entrambi legati all'elemento fuoco nella prima versione in cui compaiono, mentre nella più recente forma Alola[210] hanno anche la variante ghiaccio, in cui compaiono entrambi bianchi. Il gioco quindi presenta non solo le caratteristiche fisiche sia delle volpi comuni che di quelle artiche, ma veicola anche le capacità tradizionalmente attribuite alle volpi. Un terzo Pokémon apparso già negli anni '90 che somiglia, anche se più vagamente, a una volpe[211], è chiamato in giapponese Iibui[212] [fig. 14] ed è noto per essere un mutaforma. La sua evoluzione infatti non è fissa ma determinata dalle caratteristiche ambientali che circondano l'animale, facendo riferimento al potere delle *kitsune*, nella tradizione, di mutare forma.

Altri media che usano l'immagine della *kitsune* sono il celebre manga poi diventano anime *Naruto*, il cui protagonista ha all'interno lo spirito di una volpe demoniaca e infatti è capace, tra le altre cose, di mutare il proprio aspetto a piacimento; il manga e successivamente anime *Inuyasha*, in cui uno dei personaggi principali, Shippo, è proprio un bambino volpino capace di cambiare aspetto; l'anime *Digimon*, che presenta il personaggio di Renamon, modellato sulla volpe a nove code.

Figura 11. Rokon.

Figura 12. Kyūkon.

Figura 13. Iibui.

[209] In italiano Ninetales, gioco di parole tra "tale" (fiaba) e "tail" (coda).
[210] Alola è la regione in cui è ambientato il nuovo gioco Pokémon in uscita a novembre del 2017.
[211] Somiglia più a una volpe fennec che ad una comune, infatti.
[212] In italiano Eevee.

Questi sono solo alcuni tra i più famosi esempi di riproposizione della *kitsune* in Giappone, ma è interessante notare che grazie a questi l'idea è stata veicolata anche in occidente, dove le serie menzionate hanno riscosso molto successo. Inoltre, l'occidente stesso ha prodotto romanzi o serie televisive in cui la *kitsune*, o persino la *nogitsune*, ha fatto la propria comparsa. Per menzionarne solo un paio: il celebre fumetto di Neil Gaiman intitolato *The Sandman* ha come protagonista una *kitsune* e un *tanuki* 狸, entrambi tipici della tradizione giapponese. La volpe è qui capace di prendere le sembianze di una bellissima donna come da canone, e ad un certo punto della storia seduce un altro personaggio, facendolo impazzire senza nemmeno toccarlo. Nel telefilm di MTV intitolato *Teen Wolf*, invece, oltre alla *kitsune* è interessatamente presente anche la *nogitsune*, uno spirito maligno che possiede uno dei personaggi principali dopo averlo condotto alla follia.

Quando Smyers quindi scrive che la tradizione della *kitsune* ha perso terreno perché non si è tramandata alle giovani generazioni, si può non concordare. Certo, è innegabile che la volpe sia stata privata di una certa sfera spirituale nel senso tradizionale del termine, ma il fatto che la sua immagine e le sue caratteristiche tipiche siano state trasferite in quello che viene chiamato il *cool Japan* significa che la sua popolarità non è tramontata. Quel che cambia oggi è semplicemente l'approccio a una materia che i giovani non possono non percepire come antiquata, dato che il loro rapporto con la natura, la spiritualità, le nuove tecnologie e i nuovi mezzi di comunicazione di massa è assai diverso da quello dei loro genitori o, ancor più, dei loro nonni. Chi fabbrica i souvenir che vengono venduti, per esempio, nei negozietti intorno al Fushimi Inari Taisha, sembra aver ben compreso questa realtà e aver imparato a sfruttarla a proprio favore, cambiando i materiali utilizzati per la realizzazione dei souvenir e anche lo stile della rappresentazione dell'animale, che adesso ha meno maestosità ma è molto più *kawaii*, una

caratteristica molto richiesta dai compratori. D'altronde, se ad un certo punto della storia si è potuto fare il passo dalla vendita di oggetti religiosi come piccole icone o accessori indossabili a portachiavi o decorazioni per la propria automobile, il passo successivo, che riguarda l'adeguamento dello stile al compratore target, risulta piuttosto logico. Soprattutto se, come accade nel caso dei souvenir con le *kitsune* a Kyoto, non sono solo i visitatori giapponesi ad apprezzare il risultato, ma persone provenienti da tutto il mondo.

CAPITOLO 5:

FUSHIMI INARI TAISHA

1. Una breve storia

Non si può fare a meno di citare il Fushimi Inari Taisha 伏見稲荷大社 [fig. 15] quando si parla del culto di Inari, ed è quello che questa stessa tesi ha fatto quando ha introdotto le origini del *kami* 神. Abbiamo quindi già esplorato la leggenda secondo la quale il Fushimi Inari Taisha è stato costruito nella zona di Fushimi, a sud di Kyoto, dalla famiglia degli Hata, di cui Inari rappresenterebbe l'*ujigami* 氏神. La costruzione sarebbe avvenuta partendo da un albero trapiantato dal monte Inari, che quindi, è interessante sottolineare, portava già questo nome. La fondazione viene storicamente fatta risalire all'ottavo secolo, in particolare al febbraio del 711.

Figura 15. Honden del Fushimi Inari Taisha.

Il secondo momento più importante per il tempio dopo la sua fondazione è stato l'incontro con Kūkai, che ha voluto spostare il *kami* a protezione del tempio Tōji. Questo non significa che abbia lasciato il Fushimi Inari: una caratteristica fondamentale di ogni *kami* è la possibilità di dividerne lo spirito senza che questo significhi diminuirne il potere: lo spirito di un *kami* può essere trasferito altrove senza lasciare il luogo d'origine, nello stesso modo in cui possiamo trasferire il fuoco di una candela accesa ad una spenta senza che il fuoco perda d'intensità[213].

Da quel momento, la popolarità del tempio è rimasta pressoché costante fino al giorno d'oggi, ed il santuario è diventato il capo di alcune migliaia dedicate ad Inari in tutto in Giappone. Quel che pochi sanno è, tuttavia, che il monte Inari non è tutto un territorio consacrato al *kami*. Il Fushimi Inari ne occupa una parte, ma il resto è proprietà privata, e in quanto tale ospita, oltre che attività legate direttamente al santuario, anche santuari privati o spazi religiosi scissi dal culto di Inari. Nel 2011, il santuario ha festeggiato i 1300 anni dalla sua fondazione, e in quella occasione tutti gli edifici sono stati ristrutturati e ridipinti.

L'obiettivo del capitolo sarà quello di illustrare le caratteristiche del Fushimi Inari per poi trattare del rapporto che la comunità locale, i turisti e i pellegrini hanno con il luogo, per poi concentrarsi sulle festività più importanti tra le tante che vi si tengono durante tutto l'anno.

2. *Jinja* 神社

Prima di entrare nel merito della descrizione del Fushimi Inari, sarebbe utile un breve excursus a proposito dei santuari Shintō in genere. Quanti degli elementi tipici di un *jinja* sono presenti al Fushimi Inari? Che significato ha la sua posizione? Ci sono elementi atipici?

Per poter rispondere a queste domande bisogna quindi elencare le principali caratteristiche di un *jinja*. Questo, in quanto luogo sacro, deve essere separato fisicamente dal

[213] NOBUTAKA, *Kami…*, cit., p. 3.

profano spazio circostante, e l'ingresso deve essere chiaramente demarcato attraverso l'uso, ad esempio, di uno o più *torii* 鳥居. Se questi sono di più, il primo sarà chiamato *ichi no torii* 一の鳥居, il "primo *torii*". Un *torii* è sempre formato da due pilastri verticali e due travi orizzontali: è quella più in basso, che non sporge oltre i due pilastri verticali, che può cambiare in base allo stile di un santuario o al *kami* a cui esso è dedicato[214]. Dopo essere giunti nello spazio del santuario vero e proprio, gli edifici che vi troveremo solitamente saranno uno o più edifici principali (*shaden* 社殿); un edificio per le danze sacre (*kaguraden* 神楽殿); e gli uffici del santuario (*shamusho* 社務所). Il "corpo" del *kami*, lo *shintai* 神体, si trova di solito in una parte non accessibile al pubblico[215]. Poiché possono essere presenti santuari minori all'interno del perimetro di un santuario più grande, questi ospiteranno a loro volta gli *shintai* di altri *kami*, ed è anche per questo motivo che è spesso difficile tener conto di quanti santuari dedicati ad un certo *kami* siano realmente presenti sul territorio giapponese.

Bisogna tener conto che, poiché i santuari sono costruiti in legno, non vengono mai percepiti come permanenti. Ogni volta che un edificio, o addirittura l'intero *jinja*, devono essere demoliti e ricostruiti, lo *shintai* del *kami* deve essere temporaneamente ricollocato. Inoltre, quando diciamo che un *jinja* ha un certo numero di anni, ci riferiamo sempre al conteggio fatto dalla sua fondazione, non all'effettiva antichità degli edifici, che devono essere ricostruiti piuttosto di frequente. Per motivi legati a questo, il Fushimi Inari ha un edificio creato appositamente per ospitare il *kami* quando l'edificio che lo ospita ufficialmente viene restaurato, riparato o ricostruito: si tratta del *gonden* 権殿, e accanto ad esso inizia il percorso per il Monte Inari[216].

[214] HAVENS e NOBUTAKA, *An Encyclopedia of Shinto. Volume 2…*, cit.
[215] Ibid.
[216] Guida online tramite scansione di codici QR presente al Fushimi Inari Taisha.

La parola *taisha* 大社, che compare nel nome del santuario, non è altro che una tipologia di *jinja* denominata *taishazukuri* 大社作り. Questo stile prevede «costruzioni a timpano con entrata a portico triangolare alla fine del timpano»[217]. Oltre che al Fushimi Inari Taisha, questo tipo di stile architettonico si può trovare anche allo Izumo Taisha, considerato il suo miglior esempio.

Al santuario sul Monte Fushimi si può accedere da due punti diversi, entrambi marcati da un *torii*, ma la maggior parte delle persone sembra utilizzare l'entrata che presenta, alla sua sinistra, i piccoli santuari di Kumano e Fujio[218]. In questa fase il visitatore si trova ancora molto vicino al profano e piuttosto lontano dal cuore del Monte Inari, dato che si trova ancora ai piedi di esso. Proseguendo da questo *torii* verso su, si attraversa un secondo ingresso, oltre al quale apparirà, nel suo colore rosso splendente, il *rōmon* 楼門, ovvero l'ingresso a due piani. Lo *honden* 本殿, ovvero l'edificio principale, si trova dietro, ed è circondato sui tre lati da, rispettivamente, il *kaguraden* a destra, il *gonden* dietro e il *gehaiden* 外拝殿 e il *juyosho* 授与所 a sinistra. Il *gehaiden*[219]è la sala esterna utilizzata come oratorio o sala di venerazione, mentre il *juyosho* è il luogo in cui i fedeli, i turisti o tutti coloro che sono interessati possono acquistare gli *engimono* 縁起物, ovvero i portafortuna, e diversi amuleti per le festività o le preghiere. A sinistra del *gonden* si trovano le scale per proseguire la salita sul monte, ma a sinistra di queste vi sono gli uffici del santuario. Oltrepassate le scale e tenendo la destra, troveremo sulla sinistra il *byakkosha* 白狐神, cioè il tempio delle volpi, e lo *okumiya* 奥宮, un

[217] HAVENS e NOBUTAKA, *An Encyclopedia of Shinto. Volume 2…*, cit. Mia la traduzione.
[218] Per le descrizioni del luogo ci si basa, oltre che sull'effettiva esperienza ivi vissuta, anche sulle mappe fornite dagli addetti presenti al santuario. La più esplicativa è allegata alla fine della tesi [fig. 18, p. 133].
[219] HAVENS e NOBUTAKA, *An Encyclopedia of Shinto. Volume 2…*, cit.

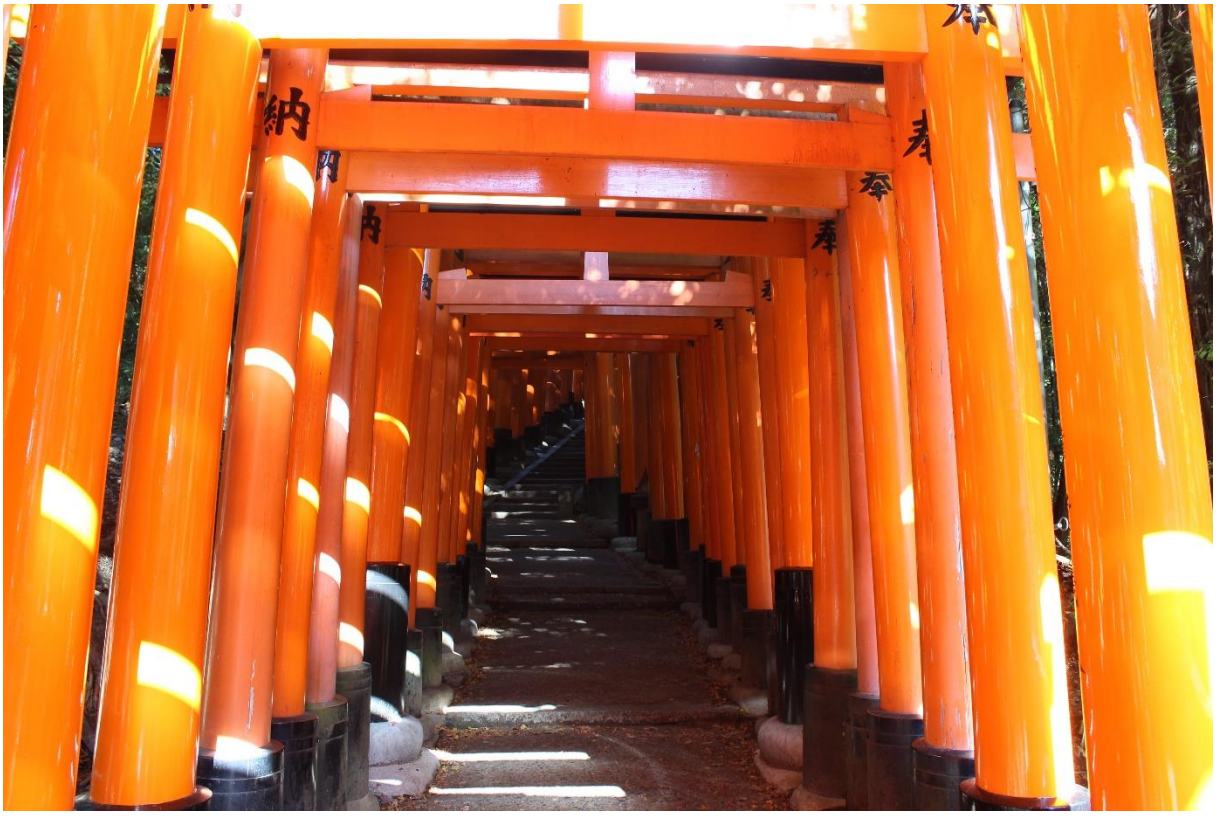

Figura 16. Senbon torii.

edificio dedicato ad Inari ma di importanza inferiore rispetto allo *honden*. A quel punto inizia quello che è indubbiamente il tratto più noto del Fushimi Inari Taisha e probabilmente uno dei più noti paesaggi del Giappone: i *senbon torii* 千本鳥居 [fig. 16], ovvero i "mille *torii*" che accompagnano il visitatore fino alla cima del monte. Questo sentiero ha diverse interruzioni, una delle quali è il piccolo santuario chiamato *okusha* 奥社, davanti al quale si trovano le *omokaru ishi* 重軽石, ovvero le "pietre *omokaru*": si tratta di pietre tondeggianti, chiamate *giboshi* ギボシ, e si trovano in cima a delle lanterne. Si dice che bisogni esprimere un desiderio di fronte ad una di esse e poi sollevarla con entrambe le mani: se sarà più leggera di quel che ci

si aspettava, il desiderio espresso diventerà realtà. Se risulterà più pesante, invece, sarà difficile che il desiderio di avveri[220].

Proseguendo oltre lo *okusha*, il visitatore incontrerà altri piccoli santuari come il Kumatakasha. In quel momento potrà decidere se visitare il resto del monte in senso orario o antiorario, dato che il percorso è circolare. In base alla stagione, sul percorso si potranno incontrare i colori vivi dell'autunno, che ben si sposano con il rosso tipico del santuario, o i colori chiari dei petali di *sakura* 桜. Se si sceglie di andare nel verso antiorario, prima della cima ci si imbatterà nel *san no mine* 三の峰, nel *naka no mine* 中の峰 e nel *ni no mine* 二の峯, rispettivamente "la terza vetta", la "vetta di mezzo" e la "seconda vetta". A 233 metri dal livello del mare, si arriverà nel luogo più silenzioso e meno affollato del santuario: lo *ichi no mine*, la vetta principale del monte.

L'intero percorso non dura più di trenta minuti per i camminatori più esperti, secondo quanto scritto sulle mappe che si trovano sul percorso. Eppure sono pochissimi quelli che raggiungono la vetta: i visitatori diventano più rari man mano che si sale, così come i *torii*, che se all'inizio del percorso creano un effetto ottico per cui sembra di essere all'interno di un tunnel, diventano più radi, di un colore meno vivace e più usurati man mano che ci si avvicina alla cima.

La sensazione di essere accompagnati durante la salita e la discesa dai numerosi *torii* contribuisce in maniera non indifferente all'intera esperienza. Non è solo la salita verso la cima che ci fa allontanare dallo spazio profano che abbiamo lasciato entrando sul territorio del santuario. Il Fushimi Inari non è certo l'unico luogo religioso a presentare al fedele o al turista la possibilità di salire su una montagna o addirittura di fare hiking seguendo percorsi ben segnalati. Non sono nemmeno l'altezza della cima o la ripidità del percorso a determinare la

[220] La parola stessa "*omokaru*" è una combinazione degli aggettivi *omoi* (pesante) e *karui* (leggero).

differenza tra la scalata sul monte Inari e quelle di altri templi e santuari. Quel che è diverso, invece, sembra essere proprio il tunnel che accompagna durante il tragitto. Da un lato, è di una affatto indifferente bellezza estetica, capace di rendere celebre il santuario in tutto il mondo. Forse però è proprio questa celebrità del suo valore estetico a far perdere di vista a molti visitatori il significato che questo percorso può avere. Intraprenderlo, soprattutto se da soli e con lo spirito giusto, è come intraprendere un percorso di rinascita. Si parte da una dimensione in cui i suoni delle auto in strada, degli scatti fotografici e delle chiacchiere ai negozi di souvenir danno l'impressione di essere ancora nel profano, o comunque non spogli dei valori terreni, e si arriva in cima, dove poche altre persone sono presenti. Sudate e affaticate, o perfettamente serene, pregano in silenzio e porgono omaggio alla divinità. L'unico suono che si può sentire è quello del vento tra le foglie degli alberi, o il cinguettio di qualche uccellino. Quando si deciderà di scendere, sarà lo stesso percorso fatto di *torii* a riportarci da dove siamo venuti e dove è giusto che torniamo una volta conclusa la nostra esperienza. I *torii* forniscono una certa sensazione di conforto, sia durante la salita che durante la discesa: poiché veniamo accompagnati da un percorso sicuro, siamo sereni anche se siamo da soli, perché non ci sembra di esserlo. In fondo, ci stiamo avvicinando alla vera dimora di Inari attraverso quello che sembra il «canale di un parto»[221].

3. Pellegrinaggi

I turisti e i fedeli non sono gli unici a visitare il Fushimi Inari. Un particolare tipo di fedeli, ovvero coloro che si recano in pellegrinaggio, hanno intrapreso il percorso appena descritto sul monte Inari, sebbene non si possa riscontrare, dal punto di vista storico, una

[221] SMYERS, *Inari Pilgrimage…*, cit., p. 429. Mia la traduzione.

continuità nel metodo, tanto da far sospettare che ogni pellegrino viaggiasse da solo, seguendo le proprie esigenze[222].

Quando si parla di pellegrinaggi in Giappone di solito si intendono dei percorsi prestabiliti che collegano diversi luoghi sacri, siano essi *jinja* o templi, dedicati alla stessa divinità. Tuttavia, l'alto grado di personalizzazione di Inari rende piuttosto improbabile che più persone venerino effettivamente la stessa forma di Inari. Per questo motivo, anche se i santuari dedicati a questo *kami* sono innumerevoli, non sono tutti dedicati alla stessa forma del *kami*. Trattando di Inari, quindi, non parliamo di pellegrinaggi tra diversi *jinja*, ma all'interno del perimetro di uno stesso *jinja*.

Il comune pellegrino intraprende, al Fushimi Inari, proprio il percorso descritto. Smyers[223] spiega che la maggior parte delle persone sceglie di proseguire dal Kumatasha in senso antiorario, mantenendo quindi le vette sacre alla propria sinistra. Nella sua analisi del percorso, nota altri dettagli importanti oltre a quelli già citati: le *otsuka* お塚, cioè i sacri altari in pietra, e le piccole cascate o il laghetto in cui non è raro vedere qualcuno che si sottopone a qualche austerità. Il pellegrino stesso spesso si ferma alla Seimeitaki, la "cascata pura e luminosa", proprio per questo motivo. Nello stesso luogo troverà un edificio in cui si potrà cambiare e potrà mangiare qualcosa, se lo desidera. L'ultima tappa prima della discesa, inoltre, sarà al Sanba, lo "Inari ostetrica", vero momento in cui sarà pronto ad essere riassorbito dal mondo terreno.

In passato il percorso non era compiuto molto diversamente. Basta fare riferimento all'esperienza raccontata da Sei Shōnagon nel *Makura no sōshi* 枕草子, in cui la dama di corte fatica a raggiungere la cima. Tuttavia, la sua testimonianza è importante anche per notare come altri si approcciavano alla stessa attività in modo diverso:

[222] Ibid., p. 427.
[223] Ibid., pp. 429-431.

> Solo allora vidi una donna sulla trentina che scendeva dalla collina. Non indossava abiti da viaggio, aveva semplicemente ripiegato il bordo delle sue gonne. "Oggi faccio il pellegrinaggio sette volte," diceva alle persone che incontrava salendo. "Sono stata su già tre volte e non ci saranno problemi per le altre quattro. Devo essere a casa per l'ora della pecora [le 14]." Era una donna che difficilmente avrei notato se l'avessi incontrata altrove; ma in quel momento desiderai di poter essere al suo posto.[224]

Un'altra peculiarità dei pellegrinaggi durante il periodo Heian era il souvenir di cedro, di cui si otteneva un rametto sulla montagna e che poi veniva utilizzato come talismano da indossare. Sarebbe stato efficace finché non sarebbe appassito, e si indossava particolarmente durante il primo giorno del mese del cavallo, giorno in cui tradizionalmente si festeggiava Inari.

Smyers ha notato che al giorno d'oggi non tendono ad esserci particolari modi di intraprendere il pellegrinaggio, e che ogni persona o gruppo tende ad agire come meglio crede o come preferisce. Parte della flessibilità di un pellegrinaggio come quello effettuato sul monte Inari è dovuto anche alla relativa semplicità del percorso: il santuario non è difficile da raggiungere con i mezzi pubblici, e non dovendocisi spostare da un luogo all'altro lungo lunghi tragitti non sono necessarie convenzioni con linee dell'autobus o del treno. Se si cammina di buon passo, inoltre, si impiega un'oretta a completare la visita, sebbene sia molto raro che i fedeli si trattengano così poco, dato che si fermano a pregare in diversi punti o possono decidere di passare la giornata lì, portandosi il pranzo da casa o fermandosi a consumare qualcosa di ciò che offre il santuario stesso o i suoi affiliati. Le persone quindi non hanno problemi a recarsi spesso al santuario in segno di ringraziamento per un favore ricevuto da Inari o in generale segno di rispetto per la sua figura. Gli sciamani vi si recano anche ogni giorno per il benestare dei loro clienti. Oltre alla preghiera, i pellegrini hanno modo di intrattenersi in diversi modi e

[224] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, p. 435. Mia la traduzione.

dedicarsi ad attività ricreative se lo desiderano, portando l'esperienza al di là del significato religioso.

Tuttavia Smyers illustra due tipologie di pellegrinaggio al Monte Inari che si discostano nelle modalità da tutte le altre. La prima[225] avviene mensilmente e in gruppo, di solito durante la quarta domenica del mese. Si parte la mattina dalla locanda del santuario e i partecipanti si distinguono dall'abbigliamento. Di solito, dopo essersi lavati le mani all'ingresso, hanno un incontro di preghiera, per poi essere accolti da un sacerdote con tè e dolcetti di riso. Quando intraprendono la salita verso la cima, si dedicano in particolar modo alla preghiera al santuario Shinme, cioè del "Divino Cavallo", a cui chiedono la forza e l'energia per affrontare la salita. In seguito, il gruppo si divide in tre perché ogni gruppetto visiterà altari diversi, a cui saranno fatte offerte di cibo e bevande. I partecipanti sono muniti si appositi libretti di preghiera che utilizzano quando si fermano per dedicarsi a questa attività. Pranzano intorno alla cascata Seimei, e chi lo desidera si dedica alle austerità dopo la preghiera in gruppo. Dopo c'è la discesa, con un'ultima tappa allo "Inari ostetrica".

La seconda tipologia[226] si svolge invece annualmente e non ha come luogo di partenza lo stesso Fushimi Inari, ma un santuario dedicato ad un altro *kami*. Il gruppo sarà guidato da un sacerdote e sarà costituito di oltre un centinaio di persone, che indosseranno una cotta rossa intorno al collo per identificarsi come membri dello stesso gruppo. Quel che rende diverso questo gruppo da quello precedentemente descritto è che non intraprende la scalata in senso antiorario come tutti gli altri, ma in senso orario, iniziando quindi con lo "Inari ostetrica". Una signora del gruppo invece si distacca e precede il gruppo per lasciare candele di colore rosso in tutti i punti in cui il gruppo dovrà fermarsi a pregare. Il resto del gruppo rimane coeso perché condivide lo stesso altare presso la quale si terrà il gruppo di preghiera principale e le offerte

[225] Ibid., pp. 441-444.
[226] Ibid., pp. 444-445.

per il *kami*. Solo dopo questo momento ci si può dividere e dirigersi dove si preferisce, stabilendo semplicemente un orario per le austerità alla cascata e un orario di rientro alla locanda. A differenza del gruppo precedente, questo è guidato da uomini e non ha bisogno dell'intercessione delle sciamane per comunicare con il *kami*.

È chiaro che non tutti i santuari di Inari in Giappone offrono la possibilità di un simile pellegrinaggio, il che rende il Fushimi Inari piuttosto unico nel suo genere. Altri santuari dedicati al *kami* hanno ricreato un percorso che riproduce quanto più possibile l'esperienza del Fushimi. Per vivere l'originale esperienza, tuttavia, quella di cui anche gli scrittori del passato come Sei Shōnagon hanno parlato, è necessario visitare il Fushimi Inari Taisha a Kyoto. Non è necessario essere spinti da fervore religioso per dedicarsi al pellegrinaggio sul monte, lo si può fare semplicemente per il desiderio di visitare il luogo con interesse turistico, per una camminata sportiva o semplicemente per godersi la tranquillità in cima alla montagna.

4. Sacralità della montagna?

Il significato della montagna e il suo ruolo nel culto di Inari sono già stati esplorati in questo e altri capitoli della tesi. Tuttavia, è importante sottolineare un aspetto di cui si è solo fatta menzione e che non è invece da sottovalutare nell'analisi di questo luogo di culto. Si tratta dell'effettivo territorio di cui il santuario è in possesso e del suo rapporto con tutti quegli edifici e spazi non appartenenti al Fushimi ma di proprietà privata e che esercitano comunque all'interno di quelli che potremmo considerare i suoi confini.

Non è difficile incorrere nell'errore di pensare che tutti gli edifici abbiano a che vedere con Inari o con le volpi, o che siano stati messi appositamente da chi si occupa del Fushimi. Presentano sempre, infatti, un qualche elemento che rimanda a queste due entità, sia che si tratti

di piccole statue di volpi o di *torii* in miniatura o di decorazioni del colore del santuario. Questo avviene anche perché si tratta spesso di attività in mano a famiglie che hanno la necessità di appoggiarsi al santuario per prosperare. Nella maggioranza dei casi si tratta di case in possesso delle stesse famiglie da almeno un secolo, che possiedono l'edificio ma non il terreno su cui è costruito. Il rapporto che si instaura tra queste attività e il Fushimi Inari non può essere che positivo: il santuario fornisce un numero consistente di clienti, e la famiglia tiene una casa da tè in cui visitatori e pellegrini possono soffermarsi a consumare qualcosa. Oltretutto, queste stesse persone contribuiscono a mantenere pulito il luogo e a non far mancare le offerte agli altari di preghiera.

Non mancano però neanche piccoli santuari o luoghi di culto privati. È già stato detto che molti santuari grandi ospitano al loro interno santuari più piccoli o templi, e il Fushimi Inari non fa eccezione. Questi luoghi sono costruiti lì pur non avendo nessuna connessione con il santuario ufficiale perché hanno invece una connessione con Inari, che semplicemente venerano in altri modi. I rapporti tra questi spazi e il *jinja* ufficiale non sono altrettanto positivi. Da un lato, i piccoli santuari si vantano di offrire un servizio più personalizzato rispetto a quello ufficiale, ormai impersonale e standardizzato. Dall'altro, il Fushimi non apprezza il tono di superiorità di chi non venera il *kami* in un modo ufficialmente ritenuto tradizionale e corretto.[227] Questa discordia comunque non frena il fedele dal partecipare indistintamente alle attività ufficiali e non ufficiali, spesso senza neanche rendersi conto di questa dicotomia. Un luogo molto interessante a cui fare caso è il Toyokawa Inari. Sebbene vi sia un tempio buddhista con lo stesso nome nella prefettura di Aichi, questo è un santuario Shintō che nulla ha a che vedere con il suo omonimo se non il fatto che venera Dakiniten. Non si conosce l'origine di questo santuario, ma oggi è anche una casa del tè e ha le sue festività specifiche. Inoltre, vende anche cibo salutare e libretti di magia oltre alle bevande calde.

[227] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 173.

Il tipo di realtà che troviamo al Fushimi Inari Taisha è vagamente riprodotto altrove. Tuttavia, nonostante la presenza di un po' tutti gli elementi che si trovano sul territorio del monte Inari, è la montagna stessa a fare la differenza. L'atmosfera del santuario di Kyoto non è interamente riproducibile perché alla sua unicità contribuisce il territorio stesso. La montagna, dunque, e come abbiamo già visto a proposito dello *yama no kami*, ha una sua sacralità da cui non si può prescindere, e che in questo caso può fare la differenza tra il Fushimi Inari e un altro santuario dedicato allo stesso *kami* – ammesso che si possa parlare davvero dello "stesso" *kami* quando si parla di Inari.

5. *Otsuka* e individualismo

Un altro elemento solamente citato ma su cui non ci si è soffermati ancora sono gli altari in pietra che si trovano al Fushimi Inari Taisha e che non sono sempre stati lì: sono stati aggiunti, infatti, soltanto poco prima del periodo Meiji. L'importanza di questi altari non è indifferente, perché contribuisce al discorso, ormai portato avanti da qualche capitolo a questa parte, a proposito della personalizzazione a cui Inari viene sottoposto e il suo legame con un individualismo che pare cozzare con ciò che è la cultura giapponese. Gli *otsuka* altro non sono che degli altari che portano i nomi delle diverse forme di Inari che vengono venerate al santuario. All'abitudine di mettere per iscritto questi nomi, dando a queste altre forme di Inari un culto quasi a parte, i sacerdoti si sono opposti, e per qualche anno sono riusciti a bandire questa pratica, che è stata tuttavia accettata dal governo nel 1877[228]. Vent'anni dopo, era ormai comunemente noto e accettato che Inari fosse una divinità diversa per ogni fedele.

[228] Ibid., p. 160.

A proposito del fenomeno degli *otsuka*, che avrebbe quindi dato il via a quella concezione di Inari come «unità non monologica» di cui si è già parlato, c'è chi ha tentato di spiegarne il motivo facendo riferimento alla fine del sincretismo religioso imposta dal governo. Infatti, la spinta verso il nazionalismo aveva bandito dai santuari Shintō gli elementi buddhisti, che avevano invece a lungo contribuito a plasmare la fede nei *kami* e a diversificarla. Alcuni sacerdoti, tuttavia, hanno sostenuto che il fenomeno degli *otsuka* era inevitabile e che nulla aveva a che vedere con lo scorporamento dalla fede buddhista: poiché già nel periodo Edo ogni persona aveva un'idea molto personale di ciò che Inari rappresentava, l'usanza degli *otsuka* non faceva che consolidare ed esplicitare un sentimento già ben radicato[229]. Per rendere chiaro quanto sia diversificato il culto di Inari, basta fare riferimento ai nomi presenti sugli altari. Questi ultimi ammontano a circa 10.000 esemplari, e ognuno di essi presenta incisi dai due ai tre nomi: questo significa che dietro all'unico nome di Inari si celano diverse decine di migliaia di sfaccettature dello stesso *kami*[230]. Tuttavia, vi sono anche casi in cui si fa il nome di altri *kami* o persino di figure appartenenti al buddhismo, o anche di Kūkai stesso, di cui si indica il nome postumo Kōbō Daishi 弘法大師. Questo rende il *jinja* ancor più popolare tra i fedeli, che possono recarvisi non solo per pregare Inari ma anche altre divinità. Per questo motivo, una donna con cui Smyers ha effettuato il pellegrinaggio sulla montagna, ha chiamato il santuario il «grande magazzino dei *kami*», perché «si possono trovare tutti convenientemente nello stesso luogo»[231]. Al giorno d'oggi non è più possibile acquistare nuovi altari, cosa che invece è possibile fare con i *torii*: i fedeli da tutto il Giappone possono acquistare un *torii* il cui prezzo varia in base alla misura e dedicarlo alla propria famiglia, ma questo non è più permesso con gli *otsuka*. Non è tanto perché i costi siano proibitivi, perché anche i *torii* possono arrivare a

[229] Ibid.
[230] Non è necessario peraltro che nella dicitura sia incluso il nome "Inari". Un titolo come *ōkami* o *daimyōjin* vanno ugualmente bene per far capire che ci si sta riferendo comunque ad Inari.
[231] Ibid., p. 163. Mia la traduzione.

costare milioni, ma perché non si vuole dedicare alla costruzione degli altari altro territorio. L'unico modo per entrare in possesso di un *otsuka* oggi è prenderne in mano uno abbandonato[232].

È interessante notare che la tradizione degli *otsuka* è specifica del Fushimi Inari Taisha e che nemmeno il suo più grande concorrente nell'ambito del culto di Inari, ovvero il Toyokawa Inari, ha adottato la stessa usanza. È infatti comune trovare almeno un altare *otsuka*, ma di certo non in così grande numero. Si può quindi dire che, sebbene suoni un po' come un paradosso, le diverse forme di Inari, per quanto personalizzabili, non permettano lo stesso grado di personalizzazione, e che quella presente al Fushimi Inari Taisha sia in assoluto quella che effettivamente porta avanti il concetto di "*watashi no Inari-sama*".

6. *Matsuri* 祭り

Dopo aver più volte ripreso il discorso a proposito dell'individualismo e del rapporto che questo ha con la comunità, partendo dal rapporto intimo che Inari ha con ognuno dei suoi fedeli e attraversando tutti i simboli di individualismo nel culto di questa divinità e della volpe, è interessante evidenziare adesso un momento in cui la comunità non può che prevalere, persino per il culto di Inari: si tratta dei *matsuri*, le festività legate al *kami* e al suo *jinja*.

Il *matsuri* è un'occasione che nasce nella comunità e che ne rappresenta lo spirito. Nessun avvenimento avvicina i membri di una società tanto quanto un *matsuri*, e non dovrebbe suonare strano, dato che, pur nascendo in altri contesti, le feste religiose dedicate a santi cristiani

[232] Ibid.

sono una delle occasioni in cui la comunità coopera di più anche nella nostra società[233]. Come ha ben sintetizzato Elizabeth Moriarty, «così come la vita del villaggio dipende dalla cooperazione del gruppo, così la fede religiosa nei *kami* dipende sulla comunità per la sua espressione»[234].

Basta dare un'occhiata al sito del Fushimi Inari Taisha per capire quanto sono numerose le festività che vi si tengono ogni anno. Chiaramente alcune di esse sono più importanti di altre e per questo vengono pubblicizzate di più anche sui trasporti pubblici, uno dei luoghi in cui è più comune trovare manifesti pubblicitari. La comodità di avere il sito a disposizione è che, oltre a poter ottenere informazioni generali sul luogo, è anche possibile decidere quando visitare il santuario in base alle festività che vi si tengono, ad esempio se si è interessati ad un evento in particolare. Le date infatti sono sempre chiaramente indicate.

Piuttosto che scegliere delle festività in maniera arbitraria, si è fatto affidamento sul giudizio di Smyers[235] per quanto riguarda la lista delle più importanti, che sono sette secondo la studiosa. Partendo da febbraio, mese in cui cade l'anniversario della fondazione del santuario, troviamo il *Hatsuumasai* 初午祭, dedicato appunto a celebrare questa occasione in cui, ricordando il primo giorno del secondo mese del quarto anno dell'era Wadō (ovvero il 711), si celebra il potere del *kami* nel luogo in cui fu venerato per la prima volta, ovvero la terza vetta, il *san no mine*. La via principale si riempie di botteghe e bancarelle che vendono oggetti dal valore religioso e varie pietanze ai fedeli che, in numerosi, affollano il santuario per pregare il *kami* affinché favorisca l'attività economica[236].

[233] Con "nostra" intendo quella italiana poiché non entro nel merito del rapporto che altre comunità cristiane e non hanno con la religione.
[234] Elizabeth MORIARTY, *The Communitarian Aspect of Shinto Matsuri*, Asian Folklore Studies, Vol. 31, No. 2 (1972), p. 91. Mia la traduzione.
[235] SMYERS, *Inari Pilgrimage*, cit., p. 438.
[236] Mainichi Shinbun, https://mainichi.jp/articles/20170213/k00/00e/040/133000c, Web. 08/08.

Verso la fine di aprile invece possiamo assistere allo *Inarisai* 稲荷際, anche noto con il nome di *Shinkōsai* 神幸祭. È la festività più importante dell'anno al Fushimi Inari Taisha. Ha inizio alle 11 del mattino e si tiene nella domenica più vicina al 20 del mese. In quest'occasione è possibile vedere i *mikoshi* 神輿, cioè i santuari portatili delle divinità, su cui vengono trasportate le insegne imperiali del Giappone in modo che diffondano la benedizione del *kami*[237].

Il 10 di giugno si celebra il *Tauesai* 田植祭, ed è una festività molto interessante perché è, al contrario di molte altre, legata alla coltivazione del riso. Ogni anno infatti, il 12 aprile viene piantato il riso in quelle che sono chiamate "culle". Il 10 giugno le piantine cresciute vengono spostate nelle risaie del santuario e la comunità prega per un buon raccolto. È interessante constatare che l'associazione di Inari con il riso non è andata perduta nonostante il continuo cambiamento della percezione di questo kami e la sua progressiva tendenza a spostarsi dal piano dell'agricoltura a quello degli affari. Se si tratti di una celebrazione sentita o di una formalità che si tende a ripetere per pura abitudine, non è dato saperlo. Ricordiamo però che il legame del popolo con il *ta no kami* si è affievolito, e che se l'intervento di quest'ultimo non è più considerato essenziale nel processo agricolo, molto probabilmente quello di Inari ha subito o subirà a breve le stesse sorti[238].

Durante la prima domenica o la prima festa di luglio si celebra invece il *Motomiyasai* 本宮祭. I partecipanti si incontrano il giorno prima, chiamato *Yoimiyasai* 宵宮祭, alle 6 del pomeriggio, ma la vera festività inizia la mattina dopo alle 9. Alla festa partecipano fedeli di Inari da tutto il paese, che si raccolgono lì appositamente per rendere omaggio alla divinità e ringraziarla di tutto ciò che ha fatto per loro durante l'anno[239].

[237] Sito web del Fushimi Inari Taisha, http://inari.jp/rite/?month=4%E6%9C%88#334, Web. 08/08.
[238] Sito web del Fushimi Inari Taisha, http://inari.jp/rite/?month=6%E6%9C%88, Web. 08/08/2017.
[239] Sito web del Fushimi Inari Taisha, http://inari.jp/rite/?month=7%E6%9C%88, Web. 08/08/2017.

Fino a questo momento si è parlato di festività che iniziano e finiscono in giornata. Una festività che dura due giorni è invece il *Kōintaisai* 講員大祭, che si tiene ad ottobre due giorni prima della festa della salute e dello sport, che cade il secondo lunedì di ottobre. Tra i *matsuri* finora citati è il più selettivo per quanto riguarda i partecipanti: la festa è infatti dedicata ai membri dell'associazione del Fushimi Inari Taisha e si prega per la loro prosperità. Il senso della comunità in questo caso è, quindi, piuttosto ridotto se paragonato a una festività come lo *Inarisai*[240].

Oltre al *Tauesai*, un altro *matsuri* che dimostra il legame di Inari con il riso è lo *Hitakisai* 火焚祭 o *Ohitakisai* 御火焚祭, che si celebra l'8 novembre e inizia alle ore 13. In questa occasione si ringrazia Inari per l'abbondante raccolto ottenuto, ma il legame del *kami* con la natura va anche oltre: gli si è grati per la sua benedizione su tutti gli esseri viventi. Si ritiene essere una delle festività di origine più antica e più popolari anche al giorno d'oggi. Dopo la cerimonia tenuta dal sacerdote nell'edificio principale del santuario, vengono bruciate tutte le tavolette di legno su cui i fedeli hanno scritto durante l'anno e che hanno lasciato lì proprio per questa occasione. Diversi sacerdoti intonano nel contempo canti di preghiera per allontanare i peccati ed elargire benedizioni.

Un'ultima festività che Smyers riporta tra le sette più importanti è la *Hatsumōde* 初詣. Si tratta di una festività che, tuttavia, non può essere segnalata sul sito ufficiale del santuario perché non ha un giorno fisso. Il *Hatsumōde* è infatti semplicemente il primo giorno dell'anno dopo la notte di Capodanno in cui si fa visita a un *jinja* o un tempio buddhista. È più frequente che accada tra il primo e il terzo giorno di gennaio, perché sono anche i giorni in cui si è in ferie. Al giorno d'oggi non è raro neanche effettuare il *Hatsumōde* immediatamente dopo la mezzanotte: molti si recano infatti al santuario o tempio già prima, per rimanere ad ascoltare le

[240] Sito web del Fushimi Inari Taisha, http://inari.jp/rite/?month=10%E6%9C%88, Web. 08/08/2017.

campane di mezzanotte e fare la prima visita dell'anno. Si dice che questa usanza derivi dall'antico *Toshigomori* 年籠り, occasione in cui i membri di una famiglia visitavano il santuario del proprio *ujigami* a Capodanno per aspettarne la visita e porgere i propri omaggi.[241] Oggi il Fushimi Inari Taisha è uno dei santuari più affollati durante la notte di Capodanno, sebbene il significato religioso della visita stia progressivamente svanendo e sempre meno giovani ne conoscano il motivo, finendo forse per collegarlo al valore commerciale dell'evento dato che in questa occasione si tenda ad acquistare nuovi *omamori* お守り, ovvero gli amuleti portafortuna, per sostituire i vecchi.

7. Commercializzazione del santuario?

Quando si parla delle abitudini della popolazione locale e non solo nei confronti di Inari e del Fushimi Inari Taisha, si lascia forse intendere che la fede in questo *kami* non è mai svanita o non si è mai modernizzata, e non è affatto così. Quello che si può notare visitando diversi luoghi religiosi in Giappone – e non è difficile data la loro massiccia presenza, sia in forme sontuose che non – è che non sono tanti i giovani del luogo che vi si recano. Non sembra trattarsi di mancanza di fede, quanto di una perdita della popolarità di quest'ultima. Bisogna anche ricordare che il concetto stesso di "fede" in Giappone non coincide con quello che, ad esempio, un cristiano cattolico ne ha in occidente. Diversi studiosi sono stati incuriositi dalle dichiarazioni dei giapponesi a proposito del loro rapporto con la religione, definendosi non credenti e non interessati alla religione ma recandosi comunque ai *jinja* e seguendone le abitudini. Ian Reader ad esempio è stato molto sorpreso dal fatto che amici giapponesi non

[241] Encyclopedia of Shinto, Kokugakuin University, http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1069, Web: 10/08/2017.

credenti si lavassero le mani e le battessero una volta arrivati ad un *jinja*, per poi pregare il *kami*. Lo studioso non è stato solo sorpreso da quella che, secondo lui, era pura contraddizione tra parole e fatti, ma anche dalla mancanza di conoscenza delle motivazioni per cui certi gesti vengono compiuti: visitando un tempio buddhista, infatti, sono stati ripetuti gli stessi gesti per convenzione, eppure i buddha e i bodhisattva sono considerati sempre vigili e non è necessario richiamare la loro attenzione prima di rivolgere loro una preghiera[242]. Reader giunge a diverse conclusioni dopo il suo studio della religiosità giapponese, che in breve si basa su una prevalente ortoprassia a scapito dell'ortodossia e su una visione delle divinità come di entità a cui rivolgersi in momenti di difficoltà[243]. E, per tornare al discorso sui giovani, questi due concetti spiegano la loro condotta: rivolgersi ai *kami* o ai buddha e ai bodhisattva in momenti di bisogno, ma non comprende né la loro storia, né il loro significato, né il significato dei gesti che si compiono – quel che importa è eseguirli correttamente. Tuttavia, risalta comunque abbastanza all'occhio il minor numero di giovani rispetto ad una maggioranza di adulti e anziani. Per questo motivo, quando parliamo del rapporto del Fushimi Inari Taisha con la comunità locale, dobbiamo fare una distinzione tra tre categorie: la prima, che abbiamo già citato, è quella che deve condividere il territorio della montagna con il santuario; la seconda è la comunità degli adulti; la terza è quella dei giovani, cui appartengono anche gli universitari.

Se nei confronti degli adulti il santuario non deve attuare particolari strategie di marketing per mantenere alto il proprio livello di popolarità, nei confronti della comunità giovane ha dovuto farlo e ha potuto farlo attraverso l'immagine della volpe, che si è prestata meglio di qualunque altro elemento legato ad Inari ad essere commercializzata dopo un make over studiato che ha toccato sia la sua immagine che la sua collocazione – dalla natura shintoista del passato al *cool Japan* moderno. Un altro elemento su cui il santuario ha potuto giocare è il

[242] Ian READER, *Religion in contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, p. 2.
[243] Per ulteriori approfondimenti, si rimanda al testo di Ian Reader citato nella nota precedente.

suo appeal dal punto di vista estetico, che spinge moltissimi, anche giovani, a recarvisi anche solo per una visita. Inoltre, per quanti condividono ancora la "fede" delle generazioni precedenti, è conveniente che Inari sia una figura così versatile, che in un mondo che muta continuamente può comunque accompagnare e aiutare i suoi fedeli in diversi aspetti del loro quotidiano. La popolarità di cui gode il santuario, quindi, non sembra voler cessare. L'unico particolare che cambia è il crescente numero di turisti che supera quello dei fedeli. Ma d'altronde è una sorte toccata anche ad altri edifici religiosi molto famosi, come la basilica di San Marco a Venezia, per citarne una sola.

8. Toyokawa Inari 豊川稲荷

Dopo aver trattato da diversi punti di vista il principale santuario dedicato ad Inari in Giappone, è utile fare brevemente menzione anche di quello che è il tempio più importante dedicato allo stesso *kami*, il Toyokawa Inari [fig. 17] nella prefettura di Aichi. Si tratta di un tempio buddhista a tutti gli effetti il cui vero nome non è quello con cui è conosciuto, bensì Toyokawa Kaku Myōgonji 豊川閣 妙厳寺. Il tempio è stato fondato il 22 novembre del 1441 e dedicato principalmente a Kannon dalle mille braccia e a Dakini. Qui, infatti, Inari viene venerato con il nome di Dakiniten, e nonostante la sovrapposizione di certi elementi tra questo tempio e i *jinja* dedicati ad Inari, il luogo non ha nessun legame con lo shintoismo: è a tutti gli effetti un tempio appartenente alla scuola Sōtō, una setta del buddhismo Zen[244].

Dal punto di vista visivo non c'è modo di confondersi tra il Toyokawa Inari e un *jinja*: gli edifici in legno infatti non sono del familiare e caldo colore rosso, che è invece presente

[244] SMYERS, *The Fox and the Jewel…*, cit., p. 25.

Figura 17. Toyokawa Inari nella prefettura di Aichi.

sotto altra forma. Al tempio sono presenti infatti numerose statue di volpi che indossano, al collo, decorazioni di questo colore. L'abbigliamento dei fedeli durante la festa dell'autunno inoltre contiene il colore rosso, così come rossa è la veste del sacerdote a capo della manifestazione.

A livello di fede, invece, Inari viene venerato come una divinità buddhista, eppure il sentore non sembra quello. Ciononostante, Smyers riporta le parole di chi tende a non accettare che Inari venga venerato sotto le spoglie di un buddha:

> Il Toyokawa Inari venera una forma buddhista di Inari, ed è molto pericoloso venerare *kami* e buddha allo stesso tempo. Il buddhismo è per gli spiriti morti, e se veneri entrambi allo stesso tempo, mentre sei aperto dal punto di vista religioso, venerando i *kami* gli spiriti morti possono attaccarsi a te e causarti problemi di tutti i tipi. Sì, è vero che il capo religioso del nostro gruppo dice che uno debba venerare i propri antenati o questi bloccheranno le preghiere verso i *kami*. Ma uno deve compiere queste attività separatamente:

> prima venerare gli spiriti ancestrali, poi dedicarsi alla fede Shintō. Sì, noi intoniamo il "Sutra del loto" buddhista quando preghiamo Inari, quindi non siamo del tutto coerenti. […] Ma il Toyokawa è proprio un'altra stirpe della divinità. Non ne so molto, ma so che non è bene pregare lì.[245]

Tra il Fushimi Inari Taisha e il Toyokawa Inari sembra quindi esserci una certa rivalità, ma si tratta anche di una mancata comprensione delle reciproche tradizioni: i diversi gruppi che venerano Inari, infatti, tendono a non comunicare tra di essi. È anche per questo motivo che è molto difficile stabilire una storia coerente e una tradizione unitaria che riguardano questo *kami*: quello che le due tradizioni hanno in comune è l'immagine che hanno della divinità che venerano. Anche secondo la tradizione buddhista, infatti, Dakiniten è apparso per la prima volta a cavallo di una volpe bianca, portando del riso e tenendo in una mano il gioiello che esaudisce i desideri. Smyers porta avanti l'idea che ciò non sia né un caso della sorte né un semplice errore di distinzione tra Inari e Dakini: pensa, piuttosto, che quella del Toyokawa Inari sia una tradizione inventata, in cui anche gli elementi palesemente shintoisti sono stati in qualche modo giustificati per evitare che la loro struttura diventasse un *jinja*.[246] I pamphlet relativi al tempio non hanno riportato sempre la stessa storia, rendendo legittimo il sospetto che la sua tradizione sia stata inventata o quantomeno limata a sufficienza per supportare la versione attuale: gli elementi che somigliano troppo al culto shintoista di Inari, o alla tradizione Shingon stabilita sul Monte Inari, sono quasi sicuramente stati prelevati direttamente dal Fushimi, o il tempio nasce come una sorta di sua succursale, ma non è ciò che sostiene la comunità che frequenta il posto.

[245] Ibid., p. 10. Mia la traduzione.
[246] Ibid., p. 26.

CONCLUSIONE

Il primo capitolo di questo elaborato ha introdotto alcuni dei concetti fondamentali per il suo svolgimento, come il concetto di *kami* o la percezione del riso da parte del popolo giapponese. È infatti importante tenere a mente le differenze tra *kami* di diverso genere, seppur appartenenti allo stesso ambito come nel caso di Inari e del *kami* della risaia, per poter poi comprendere la loro diversa e separata evoluzione. Infatti, come si è potuto capire, sebbene si possa facilmente confondere Inari con il *ta no kami* per via dell'area in cui entrambi operano, ovvero la risicoltura, ciò che li distingue è l'approccio ad essa, oltre al collegamento di entrambi con entità diverse. Quelle a cui è legato il *ta no kami* sono state esplorate nel primo capitolo: lo *yama no kami*, che costituisce il lato opposto della medaglia; Daisojin, ovvero il *kami* con cui condivide la simbologia sessuale; Ebisu e Daikoku che, seppur in ambito diverso, agiscono in maniera simile alla sua, portando prosperità a chi li venera. Inoltre, sebbene sia Inari che il *kami* della risaia siano legati al riso, lo sono in maniera diversa, perché anche il rapporto della popolazione con questo alimento è cambiato nel corso del tempo e di conseguenza si è modificato anche il suo valore simbolico, nel momento in cui non è stato più solo un alimento ma addirittura denaro, oltre ad essere diventato uno degli elementi più rappresentativi del Giappone e della sua cultura.

Il secondo capitolo si è concentrato sulla figura di Inari da diversi punti di vista, che tuttavia non bastano ancora a comprendere interamente le apparentemente infinite sfaccettature di questo *kami*. La sua ambiguità rende particolarmente più difficile che in altri casi definire non solo la sua storia, ma anche le sue caratteristiche e il suo culto. Abbiamo visto come, pur essendo considerato la divinità tutelare della famiglia Hata, il suo rapporto con la comunità locale è ben più antico, ed è andato evolvendosi e cambiando. Se condivide con il *ta no kami* il legame con il riso e la risaia, non ne condivide né l'approccio né le caratteristiche. Il *ta no kami*

rappresenta la comunità ordinata, mentre Inari è una figura ben più misteriosa. Non avendo un genere definito ed essendo rappresentato da una serie di elementi che sono associati alll'individuo singolo più che alla società, non è la figura carismatica e positiva che è il *ta no kami*. Invece che per i riti comunitari, Inari viene pregato per richieste individuali, per il successo personale, per la prosperità dei propri affari. Il gioiello che esaudisce i desideri, che si trova in maniera preponderante, insieme alla volpe, ai santuari dedicati ad Inari, ha proprio la funzione di esaudire desideri specifici. Stessa funzione, ovvero quella di indicare una certa separazione tra individuo e resto della società, ce l'ha il colore rosso che contraddistingue i *jinja* dedicati a questo *kami*. Infine, legandosi al commercio, Inari si lega a una categoria sociale che storicamente non ha avuto una grande considerazione da parte dei giapponesi, ovvero quella dei mercanti. Oltre a questi elementi già approfonditi, quello che forse più di ogni altro rappresenta l'ambiguità di Inari è la volpe, a cui è stato interamente dedicato il quarto capitolo. Il terzo, invece, si è occupato di un altro livello di questa entità stratificata, ovvero la combinazione con la figura buddhista di Dakiniten. La complessità di Inari infatti non può del tutto comprensibile finché non viene esplorato il suo rapporto con il buddhismo esoterico.

Dakiniten (o più semplicemente Dakini) è un essere insieme demoniaco e divino, che sembra a tratti avere con l'essere umano lo stesso rapporto che hanno con quest'ultimo anche Inari e la volpe. La natura demoniaca di Dakini è stata modificata in diversi momenti storici e in diversi luoghi: se il buddhismo tibetano ha fatto di essa l'accompagnatrice del praticante, il buddhismo esoterico l'ha addomesticata tramite l'intervento di Dainichi e l'ha poi accorpata ad Inari, sebbene in Giappone abbiano continuato ad avere, oltre a una tradizione unitaria, anche alcune tradizioni distinte. È innegabile tuttavia che entrambe le divinità abbiano caratteristiche in comune e anche nei casi in cui non è possibile effettuare un paragone diretto tra di esse, è la volpe di Inari, la *kitsune*, a ereditare o manifestare certe somiglianze con la divinità buddhista. È il caso, ad esempio, della spiccata femminilità a cui sia Dakini che la volpe vengono associate,

e della sessualità e fertilità che accompagnano questa femminilità. Il tratto che però Inari condivide sicuramente con Dakini è la spiccata ambiguità: che sia un tratto derivato dalla sovrapposizione di tradizioni anche contraddittorie, o una caratteristica innata di entrambi che contribuisce a renderli più interessanti e più personalizzabili, è sicuramente un tratto che non ha mai abbandonato queste due divinità.

La volpe, cui è stato dedicato il quarto capitolo, sia essa bianca o comune, ha una lunga tradizione in Giappone e in generale in tutta l'Asia. Abbiamo visto come l'animale è stato percepito nell'antichità, tempi in cui non si era nemmeno sicuri che fossero davvero volpi gli animali descritti dai testimoni che vedevano queste figure ambigue aggirarsi intorno alle case o alle risaie. Se non è vero che ovunque la volpe è stata associata a comportamenti antisociali e dannifichi, sono stati questi quelli che la tradizione ha preferito tramandare. E così, secondo quanto narrato, sono stati più numerosi i casi in cui le *kitsune* sono state associate alla possessione, alla malattia o alla morte prematura delle persone rispetto a quelli in cui questi animali si sono rivelati preziosi compagni per l'essere umano. Eppure vengono associati a Inari che, per quanto ambiguo e ambivalente, in quanto *kami* non può avere una natura malevola. Le giustificazioni trovate per questa associazione sono state parecchie, ma è impossibile ricostruire la storia di queste due entità e del loro rapporto come è difficile ricostruire una tradizione unitaria in generale quando si tratta di Inari. Quello che è stato fatto, quindi, è stato scindere per quanto possibile la *kitsune* dal suo padrone e compagno Inari e illustrare la storia del suo rapporto con le comunità di esseri umani. Anche così, l'ambivalenza di questo animale non svanisce, e forse è per questa loro somiglianza che le due figure sono state associate. Inoltre, si può ipotizzare che sia proprio questa ambiguità a rendere entrambi così popolari: l'aura di mistero che li avvolge li rende intriganti, affascinanti. Forse per questo anche oggi, seppur in forme del tutto diverse, c'è un certo riconoscimento e rispetto per la maestosità della volpe, la

cui potente natura traspare a prescindere dal mezzo attraverso cui viene veicolata, sia essa in forma di cartone animato o di personaggio di un'opera di finzione.

L'ultima parte dell'elaborato si è occupata di illustrare quello che, nonostante il crescente numero di santuari e templi dedicati, anche solo in parte, alla figura di Inari, rimane ad oggi il luogo principale in cui recarsi per la venerazione di questo *kami* o per semplice curiosità nei confronti di un santuario che ha molto da offrire dal punto di vista turistico, perché interessante sia da una prospettiva artistica che da una naturalistica: il Fushimi Inari Taisha a Kyoto. La montagna, come si è sostenuto, aggiunge un valore in più a un luogo che ha già tanto da offrire grazie alla versatilità della sua divinità, che non solo è capace di accontentare ogni tipo di richiesta, ma, anche quando non riuscisse a farlo, ospita sul suo territorio numerosi altri luoghi di culto a cui il fedele si può rivolgere, separatamente o in aggiunta al culto di Inari. Grazie alla sua importanza dal punto di vista religioso e alla sua bellezza e particolarità, è meta sia di pellegrinaggi che di numerosi turisti. Se il crescente numero di questi ultimi stia danneggiando la spiritualità del luogo o meno, non si può ancora sapere: è pur vero che il santuario ha adottato una serie di strategie, tra cui la modernizzazione dei souvenir venduti al pubblico, che commercializzando il luogo potrebbero sembrare inadatti a chi tiene al santuario puramente dal punto di vista spirituale. Le abitudini della comunità continuano tuttavia immutate, e lo svolgimento dei *matsuri* rimane invariato nei gesti e nelle pratiche, in modo che chiunque possa godersi, anche oggi, l'atmosfera di questo antico luogo. Il suo rapporto con il Toyokawa Inari è pressoché inesistente a livello di contatti tra le due istituzioni, ma chi ha la possibilità e la curiosità dovrebbe visitare entrambi i luoghi per farsi un'idea un po' più approfondita di come nella spiritualità giapponese non ci sono confini netti, e nel caso di Inari è ancor più difficile tracciarli.

Come sostenuto nell'introduzione, la speranza di chi scrive è quella di essere riusciti a veicolare l'ammirazione e la curiosità che Inari suscita, in particolare trattando alcuni degli

elementi più interessanti che lo riguardano e che lo rendono unico nel suo genere. In particolare, qualora chi legge avesse la possibilità di recarsi in visita al Fushimi Inari Taisha e non lo avesse ancora fatto, si consiglia caldamente di farlo: il luogo è l'emblema di tutto quanto si è detto in questa tesi, e il visitatore curioso che avrà la pazienza di esplorare a fondo il santuario e la montagna, avrà sicuramente modo di carpire almeno una parte dei suoi segreti.

BIBLIOGRAFIA

1. AGARD, Walter R., *Athen's choice of Athena*, The Classical Weekly, Vol. 38, No. 2 (Oct. 9, 1944), pp. 14-15.
2. ASHKENAZY, Michael, *Handbook of Japanese Mythology*, ABC-Clio, Santa Barbara, 2003.
3. BATHGATE, Michael, *The Fox's Craft in Japanese Religion and Folklore: Shapeshifters, Transformations, and Duplicities*, New York, Routledge, 2004.
4. BLACKER, Carmen, *The Catalpa bow: a study of shamanistic practices in Japan*, Allen & Unwin, London, 1975.
5. BREEN, John and TEEUWEN, Mark, *Shinto in history: ways of the kami*, Curzon, Richmond, 2000.
6. CAILLET, Laurence, *Lieu, ancêtre et céréale : le dieu du sol au Japon*, Études rurales, Année 1996, Volume 143, Numéro 1, pp. 139-150.
7. CARRÉ, Guillaume, *Fêtes et logiques territoriales dans les quartiers d'Edo au XIXe siècle*, Annales. Histoire, Sciences Sociales, 58e Année, No. 5 (Sep. - Oct., 2003), pp. 1057-1078.
8. CZAJA, Michael e DE VOS, George, *Gods of Myth and Stone. Phallicism in Japanese Religion and Folk Religion*, Weatherhill, New York, 1974.
9. DETIENNE, M. and WERTH, A. B., *Athena and the Mastery of the Horse*, History of Religions, Vol. 11, No. 2 (Nov., 1971), pp. 161-184, The University of Chicago Press.
10. ENGEN, Darel Tai, *"Ancient Greenbacks": Athenian Owls, the Law of Nikophon, and the Greek Economy*, Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd. 54, H. 4 (2005), pp. 359-381, Franz Steiner Verlag.

11. FREMERMAN, Sarah Alizah, *Divine impersonations: Nyoirin Kannon in Medieval Japan*, Stanford University, 2008.
12. FUKUDA, Aijo, *Nihon minzoku daijiten*, Yoshikawa Kobunkan, Tokyo, 1999-2000.
13. GRAY, David B., *Eating the Heart of the Brahmin: Representations of Alterity and the Formation ofIdentity in Tantric Buddhist Discourse*, History of Religions, Vol. 45, No. 1 (August 2005), pp. 45-69, The University of Chicago Press.
14. HAGUENAUER, Charles et Frank, Bernard, *Religions de l'Extrême-Orient (Corée, Japon)*, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Année 1961, Volume 74, Numéro 70 pp. 51-53.
15. HAVENS, Norman e NOBUTAKA, Inoue, *Kami*, Kokugakuin University, Tokyo, 1998.

    ─ *An Encyclopedia of Shinto. Kami*, Kokugakuin University, Tokyo, 2001.

    ── *An Encyclopedia of Shinto. Jinja*, Kokugakuin University, Tokyo, 2004.
16. HEARN, Lafcadio, *Glimpses of unfamiliar Japan*, The University Press Cambridge, 1895.
17. HERBERT, Jean, *Dieux et sects populaires du Japon*, A. Michel, Paris, 1967.
18. IKEGAMI, Yoshimasa (a cura di), *Nihon minzoku shūkyō jiten*, Tokyodō Shuppan, Tokyo, 1998.
19. JOHNSON, Erwin H., *Perseverance Through Orderly Change: The "Traditional" Buraku in a Modern Community*, Human Organization, Vol. 22, No. 3 (FALL, 1963), pp. 218-223.
20. KOJIMA, Shōsaku, *Shinto taikei. Jinja hen. Inari*, Shinto taikei hensankai, Tokyo, 1991.
21. KNECHT, Peter, Rice *Representations and Reality*, Asian Folklore Studies, Vol. 66, No. 1/2, Narratives and Rituals in Asian FolkReligion and Culture (2007), pp. 5-25, Nanzan University.

22. LA FONTAINE, Jean de, *Favole V. 2*, Fabbri Editori, Milano, 2001.
23. LIU, Ke-Hua, *Fox and Humankind Folktales* (*Minwa no kitsune to ningen*), Aichi Institute of Technology, Vol. 40-A, (2005), pp. 75-78.
24. LUYSTER, Robert, *Symbolic Elements in the Cult of Athena*, History of Religions, Vol. 5, No. 1 (Summer, 1965), pp. 133-163, The University of Chicago Press.
25. MACLAURY, Robert E., PARAMEI, Galina V., DEDRICK, Don, *Anthropology of color: Interdisciplinary Multilevel Modeling*, John Benjamins Publishing Company, 2007.
26. MARAZZI, Antonio, *La volpe di Inari e lo spirito giapponese*, Sansoni, Firenze, 1990.
27. MONAGHAN, Patricia, *Goddesses in World Culture. Volume 1. Asia and Africa*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2011.
28. MORIARTY, Elizabeth, *The Communitarian Aspect of Shinto Matsuri*, Asian Folklore Studies, Vol. 31, No. 2 (1972).
29. NAUMANN, Nelly, *Whale and Fish Cult in Japan: A Basic Feature of Ebisu Worship*, Asian Folklore Studies, Vol. 33, No. 1 (1974), pp. 1-15.
30. NELSON, John K., *Enduring Identities. The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000.
31. OHNUKI-TIERNEY, Emiko, *Structure, Event and Historical Metaphor: Rice and Identities in Japanese History*, The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 1, No. 2 (Jun., 1995), pp.227-253, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
32. OPLER, Morris E. and Seido Hashima, Robert, *The Rice Goddess and the Fox in Japanese Religion and Folk Practice*, American Anthropologist, New Series, Vol. 48, No. 1 (Jan. - Mar., 1946), pp. 43-53.

33. QUEJADA, Ellen, *Phallic worship in Japan. Celebrating the phallus*, University of Toronto, Toronto, 1998.
34. RAPPO, Gaétan, Le *rituel aux dakinis, « dakini-hô », dans le Japon médiéval; de la magie noire?*, The University of Tokyo, 2007.
35. RAVERI, Massimo, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2006.
36. READER, Ian, *Religion in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991.
37. READER, Ian e TANABE, George J., *Practically religious. Wordly Benefits and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998.
38. ROBERTS, Jeremy, *Japanese Mythology A to Z*, Chelsea House Publisher, New York, 2010.
39. RUPPERT, Brian O., *Jewel in the ashes: Buddha relics and power in early medieval Japan*, Harvard University Press, 2005.
40. SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Il piccolo principe*, Bompiani, Milano, 2003.
41. SHELDON, Charles D., *Merchants and Society in Tokugawa Japan*, Modern Asian Studies, Vol. 17, No. 3 (1983), pp. 477-488.
42. SHIMAMURA, Takanori, *Cultural diversity and folklore studies in Japan. A multiculturalist approach*, Asian Folklore Studies, Vol. 62, No. 2, Topics in Japanese Folklore Studies (2003), pp.195-224.
43. SIMMER-BROWN, Judith, *Dakini's warm breath. The feminine principle in Tibetan Buddhism*, Shambhala, Boston, 2001.
44. SMYERS, Karen Ann, *The Fox and the Jewel: Shared and Private Meanings in Contemporary Japanese Inari Worship*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1999.
−− *Inari Pilgrimage: Following One's Path on the Mountain*, Japanese Journal of

Religious Studies, Vol. 24, No. 3/4, Pilgrimage in Japan (Fall,1997), pp. 427-452. ―― *My Own Inari: Personalization of the Deity in Inari Worship*, Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 23, No. 1/2 (Spring, 1996), pp. 85-116.

45. SWANSON, Paul L. e Chilson, Clark, *Nanzan guide to Japanese religions*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2006.
46. TURNBULL, Stephen R., *Japan's sexual gods: shrines, roles and rituals of procreation and protection*, Brill, Leiden, 2015.
47. UTHER, Hans-Jörg, *The fox in world literature: Reflections on a "Fictional animal"*, *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 2 (2006), pp. 133-160.
48. VILLANI, Paolo (a cura di), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Marsilio, Venezia, 2006.
49. WHITBECK, R. H., *The Influence of Geographical Environment upon Religious Beliefs*, Geographical Review, Vol. 5, No. 4 (Apr., 1918), pp. 316-324, American Geographical Society.
50. *Nihon Minzoku Jiten*, Ōzuka Minzokugakkai Hen, Kōbundō, Tokyo, 1994.

SITOGRAFIA

1. Fushimi Inari Taisha website, http://inari.jp/en/

2. Encyclopedia of Shinto, Kokugakuin University,

http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/

3. Mainichi Shinbun, https://mainichi.jp/articles/20170213/k00/00e/040/133000c

4. Pseudo Apollodoro, *Biblioteca III 14.1*, http://www.poesialatina.it/_ns/Greek/testi/Pseudo-Apollodorus/Bibliotheca.html

5. Publio Ovidio Nasone, *Fasti III*, http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.fasti3.shtml

FOTOGRAFIE

Fig. 1, p. 98: Esempi di *ta no kami*. Fonte: https://japanshrinestemples.blogspot.it/2017/08/ta-no-kami-legends.html

Fig. 2, p. 23: Ebisu *kami*. Fonte: http://gods-goddess.wikia.com/wiki/Ebisu

Fig. 3, p. 23: Daikoku *kami*. Fonte: http://shintoismo.com/2015/10/23/daikokuten-un-incarnazione-di-shiva/

Fig. 4, p. 29: Inari a cavallo di una volpe bianca. Fonte: https://journeyingtothegoddess.wordpress.com/2012/08/14/goddess-inari/

Fig. 5, p. 32: Ingresso del Fushimi Inari Taisha. Fotografia scattata personalmente.

Fig. 6, p. 34: Volpe con gioiello nelle fauci. Fotografia scattata personalmente.

Fig. 7, p. 46: Tetradracma con Atena e civetta. Fonte: http://argentofisico.blogspot.it/2017/06/modern-ancient-athenian-owl.html

Fig. 8, p. 51: Esempio di Dakini. Fonte: http://dakiniasart.org/praise-dakini-art/

Fig. 9, p. 66: Esempio di Vajrayogini. Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Vajrayogini

Fig. 10, p. 74: Volpe artica. Fonte: https://a-z-animals.com/animals/arctic-fox/

Fig. 11, p. 78: Statue di volpi al Fushimi Inari Taisha. Fonte:

https://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Bauten/Bekannte_Schreine/Fushimi

Fig. 12, p. 95: Rokon (Vulpix). Fonte:

https://bulbapedia.bulbagarden.net/wiki/Vulpix_(Pok%C3%A9mon)

Fig. 13, p. 95: Kyūkon (Ninetales). Fonte: https://pokemongo.gamepress.gg/pokemon/38

Fig. 14, p. 95: Iibui (Eevee). Fonte:

https://bulbapedia.bulbagarden.net/wiki/Eevee_(Pok%C3%A9mon)

Fig. 15, p. 98: *Honden* del Fushimi Inari Taisha. Foto scattata personalmente.

Fig. 16, p. 102: *Senbon torii*. Foto scattata personalmente.

Fig. 17, p. 119: Toyowaka Inari. Fonte:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Toyokawa_Inari_-01.jpg

Fig. 18, p. 133: Mappa del percorso al Fushimi Inari Taisha. Fonte:

https://kathrynwarmstrong.files.wordpress.com/2015/04/fushimi-inari-taisha-e4bc8fe8a68be7a8b2e88db7e5a4a7e7a4be-map.jpg

APPENDICE

伏見稲荷大社 境内案内図
Fushimi-Inari Taisha
shrine precincts guide map.
現在地
You are here
間ノ峰
Ai no mine
二ノ峰
Ni no mine
三ノ峰
San no mine
稲荷山
Mt.Inari
一ノ峰
Ichi no mine
薬力社
Yakuriksha
御劔社
Mitsurugisha
御膳谷奉拝所
Gozendani worship place
WC
四つ辻
Crossroads
荒神峰
Kotsuhe
三徳社
Sanotokusha
三つ辻
T-junction
御幸奉拝所
Miyuki worship place
清滝
Kiyotaki
熊鷹社
Kumatakasha
新池
Shin-ike pond
奥社奉拝所
Okusha shrine
おもかる石
Omokaru-ishi
千本鳥居
Senbon Torii
祭場
Site for Shinto rituals
奥宮
Okumiya
白狐社
Brokasha
玉山稲荷社
Tamayama inarisha
神田
Holy paddy field
八嶋ヶ池
Yashimagi-ike pond
納札所
東
南
西
北