



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di  
Laurea magistrale  
in  
Lingue e Civiltà  
dell'Asia e  
dell'Africa  
mediterranea  
ordinamento ex D.M. 270/2004

**Riflessioni sulla figura  
della *Itako* nel Giappone  
del periodo Edo**

**Relatrice**

Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

**Correlatore**

Ch.mo Prof. Giovanni Bulian

**Laureanda**

Giuliana  
Menolascina  
Matricola 859657

**Anno**

**Accademico**  
2019/2020



## 要旨

「イタコ」は東北地方の北部における口寄せの巫女であり、巫女の一種である。東北地方の北部でこの特別な巫女は多種の名称でも知られている。例として、現在の岩手県と宮城県で「オガミサマ」、福島県で「ミコサマ」・「オガミサマ」、山形県で「オナカマ」と呼ばれている。また、福島県、山形県、茨城県で「ワカサマ」ともよばれている。しかし、「イタコ」の名が一番有名な名称である。

昔から、巫女は神に仕える役割を果たす女性であった。つまり、女性たちだけが巫女になることになっていた。イタコという巫女も同じである。また、イタコの特別な特徴は盲目であることである。一般的に、民族学において巫女は二種類に分けられている。第一は「神社巫女」の巫女である。第二は「口寄せ巫女」の巫女である。むろん、イタコの巫女は第二の範疇に属する。つまり、イタコは霊媒師である。確かに、口寄せというのは神や仏を呼んで、神や仏に自分の体を貸し付けて、自分の声を通して神や仏の伝言を伝える職である。

江戸時代の日本でイタコの状況は特別だった。江戸時代に「けがれ」の概念がつよくなっていた。「けがれ」は不純物をさしている。不純物なものは死・血・犯罪・病気などと考えられていた。イタコは女性としても、障害者としても、死のスペシャリストとしても不純物に接触していた。女性だから、月経と出産の血のけがれに関係していて、障害者だから、病気のけがれに関係があって、仏とコミュニケーションをしてから、死のけがれにも関係をもつとのことだ。そのために、イタコは江戸社会で差別されてきたそうである。その上、イタコは仏の口寄せ職するため、渡り巫女だったので、社会的見地からすると限界の社会一員と考えられている。

誰イタコになれるのか、どのようにイタコになれるかの質問から始めると、イタコの特徴を説明する。まず、盲目の女の子だけがイタコになることができた。なぜなら、若い女の子はイタコになることを教育しやすいと考えられていた。

口寄せのためのお経を暗記させるため、イタコ見習いたちは何度も何度もお経を繰り返えす実践したり、霊媒師になるため、体を鍛え知識を明るくする実地もした。例としては、その中で水垢離の実地、コク断ち・肉断ち・塩断ちの実地もあるそうである。イタコ見習いたちはその実地をする能力がある時、入門式が行われている。イタコの年長者がその式を実行する。入門式の時、イタコ見習いは暗い部屋に座って、イタコの年長者はお経を読んで、イタコ見習いは意識を失い、ある神様に支配されることができる。その神は新たなイタコはこの入門式から一生を通じてイタコのそばにいる。口寄せなどの職をするとき、この神はイタコを守ると考えられている。入門式のあと、イタコ見習いは実際に新たなイタコになる。

イタコの口寄せの儀式は二種類に分けられていた。第一の、「神降ろし」の儀式の際に、イタコは神を呼んで、地域社会の疑問を出されることがあった。第二の、「仏の降ろし」の際に、イタコは地域社会の多種家族の仏を呼んで、家庭に関して疑問や質問に答える。「神降ろし」の儀式でも、「仏降ろし」の儀式でも、まず、イタコは後援のため全体の神様を呼んで、自分の神様を呼ぶ。この呼びかけはイタコの数珠を手に起こして、何度も暗記されたお経を読んで、何度も神様や仏の名前を呼ぶ。それで、「神降ろし」の儀式の場合、ある神に質問をして、その答えを地域社会に伝えた。また、「仏降ろし」の儀式の場合、家庭の全体の仏を呼んで、家庭に関する質問や助言を求めて、その答えを家庭に伝えた。このような儀式は周期的に地域で行われた。一般的に、正月や春分や秋分の時、イタコの団体は旅して、東北地方の北部の地域を回った。

江戸時代の盲目の女性は、三つの職の可能があった。第一は、貧乏な家庭に生まれた場はいで、乞食をせざるを得なかった。第二は、楽器を習って、瞽女などになることである。瞽女は琴などの楽器を弾いて、演奏する盲目の女性だった。琵琶などの楽器を弾く職は盲目の男性もいて、激しい競争があった。第三は、精神的な道を選んで、イタコになることである。精神的な職は巫女のように女性たちが優勢な分野だから、イタコは有利な立場にあった。江戸時代の社会の中で回りの盲目の女性の死のスペシャリストは非常に差別されたそうである。なぜなら、イタコの特徴は血のけがれ、死のけがれ、障害のけがれの近さである。その特徴があるので、イタコは社会限界と

して差別されたそうである。しかし、イタコは差別されたことから解放した防衛手段までも使われているだろうか。ジェンダー論と障害論を使うと、この論文はそういうことを確かめた。

この論文の目標はジェンダー論と障害論から「人体」の意味や概念を研究して特、どのように「人体の限界」と「社会の限界」を繋いで、どのように江戸時代のイタコは自分人体の限界から社会制限を越えるのである。また、回り状態のように他の社会制限の理由から、どのようにイタコは解放するだろうか。つまり、回りの盲目の女性の死のスペシャリストとしてイタコの限界の立場は、どのように解放できるだろうか。

# INDICE

<b>Introduzione</b>	p. 7
<b>Capitolo 1</b>	p. 9
<b>Introduzione al concetto di impurità</b>	
1.1 <i>Kegare</i> della morte	p. 9
1.2 <i>Kegare</i> del sangue	p. 17
1.3 <i>Kegare</i> della disabilità	p. 26
<b>Capitolo 2</b>	p. 35
<b>La figura della <i>Itako</i></b>	
2.1 Come si diventa una <i>Itako</i>	p. 35
2.2 Mitologia legata alle <i>Itako</i>	p. 44
2.3 Mansioni, funzioni e rapporti della <i>Itako</i>	p. 54
<b>Capitolo 3</b>	p. 64
<b>Marginalità ed emancipazione della <i>Itako</i></b>	
3.1 La disabilità e il femminile	p. 64
3.2 La cecità nel periodo Edo	p. 72
3.3 La <i>itako</i> come figura itinerante	p. 83
<b>Conclusioni</b>	p. 93
<b>Bibliografia e sitografia</b>	p. 96

## Introduzione

La presente tesi si prefigge di illustrare la figura della *itako* イタコ, professionista spirituale della zona nordorientale del Giappone e la sua importanza come rappresentante di un sistema marginale, in quanto donna e disabile, nel sistema sociale del periodo Edo.<sup>1</sup> Tale periodo fu caratterizzato da una forte rigidità sociale che si tradusse in un rigoroso sistema di classi in cui vi era una mobilità sociale pressoché nulla. Il sistema, organizzato in modo gerarchico, era simbolo di un ordine ideale e, per tutelare tale principio, si poneva al di fuori qualunque soggetto che potesse rappresentare una devianza da esso.

Nel primo capitolo si esploreranno le cause di discriminazione, e quindi di devianza, legate alla figura della *itako*, quali il suo essere donna, l'aver un contatto con la morte e il suo essere disabile. Il ruolo di professionista spirituale, infatti, è stato ricoperto spesso dalle donne fin dagli albori della tradizione spirituale giapponese, poiché erano ritenute in grado di ospitare le entità sovrannaturali o gli spiriti dei defunti all'interno del proprio corpo e in grado di prestare la propria voce ai messaggi di tali entità.<sup>2</sup> Con l'istituzionalizzazione delle pratiche spirituali nel corso della storia della religione giapponese, tale funzione, chiamata *kuchiyose* 口寄せ, divenne praticata dalle professioniste spirituali che non rientravano ufficialmente all'interno dell'istituzione religiosa, mentre le donne propriamente inserite nel sistema assumevano una funzione più pragmatica e volta al rituale. La *itako* si può annoverare tra quelle professioniste che operavano al di fuori del sistema istituzionalizzato, poiché il servizio del rituale del *kuchiyose* era una delle sue specialità. Oltre le sue funzioni e mansioni, tra le caratteristiche principali che rendono una professionista spirituale una *itako* e che la rendono una figura marginale nella società vi è la presenza di una disabilità, la cecità, senza la quale e senza l'esperienza che ne deriva non potrebbe essere definita tale.

Nel secondo capitolo sarà approfondita la figura della *itako*, inserendola nel discorso mitico e mitologico, indagando sul perché una donna non vedente scegliesse la strada spirituale, in che

---

<sup>1</sup> Generalmente per indicare questa figura si usa il nome *itako*, ma esistono alcune varianti locali per indicare il medesimo personaggio, tra cui *ichiko* 市子, *ogamisama* オガミサマ, *onagama* オナガマ e altre. NAKAYAMA Tarō, *Nihon fujo shi* (Storia delle *miko* giapponesi), Tokyo, Ookayama Shoten, 1930, p. 4.  
中山太郎、『日本巫女史』、東京、大岡山書店、1930年。

<sup>2</sup> Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p.310.

modo venisse addestrata per poter diventare *itako* e comparandola con altre figure spirituali a lei simili per evidenziare parallelismi e differenze.

Infine, nel terzo capitolo sarà esaminato il potenziale della *itako* attraverso lo studio del corpo femminile e del corpo disabile sulla base delle teorie degli studi di genere e degli studi sulla disabilità, affiancato da un breve studio riguardo lo svolgimento del suo operato, spesso itinerante, comune anche ad altre personalità marginali, e se in periodo Edo si potesse considerarla una figura libera da costrizioni e restrizioni tradizionali rispetto alla sua condizione iniziale di svantaggio dettata dalle sue caratteristiche.

# Capitolo 1

## Introduzione al concetto di impurità

### 1.1 *Kegare* della morte

Per poter approfondire la figura della *itako*, è bene spiegare cosa sia il concetto di *kegare* e quale impatto abbia avuto nella sfera religiosa giapponese. È necessario soffermarsi in particolare su tre concetti dell'impuro. Bisogna analizzare quindi il concetto del *kegare* della morte, in quanto la *itako* è una specialista delle arti spirituali, le quali comprendono anche il dialogo con gli spiriti defunti, il *kegare* del sangue, in quanto donna, e il *kegare* della disabilità (o della malattia), in quanto non vedente o soggetto ipovedente.

Secondo l'Enciclopedia online dello shintō 神道 dell'Università Kokugakuin, il termine *kegare* 穢れ o 汚れ è usato per descrivere uno stato di impurità e di malessere, in contrapposizione a uno stato di purezza, e rappresenta una condizione di tabù all'interno dello shintō.<sup>3</sup> Tra le condizioni di impurità vi sono la morte, la malattia, il crimine, il sangue mestruale, il parto. Chiunque venga a contatto con queste forme di impurità deve sottoporsi a dei rituali di purificazione, affinché non ci siano ripercussioni malevole. La dicotomia tra purezza e impurità non è solo caratteristica teologica e filosofica giapponese, ma riguarda anche le religioni primitive.<sup>4</sup> La declinazione giapponese di impurità può essere descritta tramite un principio di "contaminazione": ciò che viene definito "impuro" è ciò che irrompe in un ordine prestabilito, uno schema originario di quotidianità e che lo mette in pericolo. Negli studi iniziali della cultura popolare giapponese si è teorizzato che l'ordine quotidiano, chiamato *ke* 褻, si contrapponesse a eventi extra ordinari, chiamati complessivamente *hare* 晴; *ke* è stato associato con il "sacro", il "puro" mentre *hare* è stato associato al "profano"

---

<sup>3</sup> *Kegare* in "[http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbTop.do?class\\_name=col\\_eos](http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbTop.do?class_name=col_eos)", [http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbSearchList.do?class\\_name=col\\_eos&search\\_condition\\_type=1&db\\_search\\_condition\\_type=0&View=0&focus\\_type=0&startNo=1&searchFreeword=kegare&searchRangeType=0](http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbSearchList.do?class_name=col_eos&search_condition_type=1&db_search_condition_type=0&View=0&focus_type=0&startNo=1&searchFreeword=kegare&searchRangeType=0), ultimo accesso 17/11/2020.

<sup>4</sup> Mary DOUGLAS, *Purity and Danger*, New York, Routledge, 1966, p. 2.

l'“impuro”.<sup>5</sup> Altri studiosi, tra cui Namihira Emiko, hanno posto al centro del discorso anche il ruolo che detiene il *kegare*, il quale dovrebbe avere la stessa importanza dei concetti di *ke* e *hare*. Secondo Namihira gli eventi extra ordinari con connotazione positiva sono definiti *hare*, quelli con connotazione negativa sono definiti *kegare*.<sup>6</sup> Itō Mikiharu aggiunge che i concetti di *ke* e *hare* non sono in opposizione logica, quando piuttosto regolati tra loro da un principio di “intercambiabilità” mutuale il quale rende uno dipendente dall'altro e viceversa.<sup>7</sup> È bene riportare anche la spiegazione del rapporto tra *ke*, *hare* e *kegare* che fornisce lo studioso Sakurai Tokutarō. Apprendendo le teorie della scuola di pensiero di Namihira e Itō, Sakurai teorizza che la quotidianità espressa dal concetto *ke* sia in realtà energia vitale, energia produttrice (*ki* 気), quell'energia che nel mondo agricolo permette la coltivazione del prodotto. In un periodo in cui la conoscenza scientifica non era avanzata, la comunità ha ricercato la fonte e la spiegazione di tale energia attribuendole a un'entità divina. Se questa energia diminuisce di potenza, tutto può essere messo in pericolo: nel mondo antico questo significava che i raccolti non fruttavano, si presentavano malattie e calamità naturali. Pertanto, per contrastare i momenti in cui la sua potenza effettivamente diminuisce entra in gioco il concetto di *hare*, che ha come compito quello di stimolare l'energia produttrice. La condizione in cui l'energia produttrice si modifica e perde potenza, invece, viene definita *kegare*. Questi tre concetti sono posti in una relazione temporale: ogni volta che la potenza del *ke* diminuisce, entrando quindi in una fase *kegare*, bisogna che entri in scena l'*hare* per riportare alla sua energia originaria il *ke*. Una volta ristabilita la sua energia, può operare come prima.<sup>8</sup>

Nonostante queste teorie siano state lungimiranti, è diventato di uso comune, anche tra gli studiosi, associare il concetto di *kegare* al concetto di “impurità”, probabilmente a causa di una commistione di nozioni della dicotomia sacro/profano, presente in altri studi religiosi più classici come quelli di Mary Douglas, Robert Hertz e Claude Levi-Strauss. Robert Hertz, tra i

---

<sup>5</sup> Tokutarō SAKURAI, “Japanese folk religion and the regulation of social life: the interrelationship of ke, kegare and hare”, *Journal of Komazawa University*, 16, 1984, pp. 63-64.

<sup>6</sup> Emiko NAMIHIRA, *Minkan shinkō ni okeru 'Hare', 'ke', 'kegare' no kōzō e no ichi kōsatsu* (Commento sulla struttura di “Hare”, “Ke”, “Kegare” nelle credenze popolari), Tōkyō, Nihon Minzoku Gakkai, 1973, pp.15-16. 波平恵美子、『民間信仰における「はれ」、「け」、「けがれ」の構造への一考察』、東京、日本民族学会、1973.

<sup>7</sup> Mikiharu ITŌ, “Nihon bunka no Kōzōteki-rikai o mezashite” (Riguardo la comprensione strutturale della cultura giapponese), *Kikan Jinruigaku*, 4, 2, 1973, pp. 13-14.

伊藤幹治、『日本文化の構造的理解を目指して』、季刊人類学、第4巻、2号、1973.

<sup>8</sup> SAKURAI, “Japanese folk religion...”, cit., pp. 66-70. Si noti come Sakurai non segua l'esempio di quanto proposto da Namihira, la quale identifica gli eventi extra ordinari con connotazione negativa come *kegare* e quelli con connotazione positiva come *hare*. Definendo in maniera diversa il *kegare*, rende lo stesso *hare* di connotazione positiva e negativa insieme, formando due diversi tipi di *hare*, quello positivo e quello negativo.

primi, aveva infatti creato un legame tra le opposizioni, ma le sue teorie si sono rivelate troppo ristrette e gli schemi da lui proposti troppo rigidi. Invece, Claude Levi-Strauss e poi Mary Douglas hanno illuminato il campo dello studio con alcune proposte interessanti.

Soprattutto Douglas, attraverso l'aiuto ricevuto con la lettura di altri esponenti, ha regalato diversi spunti di riflessione.<sup>9</sup>

Infatti, mentre gli studiosi a lei precedenti affermavano che il concetto di impurità all'interno delle religioni primitive fosse legato a due concetti, quello della paura e quello della commistione di contaminazione e igiene, lei confutò in parte questa teoria affermando che la paura non avesse legami con il concetto di impurità presso le religioni primitive, mentre bisognava approfondire il legame con la contaminazione e l'igiene, poiché lo sporco è spesso legato al disordine, in quanto un ambiente sporco è anche spesso disordinato, e lo sporco permette la proliferazione di malattie le quali, a loro volta, possono essere contagiose.<sup>10</sup>

Come affermato precedentemente, per delineare la figura della *itako*, diventa quindi importante spiegare in primo luogo il *kegare* legato alla morte.

Per fare ciò occorre prima spiegare cosa significa il corpo e cosa va a simboleggiare. Il corpo fisico, umano, è simbolo del corpo società. Questa idea fu analizzata da molti studiosi, tra cui l'antropologa Mary Douglas nel suo studio sui concetti di purezza e impurità nelle religioni primitive. La Douglas afferma che il corpo umano, le funzioni delle varie parti che lo compongono e le relazioni tra di loro si prestano a simbolismi e richiami con altre strutture più complesse, come quella della società, che si presenta come un'unica entità, compatta nella forma, formata poi microscopicamente da altre unità che si relazionano tra di loro e agiscono in maniera armoniosa.<sup>11</sup> Se l'unione armoniosa si rompe anche solo per poco, si rischia che l'ordine soccomba al disordine. Ciò vale non solo nel corpo, ma anche nella società: per questo è importante istituire e far rispettare delle norme che contengano il disordine esterno che si potrebbe creare. Dunque, il corpo diventa simbolo dell'unità, caratteristica che spesso viene attribuita anche al sacro.

Massimo Raveri, rifacendosi alle teorie dell'antropologa, ricollega la simbologia del corpo al concetto giapponese di *kegare*. Ciò che può portare disordine nell'armonia del corpo è impuro, ciò che fuoriesce dal contorno del corpo automaticamente diventa impuro. Le sostanze che fuoriescono da esso sono da considerarsi impure e contaminanti, così come anche gli orifizi da cui escono sono idealmente posti liminali, vulnerabili, fonti di pericolo.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p.155.

<sup>10</sup> DOUGLAS, *Purity and Danger*, cit., p. 2.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>12</sup> *Ivi*, p.122.

Tra le sostanze che fuoriescono dal corpo vi sono il sangue, il vomito, gli escrementi, il sudore, le secrezioni. Tutte queste sostanze sono impure, perché rompono l'unità del corpo. Infatti, non sono ritenute impure quando si trovano all'interno del corpo, ma lo diventano solamente quando ne fuoriescono.<sup>13</sup> Idealmente il corpo deve essere limitato e in quanto limitato non ci possono essere mescolanze tra ciò che è interno e ciò che è esterno. Quando ciò succede il disordine prevale, così come succede quando le forme di devianza prendono potere e controllo all'interno della società. Bisogna quindi bandire ai confini dell'unità tutte le forme di impurità e devianza, affinché l'ordine prevalga sopra ogni cosa. Il momento in cui le sostanze si scompongono e fuoriescono senza un ordine prestabilito per un lungo periodo è proprio quello della decomposizione del cadavere. Quel momento risulta il più impuro di tutti, perché l'ordine del corpo cede e fuoriesce verso l'esterno. Non si tratta di una fuoriuscita temporanea né di una fuoriuscita reversibile, come può esserlo una ferita. Il momento della decomposizione è dilatato nel tempo e non è reversibile, il contorno del corpo non si ristabilizzerà mai più. Diventa qui importante ridefinire il concetto di *kegare* della morte: concettualmente l'esperienza della morte non è impura nella sua totalità, ma nel momento in cui i confini tra unità, rappresentata dal corpo, e totalità, l'esterno, si mescolano e non è più possibile discernerele.<sup>14</sup> Infatti, una volta che il cadavere si è putrefatto definitivamente, ciò che ne rimane, le ossa, non è più ritenuto impuro. Le ossa sono una realtà più stabile rispetto la disgregazione della carne.<sup>15</sup>

Questo processo temporale, la trasformazione irreversibile e momentanea del corpo, è traslato all'interno della società nell'apparato rituale funerario. Si sa poco di come avvenivano i rituali funerari dell'antichità, ma si pensa che le norme vigenti fino al periodo moderno non fossero così distanti da quelle del periodo precedente. Ciò che è rimasto sin dall'antichità è la concezione che l'impuro dovesse essere anche tabù. Sin dalle antiche cronache cinesi di epoca Han (206 a.C – 220 d.C.) e Wei (220 d.C. – 265 d.C.) si hanno riferimenti alla concezione giapponese di impurità e tabù. Anche nelle fonti scritte di origine autoctona, come il *Kojiki* 古事記 (712 d.C.) e il *Nihon Shoki* 日本書紀 (720 d.C.), vengono descritte situazioni in cui sarebbe meglio applicare delle regole di astinenza, situazioni che potrebbero provocare impurità e metodi per ritornare alla purezza. L'impuro, infatti, poteva tornare a essere puro tramite diversi rituali, quali l'esorcismo (*harai* 祓), la purificazione (*misogi* 禊) e l'astensione

---

<sup>13</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., pp. 155-156.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 170.

(*imi* 忌み).<sup>16</sup> Viene descritto che anche le divinità più importanti della tradizione shintō nascono da una dicotomia tra la purezza e l'impurità, tra la vita e la morte. Si fa riferimento al momento in cui Izanagi compie degli atti di purificazione dopo esser sfuggito dalla sua sposa, irata di esser stata vista in uno stato di decomposizione nel mondo dell'aldilà, che spesso viene posto *sotto* il mondo della vita.<sup>17</sup> In questo modo si possono dedurre tre rapporti importanti che contraddistinguono le credenze antiche giapponesi: la purezza è in contrapposizione all'impurità, la vita alla morte e il sotto al sopra. Secondo Emiko Ohnuki-Tierney i principi di purezza e impurità e il rapporto di opposizione che vi è tra loro sono stati ufficializzati e legittimati dall'apparato shintō, ma sembra che fossero delle credenze antiche già presenti.<sup>18</sup> L'impurità iniziò ad essere considerata già nei primi tempi come un vero e proprio peccato contro le divinità: nei *Norito* 祝詞, i discorsi liturgici del periodo Nara (710 d.C. - 794 d.C.), l'impurità è annoverata tra i peccati più gravi ed è scritto che la maggior fonte di impurità che si potesse avere era proprio quella che riguardava la morte e tutte le sue declinazioni e cause, come l'atto di uccidere, di gestire i cadaveri, umani e non, e la malattia.<sup>19</sup>

È importante a questo punto soffermarsi sulla narrazione del mito e di come viene affrontata per la prima volta la morte all'interno di esso. Il mito narra che la coppia divina Izanami - Izanagi è la potenza creatrice dell'universo. Tutto ciò che vi è al mondo l'hanno creato insieme. Non deve stupire, quindi, che anche la nascita della morte avvenga in base al loro rapporto. Il mito racconta che dopo aver vissuto un parto difficile, la dea Izanami muoia, discendendo nel regno dei morti. Il suo sposo, Izanagi, vuole riportarla indietro e completare la creazione del mondo e per questo la insegue. Disceso nel regno dei morti, si accorge che la sua sposa è ormai parte di quel mondo, si è infatti cibata di un frutto dell'oltretomba, e che potrà tornare da lui solo a una condizione posta dalla dea, quella di non guardarla per un breve periodo di tempo. La promessa purtroppo viene infranta e lo sposo sbircia la sua sposa e ne rimane inorridito. Izanami non è più come prima, il suo corpo è in decomposizione. La vista del corpo in putrefazione di Izanami è un momento cruciale: il corpo in putrefazione è aberrante, le sostanze interne si confondono con quelle esterne e non è possibile distinguere le une dalle altre. Diventa simbolo di impurità e per questo Izanami, che aveva posto al suo

---

<sup>16</sup> Edward NORBECK, "Pollution and Taboo in Contemporary Japan", *Southwestern Journal of Anthropology*, 8, 3, 1952, pp. 269-270.

<sup>17</sup> Emiko OHNUKI-TIERNEY, *Illness and culture in contemporary Japan. An anthropological view*, New York, Cambridge University Press, 1984, p.36.

<sup>18</sup> *Ivi*, p.37.

<sup>19</sup> *Ivi*, p.36.

sposo il divieto di guardarla in quello stato, si sente spogliata della sua integrità e se ne vergogna profondamente. Irata, a causa della promessa non mantenuta, scaglia tutte le creature del mondo dell'aldilà verso il suo sposo. Vuole attaccare la purezza del dio attraverso creature immonde, impure e legate al mondo della morte, una dimensione a lui antagonista. Inorridito da tanta impurità Izanagi scappa, ritornando nel mondo dei vivi. Nel mito viene narrato come egli copra il passaggio verso il mondo dei morti con un masso gigante.<sup>20</sup> Questa separazione fisica diventa simbolo della separazione che deve esistere tra il mondo dei vivi e quello dei morti, che sancisce la separazione tra il sotto e il sopra, l'impuro e il puro. Izanami diventa simbolo della morte e dell'oltretomba e giura vendetta: promette di mietere molte anime. Lo sposo risponde che porterà alla luce molte più persone di quanto lei sia pronta a mietere, sovvertendo l'ordine naturale in cui la donna è colei che dà vita.<sup>21</sup> Accettando questa separazione viene ristabilito un ordine salvifico e produttore.<sup>22</sup> Come accennato poc'anzi, a questo punto del mito il dio Izanagi attua dei rituali di purificazione immergendosi nelle acque di un fiume vicino, un altro simbolo di separazione posto tra il mondo dei vivi e quello dei morti. La potenza creatrice del dio ritorna ancora più possente, tant'è che, lavandosi e purificandosi, dà vita alle divinità più importanti, tra cui la divinità Amaterasu e suo fratello Susanoo, simbolo del sole, la divinità femminile, e del mare, la divinità maschile. Dunque, come si evince anche dalla narrazione del mito, l'impurità più importante è quella che riguarda la morte e tutto ciò che le è annesso: il cadavere, lo spirito del defunto, i parenti stretti del defunto, gli utensili usati nel rituale funebre; tutto diviene impuro poiché contaminato dall'impurità della morte. Si tende ad usare certi utensili e dimostrare certi atteggiamenti solo durante il rito per i defunti, poiché usarli nella vita quotidiana sarebbe di cattivo auspicio.<sup>23</sup> Ovviamente i riti non sono sempre stati uguali nel corso del tempo e sicuramente vi sono state varietà locali, ma nella forma si possono individuare diversi atti e norme che si ritrovano in tutte le varietà. La prima caratteristica che salta subito agli occhi è che durante il rito funebre tutto è guidato da un principio di inversione. Questo a simboleggiare come la morte sia il processo inverso della nascita e della vita. Namihira ci fornisce diversi esempi di azioni performate con ordine inverso: l'acqua tiepida usata per il

---

<sup>20</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., pp. 168.169.

<sup>21</sup> Questo passo nel mito segna il momento in cui si instaura un nuovo ordine sociale, come afferma Grapard, secondo cui il sesso maschile fa le veci di un ordine culturale, istituzionale e regolatore, mentre il sesso femminile diventa simbolo dell'ordine naturale, non regolato e caotico. Allan G. GRAPARD, "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 1, 1991, pp. 11-13.

<sup>22</sup> *Ibidem*

<sup>23</sup> Emiko NAMIHIRA, "Pollution in the folk believing system", *Current Anthropology*, 28, 4, 1987, p. S65.

bagno è portata a questa temperatura mischiando prima dell'acqua calda a dell'acqua fredda; il kimono usato per vestire il corpo del defunto è chiuso con il lembo destro sotto quello sinistro; la coperta che copre il defunto è rivolta con il disegno principale capovolto; il mobilio viene posizionato al contrario; i tavoli vengono messi in modo diverso dalla loro posizione usuale, così come il modo di apparecchiare il pasto. Se viene meno anche una sola di queste norme, questa mancanza è percepita come segno di mal augurio.<sup>24</sup> Questo principio di inversione, sembra che segua l'esempio del mito di Izanami e Izanagi. Il mito infatti segue una struttura che può essere divisa idealmente in due parti simmetriche ma opposte. Il punto di rottura è quando il dio discende negli inferi e scorge il corpo in putrefazione della sposa. Prima di quel momento lui vedeva in lei bellezza e purezza e la desiderava, dopo vede solo bruttezza e impurità e la ripudia; prima l'inseguimento era compiuto da lui, dopo è lei che insegue lui; prima la strada per discendere era facile e senza intoppi, dopo la strada per risalire diventa impervia.<sup>25</sup> Nella seconda parte del mito, dunque, avviene tutto ciò che succede nella prima parte, ma in modo speculare e diametralmente opposto in significato, così come anche nel rito funebre le regole normali del mondo dei vivi vengono spogliate di significato e invertite. La simbologia e le sue norme quindi non sono lasciate al caso, ma si incastrano perfettamente secondo degli schemi già predisposti.

I rituali funebri sono più frequenti nel lasso di tempo in cui la morte è vicina; con il passare del tempo, anche i rituali si dilatano. Questo accade anche con le persone coinvolte: i partecipanti ai rituali funebri performati quando il decesso è avvenuto da poco sono molti di più rispetto ai partecipanti dei rituali che verranno, che generalmente si protraggono settimanalmente fino al quarantanovesimo giorno. Nei rituali è sempre dato da mangiare e da bere al defunto, poiché si crede che lo spirito del defunto stia affrontando un viaggio molto delicato che lo porterà dal mondo dei vivi al mondo dei morti e sia quindi assetato e affamato. Il cibo è offerto anche ai partecipanti in grandi quantità per proteggerli da eventuali ripercussioni da parte dello spirito del defunto. Questo perché, come si intuisce dalla narrazione del *Kojiki*, pare che il defunto abbia un forte legame con il cibo, basti pensare al cibo con cui la dea Izanami si ciba dopo essere entrata nel regno dei morti. Tra le altre convinzioni derivate dalla lettura del mito, si evince che i cadaveri siano orripilanti e sporchi, che i morti e i vivi debbano restare separati, che i defunti possano arrecare malattie, sfortune e morte ai vivi, che la contaminazione del defunto dev'essere rimossa lavandosi e disfacendosi

---

<sup>24</sup> Ivi, p.S66.

<sup>25</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 169.

di tutto ciò che è stato usato durante il rituale funebre.<sup>26</sup> Riunirsi per consumare il pasto durante il rituale funebre è il primo segno per ricostruire l'unità sociale che si era persa con la scomparsa del defunto. Si tratta anche di un'esclusione simbolica del defunto. Come spiega Raveri, il pasto offerto al defunto sottolinea una modalità altra, diversa rispetto quella dei vivi, così come la bevanda offerta. Nel mondo dei vivi per educazione si suole offrire all'ospite una bevanda calda e che non sia acqua, quindi del sakè o del tè caldo. La bevanda offerta al defunto, invece, è dell'acqua fredda. Questo è un simbolo di distacco, rifiuto e allontanamento verso il defunto, in quanto l'acqua è incolore, insapore e inodore, è neutra. Si intende azzerare ogni tipologia di calorosità e cordialità riservata ad un ospite. Lo spirito del defunto è infatti ospite temporaneo e poco desiderato. Dunque, il defunto non può continuare ad avere legami sociali e conviviali con i vivi. Questo non solo perché si vuole allontanare l'impurità che comporta la morte, ma anche per aiutare lo spirito del defunto a staccarsi dai suoi affetti ancora vivi e intraprendere in serenità il suo viaggio verso il mondo dei morti.<sup>27</sup> Il rituale funebre prevede diverse norme che accomunano i parenti che lo svolgono alla condizione del defunto. Infatti, simbolicamente essi non sono soggetti sociali attivi, ma vengono negati nella loro vita sociale. Durante il periodo di lutto, la vita familiare subisce dei cambiamenti a seconda di quanto fosse forte il legame con il defunto e della loro posizione gerarchica all'interno della famiglia: i parenti più prossimi sono coloro che avranno un periodo di lutto più lungo e sentito, viceversa i parenti più lontani. Durante tutto il periodo di lutto, vengono applicate delle norme che condizionano lo svolgimento della vita dei parenti, che servono a negare simbolicamente la vita. Il periodo del lutto così va ad essere simbologia del processo di putrefazione del cadavere; più il cadavere è vicino alla disintegrazione totale, più il corpo familiare può attenuare lo schema rigido del lutto e ritornare alla vita precedente. Dopo il funerale, il primo giorno è segnato dalla condivisione del pasto e dall'aggregazione di tutti i familiari, stretti dal legame che avevano con il defunto. Dal settimo giorno, chiamato *shonanoka* 初七日, iniziano ad attenuarsi le norme più rigide, fino ad arrivare al quarantanovesimo giorno, traguardo finale del periodo di lutto.<sup>28</sup> Così come i familiari del defunto attraversano il periodo di lutto tra rituali e norme che si affievoliscono nel tempo, così lo spirito del defunto attraversa un lungo viaggio nell'aldilà. Infatti, il neo-spirito non diventa subito antenato, ma viene accompagnato verso la realizzazione di quella condizione grazie ai riti che i suoi familiari osservano nel mondo dei

---

<sup>26</sup> NAMIHIRA, "Pollution in the folk believing system", cit., pp. S66-67.

<sup>27</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 167.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp.172-173.

vivi. Al momento della morte, lo spirito, chiamato *shirei* 死霊 è particolarmente suscettibile, in quanto sta attraversando il periodo delicato della morte. Poiché è a cavallo tra i due mondi, la sua situazione è marginale e per questo pericolosa. Il pericolo è presente sia per i parenti rimasti in vita, sia per lo spirito del defunto stesso, in quanto per la prima volta si ritrova solo, in un luogo buio e desolato, il regno dell'aldilà. I vivi devono assicurarsi che il morto non ritorni indietro da loro, per questo, grazie ai riti funebri, lo accompagnano con prudenza nel suo viaggio verso lo stato definitivo di defunto, idealmente fino al suo primo *bon* 盆, un rituale collettivo dove si accolgono e si venerano gli spiriti degli antenati. Il primo *bon* dedicato a coloro che sono deceduti in tempi recenti, l'*hatsubon* 初盆, si svolge con qualche accorgimento in più, proprio perché lo spirito è ancora incerto e lo si reputa ancora impuro. Durante il rito il capofamiglia, l'unico che può interagire con lo spirito, esprime la propria preoccupazione per esso e lo consola. Il *bon* dura tre giorni, ma per lo spirito da poco deceduto si allunga fino al quarto giorno. Anche la moglie del capofamiglia gli rivolge il saluto e la parola, offrendogli un pasto formato dai cibi che più amava in vita e il giorno dopo lo spirito è definitivamente salutato, fino al prossimo anno.<sup>29</sup>

Dopo il suo primo *bon* lo spirito è definitivamente diventato antenato.<sup>30</sup> La sua condizione non è più instabile, impura, ma è perfettamente incastonato all'interno della sua famiglia, che non lo teme più come portatore di eventuali disgrazie, ma lo venera come portatore di fortune e gioie.

## 1.2 *Kegare* del sangue

Mentre l'impurità derivata dalla morte è chiamata *kuro fujō* 黒不浄, ovvero "impurità nera", l'impurità derivata dal sangue mestruale è chiamata *aka fujō* 赤不浄, "impurità rossa".<sup>31</sup> Come accennato prima, il sangue è una sostanza che fuoriesce dal corpo, così come il vomito, il sudore, gli escrementi, le secrezioni e per questo spezza il confine di esso, annullandone la purezza di unità. Pertanto, il sangue che scorre nelle vene, rimanendo internamente al corpo, non è considerato impuro, al contrario di quello che fuoriesce da una ferita o una lesione.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p.175.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>31</sup> NAMIHIRA, "Pollution in the folk believing system", cit., p.S68.

Tuttavia, in questo caso si ha una perdita limitata nel tempo e minima e dopo aver ripulito la lesione il corpo ritorna alla sua unità.

Dunque, quando il sangue scorga fuori dal corpo viene tracciato di impurità. Nei *matsuri* 祭り, che si rifanno ad antichi rituali giapponesi che prevedevano forse sacrifici umani, il sangue resta comunque veicolo di impurità che non può contaminare lo spazio sacro del rito. Per questo nel tempo il sacrificio cruento è stato sostituito con simbolismi, che non annullano l'esperienza violenta del rito.<sup>32</sup>

Diverso è il caso del sangue mestruale, a cui il termine *aka fujō* si riferisce. Poiché la fuoriuscita del sangue mestruale dura più giorni, crea una lesione prolungata tra ciò che è unità, il corpo, e l'esterno. Sebbene questa possa essere la spiegazione concettuale del perché il sangue mestruale sia stato considerato nel corso della storia della religione giapponese impuro, non bisogna attenersi solo a questa. Bisogna indagare anche come la figura della donna era percepita, perché il sangue mestruale è intrinseco solo e soltanto alle donne. Inoltre è impossibile slegare il concetto di *aka fujō* da quello di *shiro fujō* 白不浄, l'impurità del parto, perché entrambi fanno parte dell'esperienza femminile e, fisiologicamente, senza uno non si avrebbe l'altro.

Da quello che è riportato nelle cronache cinesi di epoca Wei (297 d.C.), si può dedurre che la figura della donna sia stata molto importante all'interno della società giapponese antica, importanza legittimata dal ruolo religioso prominente che la investiva, e che la società fosse basata su principi matrilineari.<sup>33</sup> Tuttavia, nell'epoca Yamato (250 d.C. – 710 d.C.) la donna perse il suo potere. Questa trasformazione, da società matriarcale a società patriarcale, è ben visibile nella narrazione del mito e nei codici di leggi e costumi. Per esempio, nell'*Engishiki* 延喜式 (Rituali dell'era Engi, 901-922 d.C.) il sangue femminile assume una connotazione d'impurità.<sup>34</sup> Da questo momento storico in poi, il sangue femminile sarà ritenuto impuro e, per estensione, la donna stessa e tutto ciò che riguarda il suo essere femminile sarà ritenuto impuro.

Dunque, nel pensiero religioso giapponese tutto ciò che riguarda il corpo femminile è impuro. I giapponesi allora svilupparono dei rituali affinché l'impurità legata al corpo femminile, ovvero le mestruazioni, la gravidanza e il parto, venisse posta sotto controllo e non arrecasse danni e malesseri alle donne in primis, ma anche agli altri. Bisogna notare che le donne, pur

---

<sup>32</sup> Massimo RAVERI, "Forme rituali di violenza e ideali di purezza", *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari*, 27, 3, 1988, p. 311.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 306.

<sup>34</sup> *Ivi*, p.307

non essendo in periodo di mestruazioni o non essendo in gravidanza o in procinto di partorire, venivano escluse dal panorama religioso a priori. Bastava che ci fosse la *possibilità* che la donna risultasse impura in quel momento e avrebbe potuto inquinare l'ambiente sacro e offendere le divinità.<sup>35</sup> Per questo le uniche donne ammesse negli spazi sacri, come i santuari shintō, erano le sacerdotesse *miko* 巫女, le quali erano spesso vergini e di età preadolescenziale. Non erano ancora diventate donne a tutti gli effetti, quindi non erano ancora considerate impure.<sup>36</sup>

Come nel caso dell'impurità della morte, in cui ci sono dei tabù che chi ve ne è entrato in contatto deve rispettare, anche nel caso dell'impurità del sangue ci sono dei tabù che le donne durante il periodo delle mestruazioni sono tenute ad osservare. Anche in questo caso non si hanno abbastanza fonti certe per asserire in cosa consistessero in età premoderna, ma si può ipotizzare che i tabù prescritti in età moderna e contemporanea fossero simili, come per esempio non entrare nei santuari, e nel caso di necessità evitare di passare dal portale d'accesso principale, il *torii* 鳥居; non usare la vasca da bagno durante il proprio periodo mestruale; consumare il proprio pasto da sole; evitare i piccoli santuari shintō che si trovavano ai lati delle strade. Oltre i tabù ci sono anche delle raccomandazioni da seguire per evitare che l'impurità arrechi danni, come posizionare una piccola dose di sale sui santuari domestici; consumare il cibo preparato da una donna in periodo di mestruazione (la quale contamina sia il fuoco che il cibo preparato su di esso) entro l'ultimo giorno della stessa per evitare il prolungarsi del periodo di impurità; far operare la consueta offerta alle divinità domestiche alle persone non impure.<sup>37</sup>

Anche durante il periodo del parto le donne erano considerate impure. Già presso la corte imperiale del IX secolo il parto era considerato fonte di *kegare*.<sup>38</sup> Il loro stato di impurità durava canonicamente trentatré giorni e, come nel caso dell'impurità della morte, si attenuava nel tempo. Dovevano seguire delle raccomandazioni e dei tabù simili a quelli già previsti per il periodo delle mestruazioni, oltre ad altri più specifici in quanto il parto era considerato più impuro del ciclo mestruale. Era quindi proibito entrare nella stessa stanza dove era situato il santuario domestico; era vietato cucinare almeno per i primi quindici giorni successivi al parto; nel caso di uscita doveva coprirsi il capo per evitare di inquinare il sole. Dopo i quindici giorni previsti, la madre si purificava e poteva ritornare presso la residenza

---

<sup>35</sup> NAMIHIRA, "Pollution in the folk believing system", cit., p. S68.

<sup>36</sup> Massimo Raveri, "La donna come mostro e come salvatrice nell'esperienza religiosa Shintō", *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari*, 21, 3, 1982, p. 104.

<sup>37</sup> NORBECK, "Pollution and taboo...", cit., pp. 271-272.

<sup>38</sup> NAMIHIRA, "Pollution in the folk believing system", cit., p. S68.

principale, ma il suo periodo d'impurità non era del tutto concluso. Infatti, fino al trentatreesimo giorno, seguiva le raccomandazioni e i tabù vigenti durante il periodo mestruale. Per quanto concerne il momento del parto, era bene che questo si svolgesse in una stanza dove non ci fossero i santuari domestici e l'acqua usata per pulire la madre e il bambino, così come gli abiti, erano considerati impuri.<sup>39</sup>

Durante il periodo delle mestruazioni o del parto, fino al XIX secolo, in alcune aree del Giappone era fatto divieto alle donne di far parte della vita quotidiana. Per questo erano state costruite delle strutture fuori la casa principale dove le donne che avevano le mestruazioni o avevano appena partorito potevano rimanere per qualche giorno, finché l'impurità fosse stata curata. Queste strutture avevano diversi nomi, potevano essere chiamate *tsuki-goya* 月小屋 (casa mensile), *taya* 他屋 (altra casa) o *hima-ya* 暇屋 (casa di riposo).<sup>40</sup> A volte erano strutture private, a volte si trattava di strutture comunali.<sup>41</sup>

Uno dei casi più noti è quello presso l'isola Hachijō-jima, situata a sud di Tōkyō, dove questa struttura è stata eretta molto prima del 1514, ed è stata usata regolarmente durante il periodo Edo e anche nel seguente periodo Meiji (1868-1912), nonostante i divieti emanati dal governo. La data precisa in cui la struttura venne edificata non è nota, ma è noto che già dal 1514 la struttura fosse in uso grazie a documenti ufficiali dell'isola, in cui è descritto che già dall'anno precedente bambine di due, tre, sei e sette anni si recavano in queste strutture e vi rimanevano per diverso tempo, ritornando presso le proprie abitazioni solo dopo ventisette, trenta, trentasette o cinquanta giorni.<sup>42</sup> Namihira suggerisce che durante periodi di carestia spesso le bambine potessero venir uccise per contrastarla, pertanto recarsi presso le strutture adibite per le donne poteva essere visto come un modo per salvare le bambine innocenti.<sup>43</sup> Secondo altre fonti, nel periodo a cavallo tra la fine del periodo Edo e l'inizio del periodo Meiji, le strutture-riparo erano usate anche per incontri tra uomini e donne. Inoltre una donna in periodo mestruale poteva rimanere un numero variabile di giorni, da un minimo di cinque ad un massimo di quindici, dopodiché poteva sostare per altri tre giorni presso una struttura secondaria, chiamata *mikkaya* 三日屋. Solitamente queste strutture si trovavano più spesso nel Giappone sudoccidentale e sulle coste, quindi più concentrate nei villaggi di pescatori. L'assenza delle strutture nelle altre zone del Paese, tuttavia, non denota un'assenza

---

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> NAMIHIRA, "Pollution in the folk believing system", cit., p. S68.

<sup>41</sup> NORBECK, "Pollution and taboo...", cit., p. 277.

<sup>42</sup> NAMIHIRA, "Pollution in the folk believing system", cit., p. S68.

<sup>43</sup> *Ibidem.*

di credenze sull'impurità delle mestruazioni e del parto. Le restrizioni e i tabù rimanevano comunque presenti, sotto altre forme che spesso si ripercuotevano su una divisione dei lavori tra sessi.<sup>44</sup> La ricerca di Namihira suggerisce che queste strutture non erano usate uniformemente nel Paese, né tanto meno per lo stesso scopo, quello di delimitare la contaminazione dell'impurità.

Tra le altre strutture adibite al rifugio delle donne, bisogna citare anche le *ubuya* 産屋 (casa per il parto), dove si dice che il parto si svolgesse per evitare di diffondere l'impurità provocata da quest'ultimo. Hitomi Tonomura, tuttavia, ispirato anche dalla ricerca di Namihira, intende smantellare il tema ricorrente secondo il quale le donne venivano forzate a rinchiudersi in queste strutture poiché impure. Nel suo saggio, riporta l'esempio di una replica dell'*ubuya* situata nel santuario di Ōbara, nella prefettura di Kyōto, usata fino al 1910. La targa descrittiva spiega che l'*ubuya* era usata dalle donne partorienti in cerca di protezione come spazio di rifugio, eliminando dal discorso quindi la credenza secondo la quale le strutture erano usate per isolare le donne, portatrici di impurità.<sup>45</sup>

Nella prefettura di Aichi, invece, sembra che l'*ubuya* fosse una struttura temporanea, definita *kariya* 仮屋 (casa temporanea), costruita a fianco della struttura dove normalmente le donne in periodo mestruale si rifugiavano; dopo l'utilizzo era uso comune distruggerla.<sup>46</sup> Quindi, la nozione secondo cui le donne partorienti venissero isolate in determinate strutture a causa della loro impurità non ha fonti a sufficienza per essere considerata una norma.

Sia nel *Nihon Shoki* che nel *Kojiki* viene riportata la leggenda della moglie Toyotamahime del nipote Celeste e nonno dell'imperatore Jinmu, Hiko hohodemi no mikoto e figlia del dio del mare, Watatsumi no ookami. Secondo la leggenda, i due sposi vivono in mare e, ad un certo punto, concepiscono un bambino. Passato un po' di tempo, al momento del parto la sposa, non volendo partorire in mare e cosciente delle usanze terrestri, richiede al proprio sposo di costruire una struttura sulla terraferma e di non guardarla mentre partorisce, dal momento che, per partorire, lei deve ritornare alla propria forma originaria. Lo sposo fa ritorno sulla terraferma e costruisce quindi un rifugio per la moglie. Prima che ancora il rifugio fosse

---

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> Hitomi TONOMURA, "Birth-giving and avoidance taboo: Women's Body versus the Historiography of Ubuya", *Nichibunken Japan review: journal of the International Research Center for Japanese Studies*, 19, 2007, p.4

<sup>46</sup> ORIGUCHI Shinobu *hen*, Segawa Kiyoko, "Ubuya ni tsuite" (Riguardo gli Ubuya), *Yanagita Kunio sensei koki kinen bunshū: Nihon minzokugaku no tame ni*, Minkan Denshō no Kai, 1948, p. 54.

折口信夫編、瀬川清子、『産屋について』、柳田國男先生古稀記念文集：日本民俗學のために、民間伝承の会、1948年。

completo, Toyotamahime arriva sulla terraferma a cavallo di una tartaruga e in compagnia della sorella. Poiché il parto sembra essere vicino, entra subito nella struttura non completa e chiede allo sposo di non guardarla finché non avrà dato alla luce la progenie.<sup>47</sup>

È interessante notare che nel mito non si fa riferimento all'*ubuya* come rifugio per isolare l'impurità della donna nel momento del parto, ma piuttosto la struttura serve per ospitarla e tenerla distante da occhi curiosi e che potrebbero risultare invadenti in un momento così intimo della donna, che si libera di ogni restrizione e può tornare a mostrarsi nella sua vera forma, simbologia di come la donna partoriente, presa dallo sforzo e dal dolore che il parto comporta, si mostri in una forma diversa dall'usuale. È quindi una misura che la donna partoriente prende in autonomia, non si tratta di un isolamento imposto.<sup>48</sup> Si noti la somiglianza con il mito di Izanami e la preghiera che rivolge allo sposo Izanagi di non guardarla in un momento di trasformazione. La carica simbolica dello sguardo è molto alta ed è opportuno soffermarvisi. Questo perché le due trasformazioni sono diverse, opposte di significato poiché una è la creazione di vita, l'altra è la cessazione di essa, ma hanno la stessa allusione simbolica: durante la putrefazione del corpo le sostanze rilasciate escono dai margini e causano scompiglio e impurità; anche il parto prevede miscugli di sostanze interne al corpo, quelle uterine, con l'esterno causando disordine e impurità. Inoltre, secondo l'interpretazione del discorso mitico di Grapard, la donna in questi due momenti è in uno stato di disordine, simbolo della sua valenza come essere naturale e non culturale. Un evento naturale è interpretato come pericoloso e impuro, al contrario di ciò che rappresenta l'ordine sociale e culturale. Infrangendo il tabù oculare posto dalle divinità femminili, la divinità maschile attua una forma di trasgressione e nega uno spazio che dovrebbe essere esclusivamente femminile, come se ne fosse invidioso. La trasgressione maschile è sempre vista come una forma di aggressione per le divinità femminili che a seconda dei casi reagiscono con imbarazzo o con ira. Tuttavia, qualunque sia la loro reazione, vi è sempre una carica emotiva e d'impotenza della divinità femminile. La trasgressione del tabù oculare ha sì una valenza negativa, ma senza di essa non sarebbe stato possibile creare e impostare dei limiti entro cui racchiudere le valenze simboliche dell'uomo e della donna.<sup>49</sup>

Ciò che vuol fare intendere Tonomura è che un solo esempio, o alcuni esempi, non possono essere presi come regola generale, in quanto esistono altrettanti esempi che sono in

---

<sup>47</sup> SAKAMOTO Tarō *hen*, *Nihon shoki* (Annali del Giappone), *Nihon koten bungaku taikai shinsōban*. Iwanami Shoten, 1967, pp. 166–67, 171–72, 184. 坂本太郎編、日本書紀、日本古典文学大系新装版、岩波書店、1967年。

<sup>48</sup> TONOMURA, "Birth-giving and avoidance taboo...", cit., p.10.

<sup>49</sup> GRAPARD, "Vision of Excess and Excessed of Vision", cit., pp. 16-17.

contrapposizione con l'assunto che ne può uscire.<sup>50</sup> Nel corso della storia, più il concetto di impurità del sangue si rafforzava, più l'*ubuya* veniva percepito come luogo di isolamento per contenere la contaminazione dell'impurità, annullando tutti gli altri casi in cui esso serviva per altri scopi, quali favorire l'intimità voluta da una donna partoriente o favorire delle relazioni sessuali tra uomini e donne.

Sotto il governo del quinto *shōgun* 將軍, Tokugawa Tsunayoshi (1646–1709), il *bakufu* 幕府 redasse le proprie regole rituali riguardo l'astinenza e il lutto nel 1684.<sup>51</sup> Tra queste, vi erano anche le regole di comportamento verso ogni forma di *kegare*, tra cui anche quello femminile. Sembra che le regole fossero molto più rigide rispetto le epoche precedenti, e persino più rigide di quelle predisposte verso il *kegare* della morte.<sup>52</sup> Con questo inasprimento, ci si dovrebbe aspettare che nelle fonti scritte del periodo Edo le strutture come l'*ubuya* siano citate e spiegate molto di più di quanto effettivamente avvenga. In realtà, questa discordanza è possibile perché, come visto in precedenza, le strutture erano per lo più collocate in villaggi rurali, dove probabilmente non si soleva produrre molte fonti scritte ufficiali. Per questo si può affermare che questo tipo di struttura, in epoca Edo, era disposta in modo disomogeneo e usata per diversi scopi.

È probabile che questo approccio verso l'impurità del sangue fosse superato già in epoca medioevale. Ciò non significa che la donna era diventata improvvisamente slegata dal concetto di impurità, quanto, piuttosto, che si erano accostate altre visioni della sua impurità. Infatti, in Giappone ci sono diverse tradizioni religiose e sono tutte concordi sull'idea che l'essenza femminile, racchiusa nei processi fisiologici del sangue mestruale, della gravidanza e del parto, rappresenti qualcosa di impuro; questo ha poi avuto implicazioni sociali e culturali su ciò che rappresenta la donna. Infatti, anche la religione buddhista iniziò a interessarsi alla condizione della donna, in termini di salvezza.

È quindi da ricordare che in tardo periodo Heian (794 d.C. - 1185 d.C.) iniziò a circolare la storia della figlia del Re Drago, la quale, per arrivare alla salvezza prescritta nella religione buddhista, si trasforma in un uomo. Con la diffusione di questa leggenda, inclusa nel dodicesimo capitolo, il capitolo Davadatta (*Tenbon myōhō renga kyō* 添品妙法蓮華), del *Sutra del Loto* (*Myōhō Renge Kyō* 妙法蓮華經), si enfatizzò che la natura femminile non era pronta alla salvezza e che per essere definitivamente salvata una donna doveva prima reincarnarsi in

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p.11.

<sup>51</sup> TAKAYANAGI Shinzō, ISHII Ryōsuke *hen*, Ofuregaki Kanpō shūsei, Iwanami Shoten, 1934, 949, pp. 497-500. 高柳眞三、石井良助編、御触書寛保集成、岩波書店、第949巻、1934年。

<sup>52</sup> TONOMURA, “Birth-giving and avoidance taboo...”, cit., p. 26.

un uomo.<sup>53</sup> Quest'ulteriore limite, insieme ai limiti derivati dalla teoria confuciana delle Tre Obbedienze (obbedienza al padre, al marito e ai figli) e dalla teoria buddhista delle Cinque Ostruzioni (non poter diventare un re Brahmā, un re Shakra, un re demone, un re saggio, un Buddha) affossò ancora di più la donna all'interno della società giapponese e, come facilmente intuibile, pose terreno fertile all'evidenziare la natura impura della donna. L'esaltazione dell'impurità femminile è ben visibile nel *Bussetsu daizō shōkyō ketsubon kyō* (仏説大造小経血盆経), o più comunemente *Ketsubon kyō* ovvero "Sutra del lago di sangue", ritrovato nel quarto capitolo della prima parte del *Dai Nihon zoku zōkyō* 大日本續藏經 (Grande deposito dei Sutra giapponesi). Questo sutra insegna una via di salvezza per le donne che si sono ritrovate all'inferno dopo la propria morte a causa della contaminazione del proprio sangue mestruale. Il sutra circola in diverse varianti, a seconda se si tratti di un testo buddhista, daoista o di alcuni santuari shintō. Solamente in Giappone pare che siano presenti ben sedici varianti diverse.<sup>54</sup> Non è noto quando iniziò a circolare in Giappone, ma l'ipotesi più accreditata vede una delle sue prime apparizioni in territorio nipponico verso il XV secolo. Tralasciando le differenze che si riscontrano nelle varianti, la storia principale è simile in ognuna di queste. Secondo quanto riportato nel sutra, il discepolo del Buddha Maudgalyāyana attraversa l'inferno per salvare sua madre. La ritrova in un lago pieno di sangue mestruale e sangue del parto. Oltre sua madre, anche altre donne si ritrovano immerse nel sangue, costrette da alcuni guardiani. Il sutra spiega che questa è la punizione che ogni donna deve subire, poiché con il proprio sangue esse hanno contaminato il terreno e le acque in cui si lavavano durante questo periodo di impurità, offendendo così le divinità.<sup>55</sup> Il sutra sembra identificare la causa del peccato nei due tipi di sangue che scorrono per causa femminile, quello delle mestruazioni e quello del parto, sottolineando che anche le donne senza figli, che non hanno contaminato la terra con il sangue del parto, sono destinate ad essere immerse in questo grande lago infernale, in quanto hanno contaminato la terra con il sangue delle mestruazioni.<sup>56</sup> Inevitabilmente, tutte le donne dovranno soccombere a questa terribile punizione. Dunque, questo sutra, una volta spiegata la causa dell'impurità della donna, si assicurava di donarle salvezza e, in alcuni casi, protezione. A seconda delle varianti del sutra la devozione poteva: salvare le anime delle donne defunte, far rinascere gli spiriti delle donne nel Paradiso Occidentale e assicurare un parto sicuro funzionando come amuleto

---

<sup>53</sup> Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religion*, NYU Press, New York, 2015, p.66..

<sup>54</sup> Momoko TAKEMI, "Menstruation Sutra Belief in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, 1983, p.229.

<sup>55</sup> AMBROS, *Women in Japanese religion*, cit., p. 85.

<sup>56</sup> TAKEMI, "Menstruation sutra Belief in Japan", cit., p.236.

contro l'impurità.<sup>57</sup> Nel XVI e XVII secolo, le Kumano *bikuni*, delle monache itineranti, promossero la credenza in questo sutra, promovendone a loro volta la diffusione in tutto il Paese. Nel periodo Edo gli officianti della scuola zen Sōtō inclusero nelle loro preghiere per i funerali femminili anche la recitazione del sutra.<sup>58</sup>

Infine, bisogna aggiungere che la credenza dell'impurità del sangue mestruale fu causa dell'esclusione delle donne da molti luoghi sacri, tra tutti le montagne sacre. Vi sono diverse leggende, le quali hanno il fine di redarguire le donne a trasgredire tali regole, che narrano di una donna, di solito chiamata Toran, che cerca di entrare nei luoghi sacri e viene alla fine cacciata o trasformata in pietra. In diverse versioni Toran si proclama grande conoscitrice delle pratiche spirituali e per questo esente dall'impurità femminile, eppure nonostante ciò viene sopraffatta. Questa figura ritorna anche come madre di Kūkai, il fondatore della scuola buddhista Shingon 真言 la cui base operativa era il monte Kōya. Secondo la leggenda, la madre di Kūkai cercò di persuadere il figlio a lasciarla accedere sul monte, su cui le donne non potevano salire: in quanto ormai anziana non ci sarebbe stato il timore di contaminare la terra sacra del monte con il suo sangue mestruale. Il monaco la mette alla prova porgendole la sua tunica e le chiede di ricamarla, quando improvvisamente la madre ritorna ad avere le mestruazioni ed è così cacciata.<sup>59</sup>

Pertanto, sia nel sistema religioso buddhista che nelle credenze derivate dall'esperienza shintō, il sangue mestruale, il parto e la gravidanza sono connotati da grande impurità rituale. Ciò che rende, dunque, donna una donna, le sue funzioni fisiologiche, sono considerate impure nel sistema religioso giapponese. Nel corso delle epoche questa idea si è evoluta e ha compreso la donna nella sua totalità. L'esperienza femminile è impura, dunque va temuta, va tenuta sotto controllo, va negata. Infatti, fino al 1946, una donna non poteva condurre i rituali comunitari shintō, poiché la donna era ritenuta impura nella sua totalità e solo chi era ritenuto totalmente puro avrebbe potuto officiare i rituali. Alla sostanziale impurità della donna si ricamano altre trame, riguardo la sua dirompente sessualità, la sua forte gelosia e la sua pericolosa bellezza. Tutti i sentimenti negativi o fortemente in eccesso sono attribuiti alla femminilità per redarguire gli uomini. La donna diventa quindi simbolo di ciò che un uomo giusto deve evitare, per non offendere le divinità, per arrivare alla salvezza. Tuttavia, bisogna

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 240.

<sup>58</sup> Hank GLASSMAN, "At the Crossroads of Birth and Death: The Blood Pool Hell and Postmortem Fetal Extraction," in Jacqueline I. Stone and Mariko Namba Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008, pp.176– 78, pp.180– 81.

<sup>59</sup> AMBROS, *Women in Japanese religion*, cit., p. 89.

ricordare che tutto questo fa parte della teoria religiosa, la vita quotidiana era differente e non sempre l'ideologia veniva rispettata in modo coerente.

### 1.3 *Kegare* della disabilità

Infine, tra le caratteristiche della figura della *itako*, vi è la sua cecità. A tal proposito, è opportuno specificare fin dall'inizio che le fonti riguardo l'impurità della disabilità sono molto scarse e sono sempre messe in relazione al *kegare* legato alla malattia e al *kegare* legato ai *burakumin* 部落民, la categoria di persone, che dal periodo antico fino al periodo Meiji, è stata messa ai confini della società giapponese. I *burakumin* erano considerati impuri in base a diverse cause, tra cui il lavoro che svolgevano, la loro estrazione sociale, eventuali disabilità, ma non si tratta di una categoria monolitica all'interno della società giapponese, anzi, nel corso del tempo i membri che ve ne facevano parte erano diversi e ne rientravano per criteri e ragioni anche conflittuali tra di loro.<sup>60</sup> In determinati periodi le distinzioni erano meno rigide, mentre in altri, come per esempio nel periodo Edo, la distinzione era molto più netta e non vi era modo di passare ad un'altra categoria sociale.<sup>61</sup> I tabù preesistenti riguardo la malattia, l'uccidere e la gestione dei cadaveri e dell'impurità che si potesse ricevere tramite questi, hanno fatto sì che si formasse, in epoca medioevale, un primo gradino di discriminazione sociale.

I termini più antichi riservati ai *burakumin* erano *eta* 穢多, “esseri molto sudici”, o *hinin* 非人, “non umani”. In epoca Heian erano costretti a vivere in terreni paludosi vicino ai corsi d'acqua, mentre con la costruzione delle prime grandi città vennero limitati in dei ghetti.<sup>62</sup> Tra coloro che venivano appellati come *hinin* vi erano criminali, ciechi, disabili, lebbrosi, vagabondi, artisti di strada, asceti, figure spirituali itineranti e alcuni artigiani.<sup>63</sup> Pertanto non si trattava di un gruppo omogeneo, discriminato solamente in base a una causa (al contrario di ciò che ipotizza Amino Yoshihiko, che li identifica più come una categoria occupazionale che sociale vedendo in loro una classe di artigiani o persone con abilità)<sup>64</sup>, quanto formato da

---

<sup>60</sup> OHNUKI-TIERNEY, *Illness and culture in contemporary Japan*, cit., p.43.

<sup>61</sup> Gerald GROEMER, “The creation of the Edo outcaste order”, *The Journal of Japanese Studies*, 27, 2, 2001, p. 263.

<sup>62</sup> RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 160-161.

<sup>63</sup> GROEMER, “The creation of the Edo outcaste order”, cit., p. 265.

<sup>64</sup> Yoshihiko AMINO, *Chūsei no hinin to yūjo* (Gli *hinin* e le donne in periodo medioevale), Tōkyō, Akashi Shoten, 1995, pp. 34-39.

persone che subivano discriminazioni di vario genere, diverse tra loro ma che potevano intrecciarsi coerentemente. Tuttavia, è innegabile che la maggioranza degli *hinin* fosse discriminata perché legata a mansioni che nessun altro era disposto a occupare, in quanto collegate al *kegare* della morte o in generale percepite come contaminanti.<sup>65</sup>

Un compromesso lo offre la teoria di Kuroda Hideo, derivata dagli studi effettuati sulle rappresentazioni iconografiche di *hinin*, secondo cui in tempi più antichi vi era una società *hinin* stratificata. In una illustrazione tratta da un rotolo del periodo Kamakura (1185 - 1333), ad esempio, sono rappresentati diversi gruppi di *hinin*, il gruppo più vicino ad un tempio è formato da monaci mendicanti, il secondo da mendicanti e persone con disabilità e il terzo formato da malati di lebbra. La scelta iconografica è evidente: i più impuri sono i più distanti dallo spazio sacro del tempio, i più vicini sono i meno impuri. In alcune copie sono presenti anche altre figure intermedie tra il primo e il secondo gruppo, trattasi dei capi dei vari gruppi (*chōri* 長吏). I gruppi che avevano a capo questa figura erano ordinati in strutture specifiche, mentre il terzo gruppo era formato dai veri emarginati sociali.<sup>66</sup> Con il tempo e con il crescere di un sempre più forte timore legato all'impurità della morte, queste piccole distinzioni persero di significato.

Ciò che accumulava tutti gli appartenenti al gruppo *hinin* era comunque la loro bassa estrazione sociale e la loro condizione di povertà, che costringeva alcuni a mendicare.<sup>67</sup>

Soprattutto in periodo Edo, la maggior parte dell'attività degli *hinin* riguardava l'elemosina e le esibizioni itineranti, denotando quindi una condizione di povertà intrinseca ad essi. Infatti, Gerald Groemer si chiede se fossero realmente le attività contaminanti ad aver creato questa casta sociale o se piuttosto alcune attività erano considerate impure poiché venivano svolte dagli *hinin*.<sup>68</sup> Come già detto, la classe dei *burakumin* non è stata per tutto il corso della storia omogenea, infatti nel XV secolo inizia ad entrare in uso il termine dispregiativo *eta*<sup>69</sup> per indicare coloro che abitavano lungo le rive dei fiumi, i *kawaramono* 河原者 (chiamati anche *kawarabito* 河原人). Questo termine era per designare coloro che vivendo lungo le rive dei fiumi non erano tenuti a pagare delle tasse in quanto non avevano una vera e propria dimora. Si pensa che questo gruppo di persone venisse chiamato anche *sanjo* 散所, che

---

網野善彦、『中世の非人と遊女』、東京、明石書店、1995年。

<sup>65</sup> GROEMER, "The creation of the Edo outcaste order", cit., p. 287.

<sup>66</sup> Janet R. GOODWIN, "Outcasts and marginals in medieval Japan", in Karl F. Friday (a cura di), *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*, Londra, Taylor & Francis Group, 2017, p. 300.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 266.

<sup>68</sup> *Ivi*, 288.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 267. Il termine *eta* iniziò anche ad essere usato nei documenti ufficiali dell'epoca Edo.

originariamente andava a indicare il luogo che occupavano. Il termine *sanjo* significa luogo dissestato, disperso a rappresentare proprio le condizioni abitative del gruppo. Esprime quindi una marginalità spaziale, che si lega alla marginalità delle attività che svolgevano, legate alla morte e alla purificazione di essa.<sup>70</sup> Altre persone svolgevano mansioni di pulizia e cura dei santuari ed erano chiamati *inujinin* 犬辞任, dove il prefisso *inu* sta a significare “cane” e denota una discriminazione sociale.<sup>71</sup> Tuttavia la causa principale della discriminazione era la vicinanza di questi individui a mansioni legate all’impurità della morte. Inizialmente, la preoccupazione della contaminazione dovuta al *kegare* della morte si iniziò a diffondere negli ambienti aristocratici della capitale e poi, nel corso del tempo, dilagato anche tra le classi inferiori e le province.<sup>72</sup>

È chiaro che il significato dell’esclusione dei *burakumin* rientra in quell’ideologia simbolica del corpo proposta da Douglas. Il corpo umano è accostabile per similitudine al corpo sociale. Così come tutto ciò che fuoriesce da tale sistema corporeo, è considerato impuro, lo diventano anche coloro che non rientrano nel sistema sociale. È indubbio che quella di isolarsi dalla comunità non sia stata una loro scelta, ma è stata una scelta che il gruppo maggioritario ha compiuto a loro spese. La devianza che essi rappresentano non può essere norma e non può essere normata, per questo sono stati capri sacrificali a cui è stata attribuita una natura impura, profana, con lo scopo di affermare il gruppo maggioritario e affermare quindi il potere e la legittimazione di una società maschile, abile, economicamente stabile e con occupazioni dignitose, non andando ad intaccare però quella parte di società che è fondamenta del sistema, i cittadini comuni.<sup>73</sup> Specialmente i *burakumin* che si occupavano di mansioni collegate all’impurità erano relegati ai margini della società, appena fuori i confini delle grandi città. Questo ha un significato simbolico importante, poiché ciò che è posto al margine non è né completamente dentro né completamente fuori il sistema. Nel pensiero giapponese, infatti, ciò che è al di fuori ha un doppio significato, può avere sia una connotazione negativa (si pensi all’inferno, posto sotto il mondo umano), sia una connotazione positiva (si pensi alle divinità), mentre ciò che rimane ai margini è liminale anche nel significato, non è mai netto, deciso e perciò assume sempre valore negativo, impuro.<sup>74</sup> I simboli legati al margine sono la malattia e, come si è visto, l’impurità e la morte. Nel caso della morte avvenuta da poco, lo spirito defunto non è ancora cittadino del regno dei morti, ma non è nemmeno più tra i vivi né

---

<sup>70</sup> OHNUKI-TIERNEY, *Illness and culture in contemporary Japan*, cit., p.45.

<sup>71</sup> GOODWIN, “Outcasts and marginals in medieval Japan”, cit., p. 297.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 299.

<sup>73</sup> Timothy D. AMOS, “Portrait of a Tokugawa outcaste community”, *East Asian History*, 32/33, 2008, p.103.

<sup>74</sup> OHNUKI-TIERNEY, *Illness and culture in contemporary Japan*, cit., p. 47.

tantomeno è già diventato antenato. Traslando questo concetto nella società ciò include anche i *burakumin*.

Prendendo ad esempio un'altra caratteristica che fa parte di coloro che rientrano nel gruppo dei *burakumin*, la malattia della lebbra, si deduce che anche la malattia è causa di impurità. Come ogni malattia grave, la lebbra è debilitante fino ad arrivare a cambiare connotati del viso e del corpo del malato e può renderlo anche cieco, disabile. I rituali che si svolgevano per aiutare la scomparsa di una malattia sono accostabili ai rituali di purificazione che erano attuati nei confronti del *kegare*. Inoltre, tra i sintomi e le punizioni che potevano sopraggiungere dopo esser stati esposti all'impurità vi era anche la malattia, di ogni tipo, spesso anche grave e fatale. Era quindi vista come manifestazione fisica e tangibile di un'avvenuta contaminazione di un agente impuro. Ad esempio, poteva accadere che in caso di contaminazione una malattia poteva essere ereditata da familiare a familiare. In questo caso si era certi che la malattia fosse causata da del *kegare* non purificato.<sup>75</sup>

Tra le cause di malattie vi erano anche possibili punizioni causate da divinità. Coloro che diventavano malati erano stati puniti poiché avevano violato alcuni tabù, erano vittime di vendette da parte di spiriti o erano sotto attacco di specifiche divinità della malattia. Quando una di queste condizioni si verifica, lo stato di contaminazione si presenta sotto forma di malattia. Nel caso di vendette, spesso si trattava di vendette da parte di spiriti che non erano stati tutelati e venerati in modo corretto o sufficiente, mentre, nel caso di attacchi da parte di divinità, questi spesso prendevano forma di epidemie e calamità naturali. In caso di epidemie, poteva essere svolto un rito, chiamato *Yamaigami okuri* 病神送り, che aiutava la comunità a liberarsi della malattia imposta da una divinità.<sup>76</sup>

In un caso curioso, malattia e disabilità si intrecciano. Presso il Kantō settentrionale, il Tōhoku e l'area Hokuriku è tramandata la leggenda di Okoto (o Okoto-sama) una divinità che visita i villaggi e le case nel periodo a cavallo tra inverno e primavera e tra autunno e inverno e che se trova una casa sporca, porta malattia alle persone che ci vivono. La divinità ha una chiara descrizione: è provvista di un solo occhio. L'impurità di questa divinità quindi giace sia nell'essere portatore di malattia, sia nell'essere una divinità con una disabilità. Un altro caso importante e molto antico è quello delle persone con malattie della pelle, come le *shirahito* 白人 e le persone con *kokumi* 胡久美, escrescenze sulla pelle, descritte nei *Norito* e nel *Nihon Shoki*.<sup>77</sup> A causa dell'impurità attribuita alle malattie, i malati di ogni genere

---

<sup>75</sup> NAMIHIRA, "Pollution in the folk believing system", cit., p. S70.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

subirano delle forti discriminazioni nel corso del tempo. Ad esempio, con l'epidemia di lebbra che ci fu nel periodo medioevale molta gente colpita dalla malattia subì forti discriminazioni dovute ai pregiudizi sulla loro impurità e si arrivò persino ad attuare delle norme governative contro di loro. Lo stesso accadde con l'epidemia di vaiolo nel periodo Edo e con il colera nel periodo Meiji.<sup>78</sup> Invece di essere aiutati, i malati divennero vessillo del male e dell'impurità e per questo vennero posti ai margini della società, insieme a coloro che operavano con i cadaveri, impuri a causa del *kegare* della morte. Pertanto, anche i malati e i disabili si possono ascrivere ideologicamente all'interno del gruppo dei *burakumin*.

Come si è notato, lo stigma della malattia è legato a quello della disabilità, entrambe sono fonte di *kegare*. Nel periodo moderno e fino alla Seconda guerra mondiale, le persone con disabilità (e le loro famiglie) erano considerate impure e venivano allontanate, anche attraverso legislature promulgate dal governo stesso. I capi famiglia erano tenuti a isolare e confinare i membri affetti da disabilità mentale e a proteggere la comunità dall'impurità legata ad essa. La persona con disabilità mentale era spesso relegata in una stanza della casa o vicino ad essa da cui le era proibito uscire, una specie di prigionia chiamata *zashikirō* 座敷牢 o *nyūkan* 入監.<sup>79</sup> La paura che la disabilità potesse infliggere qualche tipo di pericolo è una paura che non fa parte del sistema solamente giapponese, è una paura che esiste anche in altre società ed è stata poi analizzata da studiosi contemporanei: si ha paura di ciò che si potrebbe diventare, si ha paura di diventare come le persone con disabilità e di essere ostracizzate dalla società come loro. La persona con disabilità scompare e rimane solo la sua disabilità.<sup>80</sup>

Si può risalire facilmente, nel mito giapponese, al primo esempio di narrazione della disabilità. Il primo esempio che sovviene è presente all'interno del *Kojiki*, il mito della creazione. Secondo il mito e l'interpretazione tradizionale, la causa della disabilità della progenie delle divinità Izanami e Izanagi è dovuta a un'iniziativa da parte della divinità femminile che inaugura il rapporto sessuale con la parola, quando in realtà l'iniziativa dev'essere prerogativa del sesso maschile. Di fatto, successivamente, quando il rapporto sessuale è avviato dalla divinità maschile, la progenie risultante è sana. Questo codice interpretativo sottolinea come anche il corpo delle divinità sia indicativo dei loro ruoli. La divinità maschile ha una protuberanza, il pene, simbolo del suo ruolo attivo, che va rispettato

---

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Katharina HEYER, "No One's Perfect: Disability and Difference in Japan", in Tammy Berberi, Elizabeth C. Hamilton e Ian M. Sutherland (a cura di), *Worlds Apart? Disability and Foreign Language Learning*, New Haven e Londra, Yale University Press, 2008, p. 235.

<sup>80</sup> Carolyn S. STEVENS, *Disability in Japan*, New York, Routledge, 2013, p. 5.

per avere una progenie sana. Sovvertirlo non può che generare entità anormali.<sup>81</sup> Durante il loro primo rapporto, infatti, viene concepita una divinità con disabilità, chiamata *Hiru no ko* o *Hiruko* 蛭子, bambino sanguisuga. Il termine sanguisuga probabilmente allude alla carenza o non funzionalità degli arti inferiori, poiché non riusciva a rimanere in piedi nemmeno dopo i tre anni e questo causa l'abbandono del bambino da parte dei genitori su una piccola barca. L'abbandono del bambino disabile è la risposta che una persona abile ha nei confronti della paura della disabilità, la paura della non-umanità e la paura della morte.<sup>82</sup> In alcuni santuari shintō, *Hiruko* è identificato con la divinità *Ebisu* divinità del mare e una delle sette divinità della fortuna (*Shijifukujin* 七福神). Sopravvissuto all'abbandono, acquisisce degli arti inferiori rimanendo comunque disabile per la sua sordità. L'identificazione con *Hiruko* è possibile perché in alcuni testi antichi nel suo nome compare il carattere per "sanguisuga". Di solito *Ebisu* è descritto come una divinità gioiosa che porta fortuna a chiunque lo veneri.<sup>83</sup> Tuttavia, la rappresentazione di *Ebisu* è una nota stonata all'interno delle rappresentazioni dei disabili e dei malati che vi sono nella tradizione giapponese. Anche all'interno del buddhismo giapponese è possibile scorgere come la disabilità sia associata a qualcosa di negativo, in questo caso con il peso karmico negativo. In periodo moderno, la nascita di un bambino con disabilità o con malattie era presagio di una immoralità dei genitori o di altri parenti vicini alla famiglia. Il concetto di *tatari* 祟り è essenziale: si tratta di una punizione o una maledizione causata da una cattiva azione commessa o un cattivo comportamento seguito. La credenza era che, a causa un karma negativo, anche un'altra persona nelle vicinanze avrebbe potuto subire maledizioni e punizioni, non solo il diretto interessato.<sup>84</sup> Per evitare che ciò comportasse una nascita non sicura o un nascituro con disabilità, i genitori e i parenti più prossimi dovevano purificarsi, scacciare il *tatari* che gravava sopra le loro spalle e affidarsi alle divinità. Spesso ci si affidava alle divinità tramite preghiere che richiedevano benefici materiali, i *genze riyaku* 現世利益 che erano essenzialmente di cinque tipologie: prosperità, relazioni amorose, parti sicuri, protezione da incidenti e sfortuna, guarigione da malattie. Tra le preghiere che richiedevano parti sicuri non è da escludere un sottotesto, quello di richiedere parti sicuri di bambini sani, abili.<sup>85</sup> La categoria di disabilità con cui un individuo nasceva poteva determinare il ruolo che

---

<sup>81</sup> GRAPARD, "Visions of Excess and Excesses of Vision", cit., p. 8.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 24-25.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 27

poteva ricoprire nella società. Per esempio, i bambini non vedenti erano incoraggiati dalla famiglia a intraprendere carriere artistiche o mediche o religiose, per non arrecare ulteriore peso alla famiglia stessa.<sup>86</sup>

La carriera artistica che potevano intraprendere era quella dei suonatori di *biwa* 琵琶, uno strumento a corde, o delle *goze* 瞽女, suonatrici itineranti, nel caso delle bambine; quella medica di agopuntori o massaggiatori o quella religiosa di asceti o medium spirituali itineranti, come le *kuchiyosemiko* 口寄せ巫女 e le *itako*. La scelta della carriera religiosa, così come le altre scelte, non era una scelta libera, voluta dalla ragazza, ma era una scelta imposta dalle circostanze, quella di essere donna ed avere una disabilità visiva dalla nascita o dalla tenera età. Era spesso la vocazione che era instradata a prendere, anche per dare un supporto economico alla propria famiglia. Proprio per questo, erano i genitori stessi che la affidavano ad una maestra, che diventava una figura materna sostitutiva. Si instaurava quindi in una nuova abitazione, al cui vertice vi era la maestra e nuova madre e le altre allieve, che diventavano la sua nuova famiglia.<sup>87</sup>

Come detto in precedenza, la via religiosa, per le ragazze non vedenti, non era l'unica via. Esse potevano diventare anche delle *goze*, suonatrici che da sole o in gruppo viaggiavano di villaggio in villaggio grazie alla generosità degli abitanti. Sono figure che uniscono i due mondi, quello religioso e quello profano, in quanto sono assimilabili sia agli artisti di strada che facevano parte dei *burakumin*, praticando delle cure o predicando il futuro, sia alle *itako*, in quanto effettuavano servizi simili a quelli offerti dalle loro, come la divinazione, il controllo dell'estasi spirituale o l'incanto con il suono dello shamisen di una divinità (pratica chiamata *kamioroshi* 神降ろし), oltre a effettuare servizi di natura buddhista come predicare la salvezza buddhista in modo semplice. Sono personaggi ai margini della società, che avevano un rapporto temporaneo con i vari villaggi che visitavano senza mai stabilircisi. La struttura di un gruppo di *goze* è simile a quella di una scuola di *itako*: sono gruppi femminili che instaurano un tipo di rapporto familiare tra di loro al cui vertice vi è una figura genitoriale, la *oyakata* 親方. Più famiglie formano l'organizzazione religiosa, la *nakama* 仲間, che ha la propria leggenda, guidata da un'altra figura femminile, la *zamoto* 座元.<sup>88</sup> Nei viaggi erano solitamente accompagnate da una donna vedente, chiamata *tebiki* 手引

---

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> RAVERI, "La donna come mostro...", cit., p.109.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 113.

き, che guidava nel percorso le sue compagne non vedenti rimanendo in testa alla fila, oltre che aiutare nelle faccende di casa quando sostavano nelle abitazioni temporanee nei villaggi, chiamate *goze-yado* 警女宿 in cui rimanevano per la notte e appoggiavano i loro strumenti e bagagli.<sup>89</sup>

Più in generale durante il periodo Edo venne istituita un'organizzazione

nazionale chiamata *tōdō-za* 当道座 riconosciuta in tutto il Giappone e promulgata anche dal governo Tokugawa per favorire l'occupazione delle persone non vedenti. Tra i membri vi erano i musicisti professionisti, i massaggiatori e i professionisti della medicina cinese, tutti uomini non vedenti. Gli uomini non vedenti, infatti, sono stati fortemente aiutati da quest'organizzazione, infatti, fino all'abolizione di quest'ultima nel 1871, erano gli unici a possedere la licenza per insegnare a suonare il biwa, lo shamisen e il koto.<sup>90</sup>

È interessante notare come, nonostante le varie possibilità offerte alle ragazze non vedenti, ci sia una forte concentrazione demografica nella scelta della carriera della *itako* nel Giappone settentrionale. Secondo lo studioso Felix Ulombe Kaputu quest'incidenza sarebbe dovuta a un periodo storico in cui in quella zona del Giappone ci fu una forte epidemia di morbillo, malattia che può provocare danni permanenti alla vista. Lo studioso ipotizza che per contrastare questo alto numero di persone disabili e in mancanza di adeguate soluzioni lavorative si sia pensato di indirizzare le giovani non vedenti verso una carriera religiosa. La scelta religiosa diviene così dettata da un fattore economico e da un fattore sociale, per aiutare queste persone che nella società premoderna non avrebbero avuto modo di condurre una vita serena a causa della loro disabilità fornendo loro una via altra.<sup>91</sup> Ciò unito alla credenza che le persone non vedenti o disabili fossero in un qual modo più vicine all'esperienza estatica, dotate di una particolare sensibilità super naturale e più capaci di interagire tra i due mondi, quello dei vivi e quello dei morti.<sup>92</sup>

Questa potrebbe essere una spiegazione riguardo i piani attuati per non lasciare indietro persone con disabilità, ma bisogna tenere a mente che, se questa teoria fosse accertata, le *itako* avrebbero un altro strato di impurità legato alla propria esperienza, quello della

---

<sup>89</sup> Ingrid FRITSCH, "The Social Organization of 'Goze' in Japan", *Chime Journal*, 5, 1992, p.60.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>91</sup> Felix Ulombe KAPUTU, "Global Shamanism in Context: *Itako* (from Osorezan, Aomori, Japan) and *Mikishi* (Lake Mweru, Katanga, Democratic Republic of Congo)", International Christian University Publications 3-A, 36, 2010, p. 158.

<sup>92</sup> Elizabeth KEATING e R. Neill HADDER, "Sensory Impairment", *Annual Review of Anthropology*, 39, 2010, p.124.

malattia del morbillo. Sarebbero quindi figure pregne di *kegare*, più precisamente quello legato alla morte, quello legato al sangue mestruale, quello legato alla disabilità e quello legato alla malattia.

Con un bagaglio di impurità così pesante sulle spalle, bisogna procedere e capire come questa figura sia riuscita a ritagliarsi un suo spazio all'interno della sfera religiosa giapponese nel periodo Edo, periodo in cui il concetto di impurità era radicalmente inciso nelle superstizioni della gente, in che modo lo abbia portato avanti, quali difficoltà abbia incontrato.

## Capitolo 2

### La figura della *Itako*

#### 2.1 Come si diventa una *itako*

Gli specialisti delle arti spirituali in Giappone sono di diverse tipologie e compaiono in diversi momenti storici. I primi studiosi di religione giapponese di età moderna hanno cercato di individuare le principali figure e di istituire delle categorie in modo tale da poterli classificare in base alle loro caratteristiche principali. Tra tali studiosi, uno dei primi fu Yanagita Kunio che nel 1913, sotto lo pseudonimo di Kawamura Haruki, scrisse dodici articoli chiamati *Fujokō* 巫女考 (Monografia sulle *miko*)<sup>93</sup>, raccolti successivamente in un volume. In questi articoli Yanagita divise le *miko* in due categorie: le *miko* che danzano durante i *matsuri* dei grandi santuari (*jinja miko* 神社巫女, *miko* dei santuari) e le *tataki miko* 叩き巫女 (*miko* tamburellanti) o *kuchiyose miko* 口寄せ巫女 (medium) che spesso erano figure itineranti.<sup>94</sup> Secondo Yanagita entrambe le categorie deriverebbero dalla stessa figura, la *mikogami* 御子神, la figlia del *kami*. Questa classificazione è stata ripresa anche da Nakayama Tarō che nel 1930 scrive che le due categorie sono formate da un lato dalla figura della *kannagi* 神和, *miko* impegnata nei santuari shintō e al servizio della corte imperiale, dall'altro dalla figura della *kuchiyose*, *miko* che pratica tecniche di trance, divinazioni e simili ed è insediata presso un villaggio o più spesso itinerante da villaggio a villaggio.<sup>95</sup> Della prima fanno parte le ragazze

---

<sup>93</sup> Alcune edizioni anglofone traducono il termine 巫女 con “shamanesses”, “sciamane”, tuttavia il termine “sciamano/a” racchiude significati molto ampi e sfumature molto diverse a seconda di quali zone geografiche di interesse si prende in esame e di quale studioso utilizza tale termine. Pertanto, si è scelto di utilizzare il termine “miko”, vocabolo proprio della sfera giapponese. Le *miko* sono specialiste delle arti spirituali e sono sempre di sesso femminile.

<sup>94</sup> YANAGITA Kunio, *Yanagita Kunio shu* (Raccolta dei lavori di Yanagita Kunio), vol. 9, Tokyo, Chikuma Shobo, 1969, p. 223.

柳田國男、『柳田國男染』、東京、株式会社筑摩書房、第9巻、1969年。

<sup>95</sup> Per la sua vicinanza al villaggio è chiamata anche *ichiko* 市子 o *sato miko* 里巫女, *miko* di villaggio. NAKAYAMA Tarō, *Nihon fujo shi* (Storia delle *miko* giapponesi), Tokyo, Ookayama Shoten, 1930, p. 4.

delle casate di famiglie legate fortemente allo shintō, come ad esempio famiglie di sacerdoti shintō, mentre la seconda è formata da *miko* che sono divenute tali per vocazione e grazie a formazioni rigide da parte di personalità più esperte ed anziane.<sup>96</sup> Anche secondo Nakayama l'origine delle due categorie è la medesima, la quale si sarebbe corrotta con l'arrivo del buddhismo in Giappone nel VI secolo, al contrario di quanto invece il suo predecessore Yanagita affermava, ovvero che la degenerazione della figura della *miko* fosse avvenuta a causa di un allargarsi del credo alle masse che avrebbe così popolarizzato il culto.<sup>97</sup> Quella di Yanagita e quella di Nakayama sono state le due più importanti classificazioni storiche in merito alle *miko*, ma sono state operate anche altre classificazioni, come ad esempio in caso di utilizzo di arco lungo o corto, di uso o meno di bambole, di presenza di piccole scatoline o meno; sulla base di alloggio in grandi città o villaggi, in base a *miko* stabili o itineranti, a professioniste vedenti o non vedenti.<sup>98</sup> Tuttavia, sotto le due macrocategorie di Yanagita e Nakayama è possibile classificare successivamente e in modo più esaustivo le altre tipologie di *miko* giapponesi.

La tipologia oggetto di questa tesi è quella della *itako*, che ricade nella seconda classe di *miko* descritta. La parola *itako* (o *itago*) è quella usata per descrivere le specialiste di arti spirituali nella regione del Tōhoku, ma è una figura che si trova in tutta la zona nord-est del Giappone con diversi nomi.<sup>99</sup> Il termine *itako* sembra che derivi dal termine jakuto *udugan*. Questo termine sarebbe poi arrivato in territorio nipponico grazie alla cultura Ainu. Difatti si ipotizza che la lingua ainu, l'*itak*, sia una lingua proto-altaica e quindi geograficamente e morfologicamente vicina alla lingua jakuta del territorio settentrionale del continente asiatico. Tra le varie declinazioni del termine *udugan* o *udayan*, infatti, si trovano due vocaboli interessanti, *idugan* e *idokon* che contengono entrambi la radice *i-* proto-altaica che è visibile anche nel termine ainu *itaku* e di conseguenza nel termine giapponese *itako*.<sup>100</sup> Si tratta dunque di parallelismi che offrono un'ipotesi sull'origine continentale del termine, come attesta anche

---

中山太郎、『日本巫女史』、東京、大岡山書店、1930年。

<sup>96</sup> Ichirō HORI, *Folk religion in Japan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 183.

<sup>97</sup> Ichirō HORI, "Shamanism in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 2, 4, 1975, p.236.

<sup>98</sup> William P. FAIRCHILD, "Shamanism in Japan", *Folklore Studies*, 21, 1962, p.58.

<sup>99</sup> Ad esempio, nella zona di Tsugaru è nota come *arimasa*, nella zona di Iwate come *waka* o *agata*, nella zona di Kumane come *ita* e nella zona di Fukuoka come *ichijo*. Wilhelm SCHIFFER, "Necromancers in the Tōhoku", *Contemporary Religions in Japan*, 8, 2, 1967, p.178. Carmen Blacker riporta anche altri termini per indicare sempre la stessa figura nella zona di Yamagata (*onakama*) e nella zona di Miyagi (*ogamin*). Carmen BLACKER, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London, Routledge, 1999, p.118. Per una lettura più approfondita riguardo tutte le categorie di *miko*, si rimanda all'appendice del saggio di Fairchild. FAIRCHILD, "Shamanism in Japan", cit., pp. 119-122.

<sup>100</sup> James PATRIE, "The Genetic Relationship of the Ainu Language", *Oceanic Linguistics Special Publications*, 17, 1982, p.50.

la vicinanza di alcuni termini di lingue facenti parte della famiglia altaico-tungusa quali, oltre la lingua jakuta, la lingua kidan, dove si trova il termine *utiugun*, la lingua tungusa dove si trova il termine *utyān* o *odeyon*<sup>101</sup> e la lingua buriata dove si trova *udayang*.<sup>102</sup> Bisogna aggiungere, come sottolinea Naumann, che il termine *ita* per descrivere una figura femminile specializzata nell'arte spirituale compare nel poema n°. 1773 del *Man'yōshū* 万葉集, la famosa raccolta di poemi della seconda metà dell'VIII secolo. Dopodiché compare anche in poemi del XI e XII secolo e in storie del XIII e XIV secolo in cui compare come titolo di una *miko* famosa di Kumano. Tutte le storie fanno riferimento a una pratica di possessione sviluppata dalle *miko* descritte.<sup>103</sup>

Tramite queste somiglianze linguistiche si può facilmente ipotizzare che anche la figura stessa, le sue funzioni e le sue arti siano legate in qualche modo alle culture sopracitate. Difatti diversi studiosi affermano che è possibile intravedere una traccia della cultura sciamanica siberiana all'interno della tradizione spirituale giapponese.<sup>104</sup> Tale traccia è probabilmente arrivata in territorio giapponese dopo varie trasformazioni e contaminazioni. Tuttavia, in alcuni motivi di miti e leggende e altri elementi, è possibile notare un'altra corrente di influenza proveniente dalla parte meridionale del continente.<sup>105</sup> Oka Masao teorizza che la razza giapponese preistorica derivi da cinque elementi etnici, di cui tre provenienti dal settentrione e due dal meridione. Di queste cinque etnie, tre di esse hanno importato nel territorio giapponese le proprie esperienze spirituali. Mentre altri due gruppi meridionali, di cui uno dalla Malesia e uno dalla Cina meridionale, sembra che arrivarono in Giappone nel corso del periodo Jōmon (10.000 a.C. - 300 a.C.) e introdussero altri elementi religiosi tra cui un sistema di donne specializzate in arti spirituali. Oka quindi afferma che questi due flussi meridionali si unirono a flussi di tipo altaico che portavano con sé esperienze sciamaniche siberiane.<sup>106</sup> Questa ipotesi sembra essere accreditata anche dalle influenze linguistiche che sono state esplorate in precedenza.

---

<sup>101</sup> IKEGAMI Hiromasa, *Hito to Kami* (Le persone e le divinità), Minzokugaku Taikei, Heibonsha, Tokyo, Vol. 8, 1959, p. 85.

池上廣正、『人と神』、民俗学大系、平凡社、東京、第8巻、1959年。

Per approfondimento si veda anche Fairchild, "Shamanism in Japan", cit., p. 63-64 e Alsace YEN, "Thematic Patterns in Japanese Folktales: A Search for Meanings", *Asian Folklore Studies*, 33, 2, 1974, p. 25.

<sup>102</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p. 118.

<sup>103</sup> Nelly NAUMANN, "The *itako* of North-Eastern Japan and Their Chants", *NOAG*, 152, 1993, p.2.

<sup>104</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p.10.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> OKA Masao (a cura di), *Nihon Minzoku no Kigen* (L'origine del popolo giapponese), Heibonsha, Tokyo, 1966, pp. 59-68.

岡正雄編、日本民俗の期限、平凡社、東京、1966年。

Anche Hori Ichirō crede in un'esperienza derivata dall'incontro di due tradizioni, una di queste sarebbe stata polinesiana<sup>107</sup> da cui poi avrebbe avuto origine la figura della *itako*, sebbene l'autore non ritenga che quest'ultima derivi dal tipo polinesiano o indonesiano<sup>108</sup>. È importante aggiungere che secondo lo stesso Hori una grande influenza la ebbe anche la tradizione sciamanica derivante dalla Corea, che a sua volta subì l'influenza dalla Cina meridionale.<sup>109</sup> Tra gli studiosi che hanno aperto questa strada, vi è Akiba Takashi che, tramite uno studio sulla tradizione sciamanica coreana, aprì l'ipotesi di un legame con la tradizione giapponese. Secondo quanto riporta Akiba, lo sciamanesimo coreano è operato da tre categorie di personalità: i *mootang* o *mudang* che adoperano un tipo di sciamanesimo ereditario, i *sonmootang* o *sangmudang* che sono stati iniziati al percorso sciamanico attraverso stati di alterazione e i *pansu* (nel sud) o *panksu* (nel nord) che operano l'arte per motivi economici e che possono essere non vedenti.<sup>110</sup> Sebbene questi specialisti possano essere sia uomini che donne, è bene evidenziare la cecità dell'ultima categoria, caratteristica in comune alle *itako*.

In ultima analisi, è importante analizzare un'ulteriore prova di come la tradizione spirituale giapponese sia stata fortemente influenzata dall'esperienza continentale settentrionale. Sebbene in zone geografiche molto distanti, la tradizione sciamanica delle isole Ryūkyū e quella del Tōhoku, insieme a differenze importanti, presentano anche delle somiglianze importanti. Nel sistema delle isole Ryūkyū esistono due categorie di personalità spirituali, le *noro* o *nuru* e le *yuta*. Queste due categorie sono parallele alle categorie giapponesi di *miko* e *itako*, in quanto le prime sono legate da un sistema ereditario, mentre le seconde sono rappresentate da individui a sé stanti con poteri sciamanici.<sup>111</sup> Inoltre, Roy Miller identifica come parola originaria sia di *yuta* che di *itako* la stessa parola Altaica, *iduyan*.<sup>112</sup>

Per quanto le somiglianze con le altre tradizioni asiatiche siano numerose, la *itako* rimane una figura unica legata al territorio giapponese. Ciò nonostante il suo percorso di formazione è ancora una volta comune ad altre figure dell'immaginario religioso.

Le *itako* non presentano, come altre tipologie di professionisti spirituali, una chiamata vocazionale, che sia una chiamata tramite possessioni o tramite dei sogni. Non presentano

---

<sup>107</sup> HORI, *Folk Religion in Japan*, cit., pp. 6-7.

<sup>108</sup> HORI, "Shamanism in Japan", cit., pp. 244-245.

<sup>109</sup> HORI, "Shamanism in Japan" cit., p. 240.

<sup>110</sup> AKIBA Takashi, *Chōsen fuzoku no genchi kenkyū* (Studio locale sullo sciamanesimo coreano), Meicho Shuppan, Tokyo, 1980, pp. 46-66.

秋葉隆、『朝鮮巫俗の現地研究』、名著出版、東京、1980年。

<sup>111</sup> Y.T., HOSOI "The Sacred Tree in Japanese Prehistory", *History of Religions*, 16, 2, 1976, p.108.

<sup>112</sup> Roy A. MILLER, *The Japanese Language*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 29.

nemmeno quei malesseri psicologici, fisici e psicosomatici dovuti a una possessione inaspettata di un'entità superiore che le faccia realizzare di avere dei poteri e un compito da portare a termine.<sup>113</sup> Il motivo per cui la *itako* intraprende la strada spirituale è funzionale. Questo perché tutte le *itako* sono donne non vedenti. Poiché non vedente, la donna non ha altra scelta che iniziare un percorso spirituale, affinché possa provvedere da sola a sé stessa, per non risultare un peso sulle spalle della propria famiglia. È da notare che le bambine che sono nate non vedenti (o ipovedenti) o lo sono diventate durante la loro infanzia a causa di malattie, malnutrizione o altre cause possono intraprendere la strada spirituale per diventare *itako*,<sup>114</sup> quindi coloro che non sono ancora diventate donne, stato che di solito coincide con il menarca. Questo perché sembra che la divinità che dovrà essere la divinità protettrice e tutelare della *itako* sia più benevolente verso una bambina che non ha ancora sviluppato dei pensieri sessuali, come invece potrebbe accadere nel caso di una donna già formata.<sup>115</sup> Tuttavia, la ragione più immediata sarebbe quella che in tenera età sarebbe più facile per una mente ancora in formazione imparare bene e a memoria i testi dei sutra richiesti che ogni *itako* deve saper recitare per professare, piuttosto che per una mente più adulta e già formata. La decisione di diventare *itako* non è forzata da un fattore esterno, divino, ma è forzata da un fattore umano, sociale, per non portarsi lo stigma di persona disabile e inutile alla società. Questo infatti è ciò che le persone con disabilità e le loro famiglie pensano quando decidono in che modo ovviare alla disabilità. Infatti, la strada occupazionale per una donna non vedente in Giappone non era solo quella di diventare una *itako*, che è una delle tante ma già decise strade che si aprono. Nel lavoro di Ingrid Fritsch infatti vengono descritte tutte le strade alternative che una persona non vedente poteva intraprendere nel Giappone premoderno. Queste strade possono venir racchiuse in tre campi occupazionali, che spesso si influenzano tra di loro: quello della spiritualità, quello della medicina e quello dell'arte musicale. Alle bambine non vedenti o ipovedenti nella zona settentrionale del Giappone era spesso consigliato di intraprendere la scelta spirituale, mentre in altre zone del Paese e quando il soggetto non vedente non era più una bambina ma una donna, spesso l'alternativa era di

---

<sup>113</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p.117.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>115</sup> SAKURAI Tokutarō, “Minkan fuzoku no keitai to kinō”, *Rikuzen Hokubu no Minzoku*, in WAKAMORI Tarō (a cura di), Tokyo, 1969, p.302; e SAKURAI Tokutarō, “Kuchiyose miko no seitai: Yamagata bonchi ni okeru onakama no seifu katei”, *NMK*, no. 64, 1969, p.17.

桜井徳太郎、「民間付属の形態と機能」、和歌森太郎編、『陸前北部の民俗』、東京、1969年。

桜井徳太郎、『口寄せ巫女の生態:山形盆地におけるオナカマの成巫過程』、*NMK*、第64巻、1969年。

diventar una *goze*, musiciste itineranti non vedenti.<sup>116</sup> Il legame che unisce la *itako* e la *goze* non è solo la loro comune disabilità, ma è anche rappresentato dalla comunità che si istituisce intorno loro. Entrambe le figure lasciano alle proprie spalle la propria famiglia per inserirsi in un contesto simil familiare, composto da sole donne, con a capo una donna più esperta che fa loro da insegnante e madre. Sia il gruppo di *goze* che quello di *itako* può viaggiare insieme spostandosi da villaggio in villaggio per operare la propria rispettiva arte, che ha in ogni caso un ruolo e uno sfondo religioso. L'aspetto religioso infatti era un potente mezzo per combattere atteggiamenti discriminatori nei confronti dei non vedenti e nei confronti degli itineranti. In entrambi i casi, infatti, forniva una rete di sicurezza nei confronti di ingiurie e maldicenze di comportamenti amorali o libertini, spesso associate a queste figure, specialmente in caso di donne.<sup>117</sup> Inoltre, come già spiegato, le persone con disabilità erano considerate un peso per la società e la famiglia di provenienza, ma erano allo stesso tempo considerate come esseri "tra i due mondi" o mediatori e messaggeri dell'altro mondo. Erano dunque trattati con un atteggiamento che mal celava la paura che scaturiva dalla loro condizione liminale. Soprattutto le persone non vedenti erano considerate, in modo particolare, capaci di "vedere" nonostante la loro disabilità. Tuttavia, ciò che riuscivano a vedere loro non era il mondo fenomenico, ma ciò che era nascosto alla normale vista, il mondo spirituale.<sup>118</sup>

Dunque, la giovane apprendista *itako* veniva accettata nella casa della sua maestra e lì viveva fin quando non diventava una professionista, in un periodo che poteva durare anche diversi anni. Durante questo periodo, si occupava anche della dimora, ma la sua occupazione principale era quella di assistere alle lezioni della sua maestra. Le lezioni prevedevano la memorizzazione dei diversi testi, tra cui *sutra*, ballate, *norito* e *wasan* 和讃 (dei salmi buddhisti) e la pratica della recitazione di essi. Tra i testi figuravano il *Sutra di Kannon*, il *Sutra del Cuore*, il *Sutra di Jizō*, il *Wasan di Jizō* e altri.

Insieme alle lezioni, erano importanti le pratiche ascetiche che le apprendiste dovevano padroneggiare. Le pratiche ascetiche che dovevano rispettare erano essenzialmente: il *mizugori* 水垢離, le Tre Astensioni (*sandachi* 三断ち), l'astensione dal sonno e la recitazione

---

<sup>116</sup> In caso di soggetti di sesso maschile, le strade si aprivano non solo al campo musicale e al campo spirituale, ma anche al campo medico, come si spiegherà successivamente. Joseph NEEDHAM e Gwei-Djen LU, *Celestial Lancets: A History and Rationale of Acupuncture and Moxa*, Oxon, Routledge, 2002, p.264.

<sup>117</sup> Gerald GROEMER, "Who Benefits? Religious Practice, Blind Women (*Goze*), *Harugoma*, and *Manzai*" *Japanese Journal of Religious Studies*, 41, 2, 2014, p.353.

<sup>118</sup> Peter KNETCH, "Review on 'Japans blinde Sanger im Schutz der Gottheit Myōon-Benzaiten by Ingrid Fritsch'", *Asian Folklore Studies*, 58, 2, 1999, p. 444.

dei testi sacri.<sup>119</sup> In generale le pratiche ascetiche sono chiamate *gyō* 行 e possono essere sia pratiche fisiche che pratiche spirituali.<sup>120</sup> Spesso sono dolorose, estenuanti ed estremamente ripetitive perché disabitano il corpo e la mente alla quotidianità delle azioni e dei pensieri e devono essere eseguite con molta forza di volontà nel portarle a termine. Nella tradizione giapponese vengono eseguite sia dal solitario asceta, che dagli aspiranti medium o professionisti spirituali. Servono per acquisire poteri che si adopereranno successivamente nelle proprie occupazioni e sono intesi come esercizi continuativi nel tempo, anche dopo il raggiungimento di poteri, in quanto essi possono scomparire così come sono comparsi.<sup>121</sup> Il *mizugori* consiste nel sottoporsi a bagni di acqua molto fredda, se non ghiacciata. Spesso ci si immerge sotto una cascata, in orari notturni e se avviene durante l'inverno sembra che sia ancora più efficace. Se non è possibile rimanere sotto una cascata ci si getta addosso delle secchiate di acqua fredda ripetutamente.<sup>122</sup> L'esposizione al freddo sembrerebbe servire a non subire più alcuna sensazione di freddo e ad amplificare invece la sensazione di calore. Un calore che sarebbe così straordinario e forte e ottenuto in modo antitetico grazie al freddo, da risultare magico e indice di una condizione superiore a quella umana. Infatti, dimostrando di avere potere sul suo calore interno, l'asceta prova di aver ottenuto potere e si pone al di sopra del calore esterno e del freddo.<sup>123</sup>

La pratica delle Tre Astensioni, invece, consiste nell'astensione dal cibarsi di cereali, sale e carne, alimenti considerati ostacolo per l'ottenimento dei poteri. L'astensione dai cereali è chiamata *kokudachi* 穀断ち, quella dalla carne *nikudachi* 肉断ち e quella dal sale *shiodachi* 塩断ち. Esiste anche un altro tipo di astensione riguardo il cibo, la *hidachi* 火断ち, l'astensione dai cibi cotti, ma sembra che non fosse regolarmente pratica ascetica delle *itako*. L'astensione dalla carne sembra che faccia parte del pensiero della tradizione giapponese: si riteneva impuro uccidere e maneggiare un cadavere poiché risultava in una contaminazione della morte e anche nel pensiero buddhista si ha il divieto di uccidere altri esseri senzienti anche a scopi nutritivi.<sup>124</sup> L'astensione dai cereali sembra che abbia un'origine taoista. La tradizione taoista infatti crede che all'interno del corpo umano abitino Tre Vermi che, essendo di natura

<sup>119</sup> Ivi, pp.119-120.

<sup>120</sup> Gyō in “[http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbTop.do?class\\_name=col\\_eos](http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbTop.do?class_name=col_eos)”, [http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbSearchList.do?class\\_name=col\\_eos&search\\_condition\\_type=1&db\\_search\\_condition\\_type=4&View=2&startNo=1&focus\\_type=0&searchFreeword=Gy%C5%8D&searchRangeType=0](http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbSearchList.do?class_name=col_eos&search_condition_type=1&db_search_condition_type=4&View=2&startNo=1&focus_type=0&searchFreeword=Gy%C5%8D&searchRangeType=0), ultimo accesso il 21/12/2020.

<sup>121</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p. 64.

<sup>122</sup> Ivi, p. 70.

<sup>123</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>124</sup> Ivi, p. 65.

parassitaria, accorcerebbero la vita dell'uomo in cui risiedono e il cibo di cui si nutrano è rappresentato proprio dai cereali.<sup>125</sup> Questa visione sarebbe arrivata in Giappone tramite i contatti avvenuti con la Cina. Sia il *mizugori* che l'astensione dal consumare determinati cibi avevano la funzione di ripulire il corpo per arrivare ad uno stato più sacro. Si eliminavano così lo stato di impurità e gli ostacoli presenti all'interno del corpo. Inoltre, si otteneva uno stato di chiarezza e concentrazione della mente.<sup>126</sup>

Anche la recitazione continua rientrava nelle pratiche ascetiche. Recitare tali testi aveva soprattutto due valenze: portare degli effetti concreti, come curare malattie, aiutare gli spiriti defunti, scacciare gli spiriti malevoli, aiutare nella fertilità agricola e umana, e, se recitati come pratica ascetica, potevano risvegliare dei poteri in colui che praticava la recitazione. Queste due valenze sono legate da un rapporto di causa-effetto: solo recitando i testi come pratica ascetica questi potevano aiutare con gli effetti concreti e materiali. Generalmente i poteri possono essere acquisiti a seconda di tre proprietà che la recitazione continua di tali testi comporta. La prima è quella che riguarda la recitazione di testi che donano potere attraverso il loro significato. Spesso si tratta di passaggi di sutra che vengono venerati per il messaggio che portano. La seconda riguarda la recitazione di alcune sillabe o parole o mantra cariche di potere, di cui il significato si è perso nel tempo. Normalmente si tratta di parole tratte dalla lingua sanscrita che hanno perso il significato, ma fanno parte di questa categoria anche i mantra della tradizione del buddhismo esoterico. La terza riguarda invece l'invocazione dei nomi delle divinità (*hōgō* 宝号). Secondo la visione buddhista sono le parole che vengono recitate che hanno in sé il potere. Ne consegue che indipendentemente da chi le pronuncia, queste se pronunciate in modo corretto doneranno dei poteri. In Giappone l'ascesi e le pratiche ascetiche hanno un ruolo molto importante. Pertanto, secondo la visione giapponese, le parole non contengono in sé un potere sufficiente, poiché se recitate da un individuo inesperto e che non abbia intrapreso un percorso d'ascesi queste non avrebbero alcun effetto. Affinché il vero potere contenuto in esse possa venir sprigionato, l'individuo che le recita deve aver preso parte al percorso d'ascesi, che include l'astensione di cibo e la purificazione tramite l'acqua.<sup>127</sup>

Il periodo in cui si effettuavano queste pratiche ascetiche<sup>128</sup> è quello che precedeva il rito di iniziazione. Quando esso si avvicinava, le pratiche si accentuavano d'intensità. Spesso il

---

<sup>125</sup> Henri MASPERO, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, [Editions Gallimard](#), Parigi, 1971, pp. 99–107.

<sup>126</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., pp. 70-71.

<sup>127</sup> *Ivi*, pp. 72-76.

<sup>128</sup> Le pratiche ascetiche a cui si sottoponevano le apprendiste *itako* erano essenzialmente quelle appena descritte. Tuttavia, bisogna aggiungere che altri attori spirituali, come la figura dell'asceta, ne praticavano altre di vario

freddo intenso, l'astensione al cibo e la deprivazione del sonno rendevano così dure le condizioni di ascesi che le apprendiste potevano svenire e perdere coscienza.<sup>129</sup> Tuttavia, tutto ciò serviva per poter entrare in uno stato di coscienza alterata, di semi-trance che doveva preparare all'incontro con le divinità. Infatti, dopo un periodo di spossatezza ed estrema fatica, sia fisica che psicologica, le apprendiste spesso ritrovavano una grande energia e continuavano a praticare l'ascesi con un nuovo entusiasmo.<sup>130</sup>

Dopo questo lungo periodo di pratica ed acquisizione di conoscenze, l'apprendista è pronta per debuttare come professionista. Prima di cominciare a praticare, però, è necessario che avvenga un rituale di iniziazione che la presenti non solo al mondo sociale come nuova professionista, ma anche al mondo spirituale. Il rituale è chiamato con diversi nomi a seconda della zona geografica, da *kami tsuku* 神付く (collegamento della divinità) a *yurushi* 許し (permesso). Prima che il rituale avvenga, l'apprendista è vestita di bianco, colore che di solito viene fatto indossare ai corpi dei defunti recenti. Il bianco sta a significare quindi la morte della vecchia vita della giovane donna e la fine della sua fanciullezza. La ragazza è seduta su tre sacche piene di riso di fronte la sua maestra, in una stanza quasi avvolta nel buio e circonscritta da corde sacre che servono a scacciare gli spiriti maligni.<sup>131</sup> Intorno a loro si sedevano le altre *itako* più anziane che avevano il ruolo di recitare i nomi delle divinità, dei sutra e altri testi insieme alle voci della maestra e dell'apprendista. Dopo qualche tempo, frastornata dalla recitazione sempre più insistente, l'apprendista iniziava a tremare. La maestra allora le domandava da quale divinità fosse stata posseduta e l'apprendista, in uno stato di trance completa, rispondeva con un nome di una divinità. Questa divinità diventerà la sua divinità tutelare. A questo punto del rito, spesso l'apprendista allo stremo delle proprie forze perdeva coscienza e sveniva. Una volta ripresi i sensi, il rito continuava con un banchetto simil matrimoniale. La nuova *itako* si cambiava anche i vestiti, indossando un colorato abito tradizionale da matrimonio, a significare che era diventata donna ed aveva avuto un'unione speciale con la sua divinità tutelare.<sup>132</sup> Successivamente il rito si concludeva con la trasmissione degli strumenti del mestiere (*dōgu watashi* 道具渡し). Questi strumenti

---

tipo che non verranno esplorate ulteriormente. Per approfondimento si rimanda al volume di Carmen Blacker, *The Catalpa Bow*, cit..

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>132</sup> HORI, *Folk religion in Japan*, cit., p. 204.

Altrove, Hori sostiene che il rito di iniziazione sia stato ripreso dalla tradizione di riti iniziatici Shugendō. HORI Ichirō, *Wagakuni minkanshinkō-shi no kenkyū*, ("Studio sulla storia delle credenze popolari nel nostro paese"), vol. 2, Sōgensha, Tōkyō 1978, pp. 651-677.

堀一郎、『我が国民間信仰史の研究』、第2巻、創元社、東京、1978年。

aiutavano la nuova *itako* a performare i diversi riti e funzioni, come la convocazione delle divinità e degli spiriti. Solitamente questi strumenti erano tre: un arco o un liuto con una sola corda, un rosario e un paio di marionette chiamate *oshira-sama* お白様. L'arco, usato per convocare gli spiriti, poteva essere costruito con una sola corda fatta di canapa. Una sua variante si chiamava *ichigenkin* 一絃琴 (ad una sola corda). Un'altra parola usata per denominare uno strumento simile, l'arco di catalpa, e la parola più frequentemente utilizzata, è *azusayumi* 梓弓. Tale termine è stato usato per la prima volta in una fonte scritta nell'VIII secolo, all'interno della raccolta poetica *Man'yōshū*. Compare come epiteto o *makura-kotoba* 枕言葉 per indicare il verbo *yoru* 寄る con il significato di "possedere". Si ipotizza quindi che il legame tra le due parole sia che quando lo strumento viene suonato gli spiriti prendono possesso del medium che li ha invocati. Il rosario, chiamato *irataka-juzu* 伊良太数珠 originariamente è uno strumento buddhista utile alla concentrazione nella meditazione, grazie allo sfregamento delle sue perle. Nell'ambito buddhista i rosari sono formati da 108 perle, mentre quelli delle *itako* sembra che siano formati da 300 o 180 perle intervallate da denti, artigli e corna di animali.<sup>133</sup> Hori spiega che il nome potrebbe derivare dagli asceti Shugendō, che lo chiamavano *irataka nenju* 伊良太念珠.<sup>134</sup> Fairchild, invece, aggiunge che non tutte le *itako* usavano il rosario, che era uno strumento più comune presso le prefetture di Miyagi e Iwate. Il termine *irataka* per alcuni studiosi sembra che derivi dal termine sanscrito *arataka*, rosario<sup>135</sup>, mentre Yanagita spiega che *ira* stesse a significare corna, ipotesi che spiegherebbe il perché della presenza di esse nei rosari delle *itako* e assenti nei rosari buddhisti.<sup>136</sup> Per quanto riguarda le marionette se ne parlerà in modo più estensivo successivamente. Dopo un breve periodo di isolamento presso il santuario della divinità tutelare, la giovane donna diveniva una *itako* professionista.<sup>137</sup>

## 2.2 Mitologia legata alle *itako*

---

<sup>133</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., pp.124-125.

<sup>134</sup> HORI Ichirō, "Nihon no shamanizumu" (Lo sciamanesimo giapponese), Tokyo, Kōdansha, 1971, pp. 176-7. 堀一郎、『日本のシャマニズム』、東京、小段者、1971年。

<sup>135</sup> FAIRCHILD, "Shamanism in Japan", cit., p. 66.

<sup>136</sup> IKEGAMI, *Hito to Kami*, cit., p. 85.

<sup>137</sup> HORI, *Folk religion in Japan*, cit., p. 204.

Poiché la *itako* è una figura che non compare nelle fonti storiche se non a partire dall’VIII secolo, come si è visto in precedenza, bisogna ricercare se nelle fonti precedenti quell’epoca sia possibile tracciare dei parallelismi con altre figure e storie descritte.

La prima testimonianza di una figura simile si può trovare in fonti non autoctone. Si tratta della mitica figura della regina Himiko (o Pimiko, figlia del Sole), sovrana di Yamatai nel regno di Wa, descritta nelle cronache cinesi Wei (297 ca.). Gli studiosi hanno sviluppato due teorie riguardo il nome della sovrana e il suo reale significato, che sarebbe più indicativo di un titolo nobiliare rispetto a un nome proprio. Le teorie sono state elaborate in seguito all’ipotesi di un (mancato) tentativo cinese di traslitterare il reale termine giapponese. Pertanto le teorie sul reale termine giapponese da cui è derivato il nome Himiko sono le seguenti:

*hime-miko* (姫巫女) che alluderebbe al suo lignaggio reale (*hime* 姫 principessa) e *hi-miko* 日巫女 che implicherebbe la sua funzione come *miko* e un legame con il culto del sole (*hi* 日).<sup>138</sup>

Sembra che infatti Himiko fosse una *miko* e che riuscisse a comunicare con gli spiriti.<sup>139</sup>

Dunque Himiko sarebbe stata sia una sovrana che una figura spirituale importante per il suo regno. Il regno di Himiko durò dal 180 a.C fino al 248 d.C ca. e durante questo sviluppò una corrispondenza tra il suo regno di Yamatai e il regno cinese della dinastia Wei. Ci sono diversi punti oscuri riguardo alcuni elementi, tra cui la zona geografica specifica del regno di Yamatai e la stessa figura della regina. Ciò che viene narrato nelle cronache è che dopo una grande guerra civile la regione di Wa si trovava in una situazione di crisi che si risolse quando una giovane sovrana, Himiko, ascese al trono per volere del popolo. Viene narrato anche che la regina non si sposò mai, ma visse reclusa nella sua abitazione ed ebbe contatto solo con alcune ancelle e un solo uomo, che le serviva i pasti e trasmetteva le sue parole.<sup>140</sup> Vi era, però, una seconda figura importante che aiutava la regina ad amministrare i territori sotto il suo regno, suo fratello. Alcuni studiosi moderni hanno ipotizzato che il regno fosse governato da entrambi, dove Himiko si occupava degli affari spirituali, mentre suo fratello si occupava del potere politico. Tuttavia, la studiosa Yoshie Akiko si oppone a tale visione, spiegando che la teoria moderna fosse sorta in un momento storico in cui le donne erano escluse dalla politica. Yoshie aggiunge che anche la visione secondo cui le sovrane donne fossero solamente delle officianti spirituali per legittimare i sovrani uomini è di stampo moderno e si

---

<sup>138</sup> Edward KIDDER, *Himiko and Japan's Elusive Chieftdom of Yamatai: Archaeology, His-tory, and Mythology*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, pp. 8– 9.

<sup>139</sup> Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religion*, NYU Press, New York, 2015, p.13.

<sup>140</sup> HORI, *Folk religion in Japan*, cit., p. 188.

tratta di una imposizione anacronistica.<sup>141</sup> Altri studiosi ancora reputano che la relazione tra Himiko e suo fratello fosse una relazione *hime-hiko* 姫-彦, governata dai principi opposti ma complementari del femminile-maschile secondo la teoria cinese dello *yin* e dello *yang*.<sup>142</sup> Secondo alcuni studiosi, la figura mitica di Himiko sarebbe assimilabile alla figura storica di una governatrice del Kyushu che appare nel *Nihon shoki*; altri studiosi la comparano alla divinità Amaterasu; altri ancora la reputano simile a Yamato-totohi-momoso-hime e altri ancora comparano la coppia creata da Himiko e suo fratello ad altre coppie mitiche.<sup>143</sup> Fino al tardo periodo Edo, Himiko era spesso associata alla mitica Imperatrice Jingō (o Jingū), consorte dell'Imperatore Chūai. Sappiamo dalle cronache nazionali che la futura Imperatrice Jingō sapeva emettere degli oracoli dopo esser stata posseduta da delle divinità. Per invocare la divinità e invitarla a prendere possesso del suo corpo, si organizzò un rituale, dove l'Imperatore suonava uno strumento a corde per facilitare la discesa della divinità e un'altra figura fungeva da *saniwa* 審神者 (interprete). Durante una di queste sessioni, invocate durante la guerra contro la Corea, l'Imperatore non diede ascolto agli oracoli emessi dalla sua consorte e, offendendo la divinità, fu ritrovato morto. L'Imperatrice tentò nuovamente una sessione di discesa della divinità, ascoltò l'oracolo e portò a termine la missione di conquista del territorio coreano.<sup>144</sup> Si identificano subito le discrepanze tra la figura precedentemente descritta di Himiko e la figura dell'Imperatrice Jingō. Secondo le cronache Wei la prima, infatti, era rimasta reclusa nelle sue abitazioni e rimase nubile, mentre l'Imperatrice ebbe un consorte e partecipò ad una campagna militare. Non è infatti chiaro perché fino al periodo Edo vi fosse una sovrapposizione tra le due figure. Gli unici elementi di comunanza sono rappresentati dal fatto che entrambe fossero donne al comando e che entrambe sapessero usare le arti spirituali per potersi mettere in contatto con spiriti e divinità.<sup>145</sup>

Anche un'altra sovrana dell'antico Giappone, l'Imperatrice Kōgyoku (594 d.C. – 661 d.C), che ascese al trono anche una seconda volta con il nome di Imperatrice Saimei, si dice che

---

<sup>141</sup> YOSHIE Akiko, "When Antiquity Meets the Modern: Representing Female Rulers in the Making of Japanese History," saggio presentato presso la "Conference of the International Federation for Research in Women's History: Women's History Revisited— Historiographical Reflections on Women and Gender in a Global Context", Sydney, 2005, <http://www.historians.ie/women/Akiko.pdf>, p. 377.

<sup>142</sup> AMBROS, *Women in Japanese Religion*, cit., p. 14.

<sup>143</sup> HORI, *Folk religion in Japan*, cit., p. 191.

<sup>144</sup> Robert ELLWOOD, "Patriarcal revolution in ancient Japan: Episodes from the "Nihonshoki" Sūjin Chronicle", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2,2, 1986, p. 27. HORI, "Shamanism in Japan", cit., p. 235.

<sup>145</sup> Tra le figure mitiche che sono state comparate ad Himiko, è bene ricordare anche la figura della principessa Yamato, prima sacerdotessa del santuario di Ise. Secondo il *Kojiki* e il *Nihon Shoki*, la principessa Yamato forniva degli oracoli che aiutavano la causa militare. Come Himiko rimase nubile, visse reclusa ed era legata al culto del sole, grazie alla venerazione di Amaterasu, divinità tutelare del santuario, ma diversamente da Himiko non fu sovrana. AMBROS, *Women in Japanese religion*, cit., p. 17.

potesse consultare le divinità tramite oracoli e possedesse alcuni poteri. Nel *Nihon Shoki*, infatti, viene anche narrato di come l'Imperatrice Kōgyoku fosse stata l'unica professionista di arti spirituali tra coloro che vennero consultati in grado di sbloccare un periodo di grande siccità grazie alle sue preghiere.<sup>146</sup>

Nel mito narrato nelle cronache ufficiali, viene descritta anche un'altra figura che è stata poi ricondotta come figura di riferimento delle *miko*, insieme ad Himiko, ovvero la divinità Ame no Uzume, che grazie alla sua danza estatica convinse la divinità Amaterasu ad uscire dalla grotta in cui si era nascosta.<sup>147</sup> Infatti, Nakayama crede che la possessione causata da una *miko* potesse avvenire tramite due rituali: il primo grazie a una danza estatica e frenetica come quella di Ame no Uzume e il secondo tramite una lunga sessione accompagnata dal suono di uno strumento a corde come nel caso del rituale dell'Imperatrice Jingō.<sup>148</sup> È possibile che i due modi tramite cui poteva originare una possessione descritti sopra siano un ulteriore modo per descrivere le due categorie di *miko*. Infatti la danza performata da Ame no Uzume avrebbe poi originato la danza *kagura* 神楽 che le *jinja miko* performano nei santuari, mentre il lungo rituale a suon di musica sia stato poi ripreso e integrato nei riti delle *kuchiyose miko*.

Nessuna di queste figure mitiche corrisponde alla descrizione della *itako* (se non nelle sue funzioni di *miko*) e da nessuna delle fonti storiche e archeologiche si hanno riscontri a riguardo. Le figure mitiche non sono rappresentate da donne non vedenti. Questo potrebbe significare che l'occupazione della *itako* è divenuta nel corso della storia giapponese un mezzo sociale per trovare un posto nella società alle giovani ragazze non vedenti. Dunque, non vi è alcuna legittimazione nel tessuto mitico e storico, che spesso viene usato per legittimare il potere politico e sociale della classe aristocratica e della famiglia imperiale. Eppure, le probabilità che potesse nascere una giovane donna nobile o di famiglia imperiale non vedente o con qualche disabilità non possono essere state nulle. Ci si domanda allora che tipo di legittimazione e spiegazione fosse possibile in questi casi, se non v'è traccia nelle cronache nazionali e nelle leggende.

Nakayama riporta una leggenda riguardo l'origine dell'usanza di far svolgere l'attività di *itako* alle donne non vedenti. Secondo la leggenda, in un tempo antico ma indeterminato, a causa del clima caratterizzato da un freddo molto rigido nella zona del nord est del Giappone e a causa di una dieta molto povera della popolazione che lì si era insediata, vi era un alto numero di persone non vedenti. Ogni cinque o dieci anni, le persone non vedenti venivano

---

<sup>146</sup> HORI, *Folk religion in Japan*, p. 198.

<sup>147</sup> FAIRCHILD, "Shamanism in Japan", cit., p.16.

<sup>148</sup> NAKAYAMA, *Nihon fujo shi*, cit., p. 278.

raggruppate e venivano giustiziate poiché, a causa della loro disabilità, non contribuivano alla società e non avevano diritto a consumare le poche provviste che rimanevano. Una personalità religiosa, pensando che in un qualche modo anche le persone non vedenti potessero essere utili alla società, pose una domanda ad una *itako* portandola in un giardino. Le chiese di descrivere dove ella si trovasse e ciò che le si trovava intorno. La *itako* rispose che ella si trovava sotto un pino e che al di sotto di esso vi era anche una lanterna in pietra. La sua descrizione corrispondeva alla realtà dei fatti e così tutti si accorsero dell'utilità che potevano offrire anche le persone non vedenti.<sup>149</sup> Fairchild deduce da questa leggenda che si ritenesse che le persone non vedenti avessero dei poteri speciali, che consentivano loro di vedere la realtà delle cose senza possedere la vista dei comuni esseri umani.<sup>150</sup>

Le persone non vedenti potevano anche godere della protezione della divinità Benzaiten. Benzaiten (o Myōoten, o ancora Bente) fa parte del pantheon delle divinità indiane arrivate in Giappone con la religione buddhista. Tradizionalmente si tratta della divinità-fiume Sarasvatī venerata anche come divinità dell'eleganza e della musica. Anche in Giappone viene rappresentata come una fanciulla che suona un liuto e i santuari a lei dedicati sorgono nelle vicinanze di corsi d'acqua. Myōoten, invece, è un bodhisattva, originariamente slegato dalla figura di Benzaiten, ma essendo collegato anch'esso alla musica e al suo potere, nel tempo è stato associato alla figura di Benzaiten. Durante il periodo Heian la figura di Myōoten fu particolarmente popolare presso la classe aristocratica, mentre nel periodo medioevale la sua popolarità si estese anche all'interno dei musicisti.<sup>151</sup> Nel periodo Muromachi (1336 - 1573) Myōoten divenne non solo divinità protettrice della musica e dell'arte ma anche divinità che portava fortuna, sebbene per i musicisti fosse sicuramente venerata per entrambi i motivi.<sup>152</sup> A questi, si aggiunse un'altra motivazione per la sua venerazione. Secondo una leggenda sulle origini del Tōdōza, un gruppo di suonatori di biwa non vedenti, un principe non vedente di nome Komiya ebbe una rivelazione sulla propria natura divina dalla divinità Myōoten, che divenne la sua divinità tutelare. In una variante della leggenda il principe è seguito da un monaco non vedente chiamato Ekan che a sua volta fu iniziato da Benzaiten stessa.<sup>153</sup> Le varianti sono state create affinché arrivassero a diversi gruppi; ad esempio, la prima variante era diffusa tra i monaci non vedenti di classe sociale più

---

<sup>149</sup> Ivi, p. 673

<sup>150</sup> FAIRCHILD, "Shamanism in Japan", cit., p. 64.

<sup>151</sup> Bernard FAURE, "The Cultic World of the Blind Monks: Benzaiten, Jūzenji, and Shukujin", *Journal of Religion in Japan* 2, 2013, pp. 173-174.

<sup>152</sup> Ingrid FRITSCH, *Japans blinde Sānger im Schutz der Gottheit Myōon-Benzaiten*, Monaco, Iudicium Verlag, 1996, pp. 26-27.

<sup>153</sup> Ivi, pp. 116-130.

bassa, mentre la seconda era diffusa presso l'aristocrazia.<sup>154</sup> La venerazione di Myōoten è presente anche nella tradizione delle *goze*.<sup>155</sup> La fondatrice leggendaria del gruppo delle *goze*, infatti, era la sorella della personificazione della divinità. Da notare che la fondatrice era la quarta figlia dell'Imperatore Saga, nata non vedente.<sup>156</sup> La divinità Benzaiten iniziò, allora, ad essere associata alla venerazione di questi gruppi di musicisti non vedenti. Nel corso del tempo, iniziò a diffondersi il credo che Benzaiten potesse curare la cecità e le malattie degli occhi. Difatti, iniziarono a circolare diverse leggende che narravano di come, grazie alla divinità, si potesse guarire da cecità e malattie oculari. In una di queste, Benzaiten si manifesta in una ragazza che sacrifica sé stessa per poter curare la cecità di sua madre.<sup>157</sup> Le leggende che narrano le origini di questi gruppi iniziano sempre con un componente di una famiglia nobile, che a causa della sua cecità deve rinunciare ai suoi privilegi aristocratici. Una divinità buddhista gli si rivela insegnandogli un'abilità musicale che sarà utile per entrare a far parte della società come membro attivo. La nuova professione e i privilegi ottenuti tramite essa saranno poi sanciti da un'autorità al potere.<sup>158</sup> Queste leggende sono simili anche alle leggende sulle origini di altri gruppi, come i gruppi di artigiani.<sup>159</sup> L'elemento che si discosta è la presenza del discorso sulla cecità. Forse il concetto che una divinità si sia incarnata in un essere umano non vedente, che avrebbe poi fondato una scuola o un gruppo di musicisti, era una retorica che avrebbe potuto aiutare tutti i non vedenti a trovare un significato verso la loro disabilità e avrebbe potuto aiutarli anche ad elevarli socialmente, poiché le persone con disabilità erano poste socialmente su un gradino inferiore rispetto gli altri.<sup>160</sup> Nonostante questa valenza e missione e nonostante la vicinanza geografica del gruppo delle *goze*, che come le *itako* praticavano nella regione del Tōhoku, la leggenda di Benzaiten e i benefici che la divinità distribuiva verso le persone non vedenti sembra che non faccia parte

---

<sup>154</sup> TANIGAWA Kenichi, *Senmin no ijin to geinō: Sannin, urōjin, hinin* ("Le personalità e le arti dei fuoricasta: asceti, vagabondi e non-umani"), Tokyo, Kawade Shobō Shinsha, 2009, pp.367-369.

谷川健一、*賤民の神と芸能:山人・浮浪人・非人*、東京、河出書房新社、2009年。

<sup>155</sup> FRITSCH, *Japans blinde*, cit., pp. 198-231.

<sup>156</sup> Ingrid FRITSCH, "The sociological significance of historically unreliable document in the case of Japanese musical guilds" in Tokumaru Yosihiko (a cura di), *Tradition and its future in music*, Tokyo/Osaka, Mita press, 1991, p. 148.

<sup>157</sup> FRITSCH, *Japans blinde*, cit., pp. 29-30.

<sup>158</sup> FRITSCH, "The sociological significance...", cit., p. 150.

<sup>159</sup> TAKASHIGE Ubukata, "Tōdō-denshō no kōzō to sono imi" ("La struttura della tradizione Tōdō e il suo significato"), in Atsumi Kaoru, Maeda Mineko, Takashige Ubukata (a cura di), *Tōdō-za Heike-biwa shiryō* ("Analisi sui suonatori heike di biwa del Tōdō-za"), Kyoto, Daigakudō-shoten. 1984, p.435-454.

竹重生形、「当道伝承の構造とその意味」、*渥美かをる・前田みね子・竹重生形編、『当道座・平家琵琶資料』*、京都、大学堂書店、1984年。

<sup>160</sup> FRITSCH, "The sociological significance...", cit., p. 151.

del repertorio mitologico delle *itako*. Non ci si può far a meno di domandare del perché di questa assenza. L'unica spiegazione plausibile sarebbe da ricercare non nella cecità che accumuna i due gruppi, quanto nel ruolo della musica in essi. In questo frangente vi è la differenza sostanziale. Le *goze* (e i suonatori di biwa) sono prima di tutto musicisti che trattano temi religiosi, mentre le *itako* sono professioniste spirituali che si avvalgono della musica per portare a termine i propri rituali. Poiché Benzaiten fu originariamente venerata in quanto divinità legata alla musica e all'eleganza e successivamente anche per gli effetti benefici contro la cecità, non è stata adottata dalle *itako* come divinità tutelare.

Una leggenda legata alla figura della *itako* che bisogna approfondire riguarda la funzione delle marionette *oshira-sama*. *Oshira* è il nome di uno spirito guardiano che è venerato presso ogni famiglia importante del villaggio. È chiamato *oshira-sama* o *oshira-gami* o in alcune zone *ohira* o *ohina*, che presuppone un legame con una bambola o sagoma di uomo (*hina* 雛 significa bambola), e sembra che sia rappresentato da due divinità.<sup>161</sup> Tuttavia, Fairchild spiega che sono possibili diverse interpretazioni del nome oltre quella appena presentata. Ad esempio il nome poteva derivare da *shiroi yama* 白い山 (montagna bianca) che fa riferimento ad una montagna non ben precisata su cui in tempi antichi le *miko* usavano le marionette. Quando l'usanza arrivò alle *itako* si subì la trasformazione da *shiro* a *shira* e da *yama* a *kami* 神. Oppure il termine può derivare dalla parola ainu *shira tsuki kamui*, nome di uno spirito guardiano e subì una trasformazione quando le *itako* iniziarono ad usare il termine. Ancora, può derivare dal termine *kaiko no shira* 蚕の白, baco da seta, che era venerato come una reliquia del Buddha. Per ultimo, potrebbe derivare dal termine *oshirase kami* お知らせ神, divinità annunciatrice.<sup>162</sup>

Queste marionette sono dei bastoncini di legno di gelso di circa venti-trenta centimetri con un'estremità tondeggiante, che sembra una testa, intagliata in modo approssimativo affinché risulti in un bastoncino il viso di una donna e nell'altro la testa di un cavallo. Entrambe le marionette sono vestite con strati di diverse stoffe. Gli strati venivano aggiunti ogni anno, così che diveniva facile individuare da quanti anni erano in uso contando i diversi strati. La marionetta femminile presentava quattro campanelle attaccate alla stoffa, mentre quella maschile tre.<sup>163</sup> Probabilmente all'inizio queste marionette venivano usate come *torimono* 取り物 oggetti tramite cui la divinità poteva scendere e impossessarsi della *miko* che li usava.

---

<sup>161</sup> HORI, "Japanese Shamanism", cit., p. 213.

<sup>162</sup> FARCHILD, "Shamanism in Japan", cit., p. 69.

<sup>163</sup> Ivi, p.67

Usualmente veniva usato un solo *torimono* durante la danza estatica, come un arco, un ramo dell'albero *sakaki* 榊 o un bastone, mentre la presenza di due oggetti sembra che sia tradizione del nord del Giappone. Mentre la *itako* impugnava nelle mani queste marionette, quella femminile nella mano destra e quella maschile nella mano sinistra, in un rituale chiamato *oshira-asobase* お白遊ばせ, recitava la leggenda delle origini di questi oggetti, chiamata *Oshira-saimon* お白祭文<sup>164</sup>. Questa leggenda è una di quei testi che la *itako* deve imparare e sapere a memoria ed esiste in dieci principali varianti.<sup>165</sup> La storia è la seguente. Un uomo aveva una figlia chiamata Tamaya-gozen e un cavallo chiamato Sendan-kurige. Tamaya-gozen nutriva il cavallo ogni giorno, quando, un giorno, si accorse della sua bellezza e disse che se solo fosse stato un essere umano, le sarebbe piaciuto averlo come marito. Udendo tali parole il cavallo si innamorò della ragazza e smise di nutrirsi. Il proprietario, preoccupato, chiamò alcuni esperti per capire il perché di questo cambio di comportamento. Quest'ultimi gli spiegano che il cavallo stava male per amore di sua figlia. L'uomo, colmo d'ira, lo fece uccidere e scuoiare. Tamaya-gozen, dispiaciuta, si recò verso la pelle del cavallo e porse il suo ultimo saluto. Improvvisamente la pelle si animò, l'avvolse e la trasportò in cielo. Sul luogo dove era riposta la pelle iniziò a piovere una notevole quantità di insetti che si posarono sugli alberi di gelso vicini e ne iniziarono a mangiare le foglie. Erano bachi da seta e mentre mangiavano le foglie producevano i fili di seta. L'uomo si accorse di cosa stava accadendo e successivamente divenne il più ricco mercante del territorio.<sup>166</sup> Non è chiaro come le *itako* siano venute a conoscenza di questa leggenda. Una delle ipotesi ritiene che sia avvenuto tramite uno *yamabushi* o un monaco buddhista che raccontò l'origine della sericoltura tramite questa leggenda.<sup>167</sup>

La leggenda sembra non avere molti legami con la professione della *itako*. Alan Miller spiega che il messaggio della leggenda sembra essere che tutto può essere mosso da una forza creativa che comporta ricchezza e benessere. Una creatività misteriosa e con una connotazione sacra, come lo era quella raccontata nel mito della creazione del mondo adoperata dalle divinità Izanami e Izanagi. Sembra che la leggenda abbia avuto origine nella Cina del IV secolo d.C. e si può leggere una sua variante nel quattordicesimo capitolo del *Sou shen chi* (Aneddoti sugli spiriti e gli immortali), attribuito a Kan Pao, storiografo ufficiale

---

<sup>164</sup> HORI, "Japanese shamanism", cit., p. 213.

<sup>165</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., pp.125-126.

<sup>166</sup> YANAGITA Kunio, "Oshiragami", *Yanagita Kunio Shū*, vol. 9, Tokyo, Chikuba shobō, 1990, pp. 248-253.

柳田 國男、『お白神』、*Yanagita Kunio Shū*、第9巻、東京、筑摩書房、1990年。

<sup>167</sup> HORI, *Wagakuni minkanshinkō-shi no kenkyū*, cit., pp. 661-663, 667, 694.

della dinastia Tsin. L'autore avrebbe modificato alcuni aspetti della leggenda, ma non l'avrebbe inventata. Il suo interesse per le trasformazioni misteriose lo avrebbe portato a rielaborare questa leggenda nei suoi scritti. Interesse che fa parte del pensiero di Chuang-zu (369 a.C. ca. – 286 d.C. ca.) (in giapponese Sōshi), un filosofo cinese che elevò il processo di trasformazione, il cambiamento, come principio cosmico e vera essenza del Tao. Nella leggenda le trasformazioni sono di diverso tipo: la pelle di cavallo si trasforma in bachi da seta, le foglie di gelso in fili di seta. Mentre la pelle di cavallo si trasforma, essa contiene la ragazza così come mentre le foglie di gelso si trasformano, esse sono contenute dentro il corpo dei bachi da seta. Quindi la ragazza e le foglie di gelso sono caratterizzati da un'essenza misteriosa, che permette la trasformazione, riconducibile alla vera essenza del Tao, da cui si originano sostanze di un valore inestimabile. La stessa struttura della leggenda cinese, nonostante le numerose varianti, si ritrova anche nella leggenda giapponese. Si possono quindi ritrovare due principali temi caratterizzanti della narrazione mitologica. Il primo è il tema *dema* che prevede il dismembramento del corpo di una divinità e dalle cui parti si originano doni, spesso nutritivi, di cui gli uomini possono godere<sup>168</sup>. Nel caso della Cina, dove si è originata la leggenda, i doni che le divinità offrono agli uomini sono la sericoltura e i prodotti della seta. Il secondo tema riguarda la trasformazione del coniuge animale o celeste all'interno della pelle d'animale. Questo tema sembra che sia visibile nei miti delle civiltà settentrionali e occidentali, ma è anche visibile all'interno dei miti delle popolazioni asiatiche centrali, mongole e siberiane. La trasformazione avviene anche tramite il sacrificio dell'animale, tema che si ritrova anche all'interno dei testi Veda dell'India.<sup>169</sup> In Siberia le leggende in cui si narra di un coniuge divino sono state usate per costruire le origini del mito dello sciamanesimo: viene narrato che il primo sciamano è nato da un rapporto tra un uomo e una divinità donna, spesso con sembianze da uccello. È impossibile non notare la somiglianza di tale storia con la leggenda giapponese dell'*hagoromo* 羽衣 in cui è presente una divinità donna, con sembianze di uccello, che interagisce con un uomo. Si ha quindi un precedente nell'immaginario giapponese del rapporto tra un essere umano, di solito uomo, e una divinità donna che è simile all'immaginario siberiano usato per descrivere la nascita dello

---

<sup>168</sup> Il termine venne usato per la prima volta da Adolf Ellegard Jensen che studiò il tema del sacrificio religioso nella religione della Nuova Guinea. *Dema* sono le divinità che hanno offerto doni, materiali e non, agli uomini che le venerano. Frequentemente il dono avviene tramite dismembramento del corpo stesso della divinità. Michael STAUSBERG, "The story of religion(s) in Western Europe (II): Institutional developments after World War II", *Religion*, 38, 4, 2009, p.271.

Alan L. Miller prende in prestito tale concetto poiché si tratta di figure ricorrenti in molte tradizioni religiose, tra cui quella giapponese.

<sup>169</sup> Alan L. MILLER, "Myth and Gender in Japanese Shamanism: The 'Itako' of Tohoku", *History of Religions*, 32, 4, 1993, pp. 344-349.

sciamanesimo. Nel caso della leggenda di origine cinese, tuttavia, il rapporto è tra un essere umano donna e una divinità uomo. Pertanto, potrebbe esserci un parallelismo: la leggenda di origine cinese, in cui i sessi sono invertiti tra loro, potrebbe spiegare l'origine della pratica sciamanica delle donne, in questo caso le *itako*. Confrontando il nome della ragazza della leggenda di origine cinese, Tamaya-gozen, con il nome della divinità Tamayori-hime (sorella di Toyotama-hime già incontrata in precedenza), ci si rende conto che potrebbero avere la stessa origine etimologica.<sup>170</sup> Yanagita spiega come il nome di Tamayori-hime possa essere scomposto in tre paradigmi che spiegherebbero la vicinanza della divinità ad una tradizione sciamanica femminile: *hime*, per principessa, sarebbe un epiteto per indicare una donna che viene posseduta (*yori*) da un *tama* 魂, uno spirito.<sup>171</sup> Riprendendo quanto teorizzato da Yanagita, Miller spiega che il nome di Tamaya-gozen è anch'esso divisibile in tre paradigmi in cui *gozen* 御前 sarebbe un altro epiteto simile a *hime*, per denotare una donna, che viene posseduta *ya* 屋 da un *tama*, dove *ya* significa letteralmente “stanza” e va ad assumere il significato di residenza temporale che la divinità assume nel corpo della *miko*.<sup>172</sup>

L'unione amorosa tra la ragazza e il cavallo-divinità della leggenda va anche a diventare spiegazione mitica del “matrimonio” che avviene durante il rituale di iniziazione tra la *itako* e la sua divinità tutelare.<sup>173</sup>

Pertanto, ci sono molti elementi, all'interno della leggenda, che sono fortemente legati all'esperienza della *itako*.

È bene aggiungere, in ultima istanza, che divinità simili a Oshira-kami sono presenti anche in altre tradizioni. Tra i siberiani, infatti, vi è uno spirito chiamato Morini Horobo, dove Morini significa cavallo e Horobo bastone. La rappresentazione di tale divinità avviene con una figura composta da una testa di cavallo posta su un bastone di sessanta centimetri circa. La base del bastoncino ha forma di uno zoccolo e sono posti sul bastone cinque pezzi di stoffa di diverso colore a cui sono attaccate cinque campanelle, descrizione molto simile alle marionette usate dalle *itako*.<sup>174</sup>

Attraverso l'apparato mitologico ed esplorando nelle leggende che si legano all'esperienza delle *itako*, si è potuto approfondire solamente in parte l'origine di tale complessa figura. Si è provato a ripercorrere il mito narrato nelle cronache ufficiali ma non è stato possibile

---

<sup>170</sup> *Ivi*, pp. 349-350.

<sup>171</sup> YANAGITA Kunio, “Tamayorihime”, *Yanagita Kunio Shū*, vol. 9, Tokyo, Chikuba shobō, 1990, p. 54.

柳田 國男、『玉依姫』、*Yanagita Kunio Shū*、第 9 卷、東京、筑摩書房、1990 年

<sup>172</sup> MILLER, “Myth and Gender in Japanese Shamanism”, cit., p.351.

<sup>173</sup> *Ivi*, p.358.

<sup>174</sup> NAKAYAMA, *Nihon fujō shi*, cit., p. 693.

riscontrare personaggi che fossero assimilabili alla *itako* e si è dovuto ricercare le sue origini in altre storie e leggende che fanno parte del folklore popolare. In queste si è riscontrata la sua figura che è stata legittimata come figura esperta delle arti spirituali e figura fortemente legata al tessuto sociale di cui fa parte.

### 2.3 Mansioni, funzioni e rapporti della *itako*

Le mansioni della *itako*, che sono state tramandate fino al periodo moderno<sup>175</sup>, ricadevano essenzialmente in due categorie: *kamioroshi* 神降ろし ovvero il richiamare le divinità, e il *kuchiyose* (o *hotokeoroshi* 仏降ろし o ancora *hotoke no kuchiake* 仏の口開け<sup>176</sup>), il richiamare gli spiriti. Doveva quindi ricevere le parole e gli oracoli di entrambe le entità e riferirle alla comunità. Entrambi i tipi di entità aiutavano con i propri consigli la comunità, ma nel caso degli spiriti dei defunti essi donavano consigli più mirati riguardo le problematiche della famiglia che avevano lasciato. I rituali attraverso cui avvenivano gli oracoli erano diversi sia a seconda di quale entità richiamare, sia a seconda della zona geografica. Secondo l'aspetto tecnico, generalmente i rituali erano molto simili in quanto la *itako* declamava e ripeteva le parole dei testi dei sutra stringendo tra le mani il suo rosario.<sup>177</sup>

Al contrario, per quanto riguarda il rito *kuchiyose* la *itako* usava una serie di parole tratte da un vocabolario speciale per indicare i parenti del defunto e non nominare le parole comuni che indicherebbero il grado di parentela; queste erano infatti considerate parole-tabù. Il rito di *kuchiyose* per gli spiriti era a sua volta divisibile in due categorie: quello eseguito per gli spiriti defunti da poco tempo e quello svolto per gli spiriti antenati. Il rito per i primi doveva essere performato nei quarantanove giorni dopo il funerale. In alcune zone era ritenuto opportuno svolgerlo tra i primi tre e i primi cinque giorni dopo il funerale, mentre in altre zone era ritenuto saggio consultare lo spirito il giorno dopo. Tuttavia, era sempre svolto nella dimora della famiglia che aveva perso un componente, dove la *itako* era accolta e trovava dimora temporanea.

---

<sup>175</sup> Le diverse fonti riguardo la figura della *itako* sono risalenti in alcune parti a periodi successivi al periodo Edo, ma si può ipotizzare che alcuni elementi siano rimasti invariati nel corso del tempo. Infatti, alcuni studi effettuati da Groemer attestano che vi siano similitudini, specialmente riguardo il rito del *kuchiyose*, con i riti eseguiti nel tardo periodo Edo. Gerald GROEMER, "Female shamans in Eastern Japan in the Edo Period", *Asian Folklore Studies*, 66, 1/2, 2007, p.39.

<sup>176</sup> HORI, *Folk religion in Japan*, cit., p. 207.

<sup>177</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p.127.

Il rituale si apriva con la convocazione di tutte le divinità (*kamioroshi*), da quelle più importanti, a quelle locali e domestiche. Queste divinità proteggevano la *itako* e i presenti nel caso in cui spiriti maligni dovessero irrompere e disturbare il rituale. Successivamente veniva invocato uno spirito antenato, che doveva aver fatto parte del culto degli antenati della famiglia da almeno cinquant'anni, che aveva il ruolo di *michibiki* 導き, guida, a cui venivano poste inizialmente un determinato numero di domande sulle condizioni dei nuovi spiriti. Per ultimo, veniva invocato lo spirito defunto da poco tempo che, tramite la voce della *itako*, recapitava gli ultimi messaggi a ogni membro della famiglia. Il suo modo di parlare era esattamente come quello che usava mentre era in vita, con la sola differenza che usava per ogni membro della famiglia una parola nuova, poiché le parole che usava in vita erano per lui considerate tabù. Una volta che tutti i messaggi del defunto erano stati recapitati, la *itako* invitava lo spirito dell'antenato a ritirarsi ed accompagnare lo spirito defunto da poco. Per ultimi venivano invitate a ritirarsi tutte le divinità convocate ad inizio rito.<sup>178</sup>

I riti *kuchiyose* per gli spiriti defunti da più tempo, invece, dovevano essere svolti tenendo a mente le stagioni di cattivo auspicio e le stagioni di buono auspicio. I momenti ideali per invocare tali spiriti solitamente cadevano durante gli equinozi, il periodo del *bon*, e gli anniversari della morte, precisamente il primo, il terzo, il settimo, il tredicesimo, il ventisettesimo e il trentatreesimo anniversario. Si pensava che se gli spiriti non fossero stati invocati durante il periodo del *bon* e in occasione degli equinozi, essi avrebbero potuto offendersi, accusando la famiglia di negligenza, e avrebbero potuto minacciare la tranquillità della stessa. I periodi in cui era ritenuto opportuno evitare di richiamare gli spiriti coincidevano con i periodi di buon auspicio per invocare le divinità, ovvero il primo, il quinto e il nono mese dell'antico calendario lunare. Ciò accadeva anche viceversa: il decimo mese era il mese ideale per richiamare gli spiriti degli antenati in quanto si credeva che durante questo mese le divinità si riunissero annualmente presso il santuario di Izumo e non fosse auspicabile invocarle. Come nel caso dei rituali per gli spiriti defunti da poco, anche nel rituale per gli spiriti antenati era necessario, come primo passo, convocare tutte le divinità affinché proteggessero lo svolgimento del rituale. Successivamente, in ordine di anzianità, tutti gli spiriti antenati della famiglia erano convocati, iniziando dall'antenato che aveva cominciato la famiglia.<sup>179</sup> La maggioranza degli spiriti antenati proferiva il proprio messaggio in un discorso fisso, chiamato *kata* 型.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> *Ivi*, pp.128-130.

<sup>179</sup> *Ivi*, pp. 131-132.

<sup>180</sup> SAKURAI “Minkan fuzoku no keitai to kinō”, cit., pp. 321–325.

Nel caso fosse necessario un rito *kuchiyose* per entrambi i tipi di spirito era inevitabile svolgerlo presso la dimora della famiglia che aveva subito il lutto. In alcune zone, un gruppo di *itako* si spostava durante il periodo degli equinozi di villaggio in villaggio in un percorso fisso chiamato *debayashi* 出ばやし affinché anche gli abitanti di villaggi più remoti potessero svolgere il rituale annuale senza peccare di negligenza verso i propri spiriti antenati.<sup>181</sup>

In ogni villaggio in cui si fermavano per qualche giorno, le *itako* trovavano dimora e potevano sostare temporaneamente nelle case degli abitanti. Spesso, durante il periodo in cui sostavano nei villaggi, eseguivano riti che sarebbero serviti a tutta la comunità che le aveva ospitate.

Il primo giorno il rito iniziava sempre invocando tutte le divinità e venivano subito interpellate le divinità locali riguardo il futuro del villaggio. Le domande rivolte alle divinità locali erano perlopiù di carattere pratico, avevano una funzione oracolare e riguardavano il clima, il raccolto, il pescato, gli incendi, incidenti o malattie che potevano disturbare la quotidianità del villaggio. Il giorno successivo venivano convocati gli spiriti, defunti da poco o degli antenati a seconda dei casi, di tutte le famiglie residenti nel villaggio, iniziando sempre dalla convocazione delle divinità.<sup>182</sup> Di solito gli spiriti morti giovani tendevano a parlare molto, mentre gli spiriti morti in età anziana sono più tranquilli poiché hanno lasciato il mondo con meno risentimento rispetto i primi. Durante i riti di *kuchiyose* spesso la *itako* chiede se lo spirito desidera qualcosa in particolar modo, poiché alcuni spiriti sono tormentati dal rimorso di non aver potuto fare o dire qualcosa prima della loro morte. Gli spiriti, attraverso la *itako*, faranno sempre sapere ai parenti se desiderano qualcosa e in che modo i parenti in vita possono esaudire la loro richiesta.<sup>183</sup> Secondo Hori, dev'esserci stata un rapporto molto stretto tra i clienti e le *itako*. Rapporto basato sulla fiducia cieca che gli abitanti dei villaggi riponevano nei poteri delle *itako* e sulla veridicità dei messaggi di cui si facevano mediatrici. Sembra che si trattasse di una fiducia basata sulla carica emotiva che i messaggi dei cari defunti trasmettevano ai parenti ancora in vita tramite le parole delle *itako*.<sup>184</sup>

Sembra che Hori abbia sviluppato questo pensiero grazie alle speculazioni di Yanagita, il quale afferma che per natura la donna ha un'inclinazione verso la possessione spiritica che è stata sua caratteristica fin dai tempi più antichi. In questo senso il culto del “potere femminile”, inteso come “potere spirituale femminile” ha avuto grande successo nel contesto

---

<sup>181</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p.132.

<sup>182</sup> *Ivi*, p.133.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>184</sup> HORI, “Shamanism in Japan”, cit., p. 284.

dei credi folclorici e dello studio di essi.<sup>185</sup> Secondo Yanagita, infatti, una donna diventa specialista delle arti spirituali perché possiede una certa disposizione fisiologica ed emozionale in sé. Tuttavia, sono teorie che possono dirsi superate in quanto essenzializzano la natura della donna. Inoltre, come fa notare Iva Lakić Parać, quando teorizza quanto riportato precedentemente Yanagita sembra non prendere in esame la natura impura della donna e del suo sangue mestruale che fa parte del pensiero comune giapponese.<sup>186</sup>

Il rito *kuchiyose* per le divinità, invece, poteva essere svolto presso il santuario locale. Spesso era eseguito durante momenti cruciali dell'anno, come durante l'inizio dell'anno nuovo, per chiedere consigli sul futuro che era alle porte. Si trattava di un rituale collettivo, cui tutta la comunità prendeva parte e si ponevano alla divinità diverse domande, come ad esempio quale fosse il momento migliore per il raccolto, quale sarebbe stata la stagione dei monsoni, se e quando sarebbero scoppiate malattie e incendi e altre simili.<sup>187</sup> Spesso negli studi riguardo le *itako* viene citata una festività dedicata al bodhisattva Jizō durante la quale le *itako* si ritrovano sul monte Osore, situato nella prefettura di Aomori, nel Tōhoku, ed eseguono il rituale del *kuchiyose* per gli spiriti defunti dietro compenso di chi li assolda. Tuttavia, si tratta di un rituale che è sopraggiunto solo nel tardo periodo Edo e si è affermato in modo preponderante nel periodo successivo.<sup>188</sup>

Il primo testo che una *itako* deve imparare durante il periodo di apprendistato, sembra che sia un testo formato da parole congratuali usato durante i rituali per l'inizio dell'anno o per gli equinozi. Il testo è noto come *Shōgatsu ebesu* 正月恵比寿 (Ebisu del nuovo anno) o *Haruebesu* 春恵比寿 (Ebisu della primavera). Come descritto in precedenza, Ebisu fa parte dal periodo Edo delle Sette Divinità della Fortuna ed è venerato perché portatore di ricchezza ed abbondanza, qualità che si augurano spesso tra le classi sociali più basse, quella degli *hinin*, nei periodi di cambiamento come lo sono l'inizio di un nuovo anno o di una nuova stagione. Questa sembra, dunque, un'indicazione che fa comprendere a quale classe sociale apparteneva la *itako*.<sup>189</sup>

È importante notare che in nessuno dei riti è prevista la convocazione della divinità tutelare della *itako*, quella che l'ha posseduta durante il rito di iniziazione. Questo perché la divinità

---

<sup>185</sup> Iva LAKIĆ PARAĆ, "Social Context of the *fujō*: Shamanism in Japan through a Female Perspective", *Asian Studies* 3, 19, 1, 2015, p.153.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> SAKURAI "Minkan fuzoku no keitai to kinō", cit., pp. 313–315.

<sup>188</sup> Fumiko MIYAZAKI e Duncan WILLIAMS, "The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site: The Case of Osorezan in Tokugawa Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 28, 3/4, 2001, p.399.

<sup>189</sup> NAUMANN, "The *itako* of North-Eastern Japan and Their Chants", cit., p. 5.

tutelare sembra abbia un ruolo solo durante il rito di iniziazione. Durante la professione essa rimane nelle retrovie a proteggere la *itako* insieme alle altre divinità che all'inizio di qualunque rito vengono convocate.

Secondo Fairchild, esisterebbe anche un terzo tipo di *kuchiyose*. Oltre il *kami kuchi* 神口 (quando viene convocata una divinità) e lo *shi kuchi* o *shini kuchi* 死口 (quando viene convocato uno spirito defunto), esisterebbe anche l'*iki kuchi* 生口, quando viene convocato lo spirito di una persona ancora in vita.<sup>190</sup> Sembra che anche le *itako* officiassero questo rito di *kuchiyose*, ma non ci sono fonti attendibili a riguardo.

Essenzialmente i rituali *kuchiyose* che sono stati descritti sembra che avessero una funzione sociale, ovvero una funzione chiaroveggente attraverso il discorso con entità altre. Sebbene le *itako* convocassero anche le divinità, i rituali *kuchiyose* che venivano performati in numero maggiore erano quelli che convocavano gli spiriti defunti. Attraverso i discorsi con gli spiriti, la funzione di chiaroveggenza si trasforma in una delle sue declinazioni, la negromanzia, poiché gli spiriti defunti sembra che avessero una conoscenza più ampia del destino umano una volta raggiunto l'aldilà.<sup>191</sup> Tuttavia, non è possibile inquadrare in questa stretta categoria le *itako* che comunicavano con gli spiriti dei defunti in quanto la comunicazione non avveniva solo con essi ma anche con le divinità.

Le *itako* itineranti a volte viaggiavano con una scatoletta, chiamata *gehobako* 外法箱, che significa letteralmente “scatola al di fuori della legge buddhista”. Il termine dovrebbe star a significare che tale scatola fosse una scatola con un potere strano. La scatola era conosciuta anche con altri nomi, tra questi *tembakuja* 天白社 (santuario del paradiso bianco), *sanbaku* 山白 (montagna bianca), *tenbaku* 天白 (scatola del paradiso), *nobaku* 農白 (campo bianco). Poiché il termine “bianco” è usato in tutte le varianti, Nakayama pensa che ci sia una qualche connessione con il culto di Oshira-kami e le marionette legate ad esso. Spesso infatti le marionette venivano poste in delle scatole per essere trasportate comodamente, per cui si ipotizza che il nome della scatola possa essere stato in passato qualcosa che avrebbe significato “scatola delle marionette *oshira-kami*”.<sup>192</sup> Fairchild aggiunge che il primo termine, *tembakuja*, forse stava ad indicare in realtà la residenza temporanea delle divinità o degli spiriti, piuttosto che una semplice scatola porta-oggetti.<sup>193</sup> Il contenuto della scatola sembra

---

<sup>190</sup> FAIRCHILD, “Shamanism in Japan”, cit., p.65.

<sup>191</sup> SCHIFFER, “Necromancers in the Tōhoku”, cit., p. 177.

<sup>192</sup> NAKAYAMA, *Nihon fujō shi*, cit., p. 515.

<sup>193</sup> FAIRCHILD, “Shamanism in Japan”, cit., p. 77.

che fosse tenuto segreto. Tuttavia, si trattava di un'usanza che non faceva parte solo della tradizione delle *itako*. Altre *miko* itineranti sembra che portassero nei loro viaggi una scatola simile. Dalle testimonianze riferite a tali *miko*, sembra che il contenuto consistesse in bambole, teschi di cani, gatti e volpi e a volte anche di esseri umani.<sup>194</sup> Secondo Fairchild i teschi facevano parte del culto delle *miko*, quindi questa ipotesi potrebbe esser veritiera. In antichità era usanza seppellire le teste dei nemici tagliate prima che morissero e dopo dodici mesi riesumarle, pulirle e metterle in uso dalle *miko*, a cui in precedenza alla morte era stata promessa loro la testa. Questa usanza può essere spiegata da una credenza antica secondo la quale nei teschi rimaneva il potere dello spirito defunto.<sup>195</sup> Secondo Blacker, invece, la scatola aveva il nome di *oi* 笈 (anche *oibako* 笈箱) e vi si riponeva dentro un solo oggetto, spesso un teschio di animale, in cui era racchiuso il potere della *miko*.<sup>196</sup> Tuttavia, questa ipotesi non può essere accettata in quanto il potere della *miko* non risiede in qualche oggetto esterno, ma è racchiuso all'interno della *miko* stessa poiché si tratta di un potere raggiunto dopo un percorso di asceti e dopo un'iniziazione.<sup>197</sup>

Come visto in precedenza, le *itako* fanno parte della categoria delle *kuchiyose miko*, ovvero le *miko* non affiliate ai santuari. Le *jinja miko*, invece, erano le *miko* affiliate ai santuari e svolgevano altri tipi di riti, che le *kuchiyose* non erano autorizzate a eseguire. Tra i rituali prerogativa delle *jinja miko* vi sono il *takusen* 託宣, la divinazione tramite stato di estasi, l'*uranai* 占々, la divinazione che non implicava lo stato di estasi, lo *yutate* 湯縦, la purificazione dell'acqua che non prevedeva uno stato di estasi, la danza *kagura*, il *toya* 戸谷 ovvero la selezione del *kannushi* 神主, il guardiano del santuario, lo *yorimashi* 寄りまし ovvero la possessione tramite stato di estasi durante un *masturi* e altre funzioni minori come servizi funebri ed esorcismi di spiriti maligni.<sup>198</sup>

Nel 1759 tali funzioni vennero definite ufficialmente e si distinsero i rituali che potevano svolgere le *jinja miko* dai rituali che potevano svolgere le *kuchiyose miko*. Le *miko* che operavano sotto la giurisdizione dei santuari prendevano nel proprio nome il nome del santuario di appartenenza, mentre le *miko* che non facevano parte di alcun santuario iniziarono ad usare termini come Asahi e Kasuga nei propri nomi, i quali non erano titoli

---

<sup>194</sup> SCHIFFER, "Necromancers in the Tōhoku", cit., p. 180

<sup>195</sup> FAIRCHILD, "Shamanism in Japan", cit., p. 77.

<sup>196</sup> BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p.127.

<sup>197</sup> NAKAYAMA, *Nihon fujō shi*, cit., pp. 638–644.

<sup>198</sup> FAIRCHILD, "Shamanism in Japan", cit., p. 59.

ufficiali. Tuttavia, questa legge non cambiò la situazione che si era andata a creare e le funzioni erano svolte in modo inscindibile dalle varie *miko*.

Ci furono diverse famiglie, come la famiglia Tamura e la famiglia Yoshida, che furono centrali in periodo Edo nell'organizzazione delle varie classi di *miko* non affiliate ai santuari, in quanto elargivano anche dei certificati e delle licenze con cui le *miko* potevano praticare. Ad esempio, Tamura Hachidayū diventò capo dell'organizzazione che si occupava di gestire i danzatori spirituali di Edo e delle province vicine nel 1708 e nel 1713 si aggiudicò la giurisdizione dei professionisti spirituali che usavano l'arco di catalpa.<sup>199</sup> Nella prima metà del XVIII secolo, tuttavia, si registrò un declino del potere della famiglia Tamura e tra le varie cause che si poterono riscontrare ci fu anche il potere che acquisì la famiglia Yoshida nel controllo dei professionisti spirituali.<sup>200</sup>

Sembra che le *itako* siano state al di fuori di tali schemi di potere e facessero riferimento più a realtà locali. L'aria di influenza della famiglia Tamura, ad esempio, era nella zona del Kantō, della zona di Kōshin e di una parte dello Ōshū, zone molto distanti dall'area di interesse delle *itako*. Tuttavia, si possono notare delle somiglianze tra le *itako* e le *miko* gestite dalla famiglia Tamura. Ad esempio, il metodo Tamura per l'educazione di una *miko* era composto da cinque passaggi: la recitazione di testi sutra e invocazioni, un rituale invariabile, lo stato di estasi, il rito *kuchiyose* e la ripresa. Sono ben visibili le somiglianze con i rituali *kuchiyose* e il rituale di iniziazione performati dalle *itako*.<sup>201</sup> Anche le *miko* della famiglia Tamura usavano una *gehobako* e spesso usavano anche un arco *azusa*, la cui corda era costituita da un filo di lino e un capello di donna intrecciati, usanza derivata probabilmente dalla leggenda sull'Imperatrice Jingō, la quale viene narrato che si ritrovò a dover performare un rituale imprevisto e non avendo con sé il suo arco prese un ramo e costruì l'arco *azusa* con il ramo e un suo capello teso come corda.<sup>202</sup>

Le *miko* itineranti, come lo erano in parte anche le *itako*, sembra che fossero spesso accompagnate dagli *yamabushi* 山伏, monaci asceti spesso della tradizione Shugendō. Le fonti che attestano tale legame durante il periodo Edo sono molto scarse. Kanda Yoriko ha studiato una particolare scuola dello Shugendō, la Haguro, situata nel Giappone nordorientale, e ha riscontrato che spesso le *miko* e gli asceti erano partner non solo come professionisti, ma anche come vere e proprie coppie. In documenti ufficiali le *miko* compaiono, infatti, come

---

<sup>199</sup> GROEMER, "Female shamans in Eastern Japan in the Edo Period", cit., p.34.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>201</sup> FAIRCHILD, "Shamanism in Japan", cit., p. 74.

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 76

mogli degli *yamabushi* con cui erano accoppiate per la pratica ascetica. Alcuni studiosi, tuttavia, pensano che il rapporto che legava le due figure fosse un tipo di rapporto diverso. Dunque, le *miko* sarebbero state più madri o figlie che mogli. Nei documenti di epoca Tokugawa presi in esame da Kanda, alcune di queste *miko* erano donne non vedenti. Questa caratteristica cecità e la zona di interesse della scuola Haguro fanno pensare che queste *miko* fossero in realtà *itako*. Queste *itako* non erano solo aiutanti degli *yamabushi*, ma sembra che avessero una certa libertà di professare la propria attività spirituale.<sup>203</sup> Spesso, comunque, formavano un vero e proprio team di professionisti spirituali. I rituali che spesso eseguivano insieme erano rituali curativi in cui la *miko* entrava in uno stato di trance e lo spirito che provocava uno stato di malattia nel paziente si impossessava di lei. Lo *yamabushi* aveva il compito di interagire con lo spirito che parlava tramite le parole della *miko*. Questo rituale era conosciuto come *kaji-kitō* 加持祈禱, *yose kaji* 寄せ加持 o *kuchiyose kitō* 口寄せ祈禱.<sup>204</sup> La famiglia Yoshida nel XVII secolo in alcune zone del Giappone cercò di opporsi a tali rituali congiunti, in quanto non erano stati regolarizzati dalla famiglia. Non essendo stati regolarizzati, non vi era margine di profitto per la famiglia. Mentre nella zona del nord est del Giappone vi era una situazione di stallo in cui non era prevista l'obbedienza alle regole della famiglia Yoshida.<sup>205</sup>

Le *itako* sono professioniste delle arti spirituali generalmente caratterizzate dalla cecità, completa o parziale. Tuttavia, non si trattava di un solo gruppo omogeneo di specialiste non vedenti. Ad esempio, differivano a seconda della zona geografica in cui operavano o a seconda delle mansioni che avevano. Tra i vari gruppi di specialiste delle arti spirituali non vedenti vi sono le *okamin* オカミン il cui nome sembrerebbe derivare da *okami* お神 dio/divinità o *okamisan* お神さん, moglie o partner.<sup>206</sup> Come le *itako*, le *okamin* performavano il rituale *kuchiyose*. Generalmente svolgevano il rituale diciassette giorni dopo la morte di una persona, durante gli equinozi e su richiesta. A differenza delle *itako*, svolgevano delle attività di chiaroveggenza chiamate *hi imi* 日意味. Le *okamin* divenivano apprendiste molto giovani,

---

<sup>203</sup> KANDA Yoriko, “Miko no seikatsushi, Rikuchū engan no kinsei shiryō kara” (Testimonianze sulla vita delle *miko*, dalle fonti storiche del primo periodo moderno sulla costa del Rikuchū), *Minzoku shūkyō*, 1987, pp.108-112.

神田より子、『巫女の生活誌、陸中沿岸の近世史料から』、民俗宗教、1987年。

<sup>204</sup> Helen HARDACRE, “Conflict between Shugendō and the New Religions of Bakumatsu Japan” *Japanese Journal of Religious Studies*, 21, 2/3, 1994, p. 148.

<sup>205</sup> KANDA Yoriko, *Miko no ie no onnatachi*, (Le donne della famiglia miko), Tokyo, Tokyodō shuppan, 1992, pp.72-73.

神田より子、『神子の家の女たち』、東京、東京堂出版、1992年。

<sup>206</sup> NAKAYAMA, *Nihon Fujō shi*, cit., p. 17.

ricevevano sette anni di educazione al termine dei quali divenivano *okamin* professioniste dopo un rito di iniziazione molto simile a quello cui si sottoponevano le *itako*. Anche le *waka* 若 erano professioniste non vedenti. Il termine sembra derivi dall'espressione *waka no miya* 若の宮, giovane principe, o *waka miko* 若巫女, giovane *miko*.<sup>207</sup> Come le *itako*, eseguivano i rituali di *kuchiyose* e anche loro convocavano le divinità durante tali rituali. I rituali *kuchiyose* che effettuavano sono di due tipologie, *meigenshiki butsuza* 名言式仏坐 (convocazione delle divinità buddhiste) e *kami oroshi shiki kamiza* 神降ろし式神坐 (convocazione dei *kami*). Nel primo rituale usavano un arco fatto di un pezzo di bambù verde e una corda di lino, mentre nel secondo rituale usavano un rosario. Anche le *waka* iniziavano giovanissime il loro apprendistato che poteva durare dai cinque ai sei anni, durante il quale memorizzavano i testi dei sutra e praticavano l'ascesi.<sup>208</sup>

Un altro gruppo formato da professioniste per la maggior parte non vedenti era composto dalle *moriko* 守子, che significava "tutrice". Spesso erano invitate nelle dimore di chi aveva un male incurabile e performavano riti di *kuchiyose* per trovare la causa e la cura di questi malesseri. In alcune zone erano chiamate anche *kami moriko* 神守子 e *myogi moriko* 妙技守子. Come le *itako* spesso erano itineranti e viaggiavano di villaggio in villaggio per offrire i propri servizi di *kuchiyose*.<sup>209</sup> Nella zona di Akita erano numerose le *zatokata*, ザとカタ dove *zato* era un termine antico per monaco e *kata* designava il titolo di moglie. La loro principale occupazione era il rituale di *kuchiyose* svolto successivamente a funerali e spesso si servivano di rosari (chiamati *mokorenji* モコレンジ da *mokuren* 木蓮, magnolia) per entrare in uno stato di estasi. Secondo alcuni racconti sembra che le *zatokata* fossero per la maggior parte donne non vedenti i cui mariti erano dei contadini. Se un bambino del villaggio fosse nato con qualche malattia, era solito affidarlo alle protezioni di una *zatokata*, la quale applicava una perla del suo rosario ai vestiti del neonato come simbolo di protezione.<sup>210</sup>

Poiché esistono molte professioniste spirituali affette da cecità (soprattutto nella zona del Tōhoku) che sono note agli studiosi con nomi diversi, ma sono molto simili tra di loro per quanto riguarda le loro funzioni e mansioni, alcuni studiosi in anni più recenti hanno proposto la nomenclatura di *ogamisama*. Queste professioniste si differenziano dalle *miko* che non sono affette da cecità e svolgono attività diverse, che prenderanno il nome di *kamisama*.

---

<sup>207</sup> Ivi, p. 16.

<sup>208</sup> FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, p. 71.

<sup>209</sup> Ivi, p. 72.

<sup>210</sup> Ivi, p. 73.

Generalmente le *ogamisama* non diventavano professioniste spirituali grazie a una chiamata vocazionale da parte di una divinità o un'entità soprannaturale, come le *kamisama*, ma lo diventavano per una "vocazione sociale". Poiché affette da cecità l'unico modo per essere utili alla società era intraprendere questa strada professionale. L'apprendistato per diventare *ogamisama* prevede che siano educate già da molto giovani e che durante questo periodo le apprendiste debbano svolgere le pratiche ascetiche di *misogi*, purificazione e astinenze. Una delle differenze più importanti tra *ogamisama* e *kamisama* riguarda la possessione. La *ogamisama* diventava protagonista della sua prima possessione dopo aver padroneggiato tutte le pratiche ascetiche e aver memorizzato i testi sacri, quando era quindi pronta psicologicamente e fisicamente ad essere posseduta. Dopo la sua possessione avvenuta durante il rito di iniziazione era formalmente riconosciuta come professionista della sua arte. La *kamisama*, invece, sperimentava la sua prima possessione in modo inaspettato e dopo aver sofferto terribilmente di un grave male che la inibiva sia a livello fisico che a livello psicologico. Tuttavia, non veniva riconosciuta formalmente come professionista dopo esser stata posseduta, ma doveva dar prova di esser stata davvero posseduta ed aver ricevuto dei poteri dalla divinità che l'ha posseduta. Solo dopo aver dato prova al villaggio di aver ricevuto dei poteri e di poter comunicare con un'entità soprannaturale, veniva riconosciuta come professionista spirituale. Dopo esser stata riconosciuta come tale iniziava ad aiutare la propria comunità e ad acquisire accettazione e man mano che aiutava la propria comunità, il suo malessere andava diminuendo.<sup>211</sup> Le due figure differiscono anche nelle loro mansioni. Ad esempio, la *ogamisama* si occupava principalmente dei rituali *kuchiyose* dove riportava i messaggi di entità soprannaturali, divinità o spiriti, ai suoi clienti. Le parole che uscivano dal suo corpo non erano le sue, ma erano quelle delle entità che si servivano del suo corpo per parlare alla comunità. Le mansioni delle *kamisama*, invece, non prevedevano il rituale *kuchiyose*, quanto piuttosto l'invocazione di alcune divinità o spiriti, esorcismi o profezie.<sup>212</sup> Non invitava, dunque, dentro di sé delle entità soprannaturali, ma le invocava per avere dei segnali, delle profezie o le bandiva. Come si può facilmente intuire, le *itako* rientrano nel primo gruppo, quello formato dalle *ogamisama*. La differenziazione tra *ogamisama* e *kamisama* è una classificazione molto simile a quella teorizzata da Nakayama e Yanagita, riguardo le *jinja miko* e le *kuchiyose miko*, ma mette in evidenza alcuni aspetti importanti, come i temi della possessione estatica e delle mansioni che le professioniste ricoprono.

---

<sup>211</sup> LAKIĆ PARAC, "Social Context of the *fujō*", cit., pp. 156-157.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

## Capitolo 3

### Marginalità ed emancipazione della *itako*

#### 3.1 La disabilità e il femminile

Uno degli aspetti che la presente tesi si prefigge di analizzare consta nell'indagare il rapporto tra la disabilità e il femminile, caratteristiche che rendono la *itako* una figura spirituale che gioca un ruolo importante all'interno della società giapponese, non solo di epoca Edo. Nonostante siano concetti che hanno una propria importanza che prescinde da considerazioni di carattere storico, il Giappone vide, nel periodo Edo, una forte polarizzazione non solo del potere economico e politico, ma anche del potere sociale. Infatti, l'ambiente sociale del periodo spesso era uno spazio marginale per molti individui, tra cui le donne e le persone disabili.

Entrambi i concetti del femminile e del disabile (inteso come non-abile, non-normativo) hanno origine (e acquistano senso) nell'apparato simbolico del corpo. Come accennato brevemente nel primo capitolo, il corpo ha un suo preciso significato. La concezione del corpo abile viene spesso associata a definizioni come corpo normativo, corpo normale o, più semplicemente, corpo. Il corpo umano, senza aggettivi successivi che ne identificano altre caratteristiche, è collettivamente associato a un corpo abile e maschile.<sup>213</sup> Secondo Rosemarie Garland-Thomson, esponente degli studi sulla disabilità, il femminile e il disabile diventano automaticamente varianti difettive dello standard a cui la società moderna è abituata, standard rappresentato dal maschile e dall'abile.<sup>214</sup> Non è un caso, dunque, che con l'apparizione degli studi di genere nell'ambito degli studi culturali, si siano sviluppati anche, quasi in parallelo, la teoria queer, gli studi etnici e non meno importanti gli studi sulla disabilità. Secondo Alison

---

<sup>213</sup> Non ci si soffermerà su altre categorie come l'etnia o l'orientamento sessuale perché non sono di rilevanza nell'argomento della tesi. Ciò nonostante è bene precisare che per un discorso più completo riguardo il corpo e il suo simbolismo sociale sarebbe opportuno ampliare le categorie e approfondire il più possibile.

<sup>214</sup> Rosemarie GARLAND-THOMSON, "Integrating disability, transforming theory", in Brigitte Holzer, Arthur Veedre, Gabrielle Weigt (a cura di), *Disability in different cultures*, Bielefeld, Transcript Independent Academic Publishing, 1999, p. 6.

Kafer sono stati gli studi femministi che, tramite l'investigazione sul corpo femminile, hanno posto le basi per comprendere e mettere in dubbio le essenzializzazioni riguardo il corpo disabile.<sup>215</sup> Come spiega Garland-Thomson, nel corso della storia del pensiero filosofico occidentale la donna è stata definita come un "uomo mutilato".<sup>216</sup> Tale definizione mal nasconde una grande affinità con l'aspetto disabile del femminile. Essere donna va a coincidere con l'essere mutilato, malformato, disabile. Tale concezione è visibile sia nelle opere filosofiche più antiche, come quelle di Aristotele, che in quelle più moderne.<sup>217</sup> Anche una delle più grandi teoriche della teoria femminista, Simone De Beauvoir, afferma che l'uomo è caratterizzato dal polo positivo, mentre la donna è il *suo* polo negativo, sottintendendo come la donna esista solo se posta in relazione all'uomo, mentre non avviene il contrario. L'uomo assume la definizione di *assoluto*, mentre la donna è ciò che non è *assoluto*, diviene l'*altro*.<sup>218</sup> È innegabile che l'*altro* non inglobi solamente ciò che non è uomo, ma è anche ciò che non è bianco, ciò che non è eterosessuale, ciò che non è abile, ciò che è dunque non norma. Tuttavia, il definire ciò che è *altro* non serve in realtà a limitare cosa è fuori norma, piuttosto serve a definire l'*assoluto*, ciò che deve essere norma.<sup>219</sup> Paul Ricoeur nota che l'*altro* non è solo la controparte, il polo negativo, dell'*assoluto*, ma ne contribuisce alla costruzione del senso e in che modo si rapporta ad esso.<sup>220</sup> Nonostante l'uno definisca l'altro, i due poli sono spesso rappresentati in contrasto e un dialogo non sembra sempre possibile. La natura contrastante che si percepisce, spesso implicita, permette all'*assoluto* di non identificarsi chiaramente, di rimanere impreciso, una possibilità che viene negata all'*altro*, il quale deve sempre presentarsi come qualcosa di opposto all'*assoluto* normativo. L'*assoluto* che di per sé divide, non ha bisogno di essere identificato con vocaboli specifici, ciò che ha bisogno di etichette, di essere riconosciuto per poter esistere invece è l'*altro*. L'associazione tra *assoluto* e *naturale* diviene quindi consequenziale: l'*assoluto* non ha bisogno di essere descritto e denominato perché esiste già, naturalmente, mentre l'*altro* diviene necessariamente costruito, innaturale.<sup>221</sup> Ciò che è nominato è delineato all'interno di un significato ben preciso, che sia esso negativo o positivo, al contrario di ciò che resta vago o dedotto; ed è il polo che non è ben definito, l'*assoluto*, a delimitare e nominare l'*altro*,

---

<sup>215</sup> Alison KAHER, *Feminist, queer, crip*, Bloomington, Indiana University Press, 2013, p. 14.

<sup>216</sup> GARLAND-THOMSON, "Integrating disability, transforming theory", cit., p. 6.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> Simone DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Milano, il Saggiatore, 1961, pp.21-22.

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>220</sup> Paul RICOEUR, *Oneself as another*, Chicago, Chicago University Press, 1992, p. 329.

<sup>221</sup> James VALENTINE, "Naming the Other: Power, Politeness and the Inflation of Euphemisms", *Sociological Research Online*, 3, 4, 1998, p.2.

assumendo una posizione di potere dettata dalla propria credibilità, in quanto ideologicamente predominante o numericamente in maggioranza.<sup>222</sup> L'*assoluto* può essere visto anche come il centro gravitazionale di una società, dove risiede il potere culturale e socio-economico, mentre l'*altro*, coincide con i margini di tale società: più ci si allontana dal nucleo del potere, più marginali si diventa e si assumono etichette e classificazioni dalla parte che detiene il potere.

Ciò che si può osservare è che, tramite il corpo umano, l'*assoluto* e l'*altro* assumono forma in modo tangibile. Il processo di attribuzione delle caratteristiche associate al corpo femminile è in realtà molto simile al processo cui viene sottoposto il corpo disabile.<sup>223</sup> I corpi femminili e disabili sono messi in relazione al corpo maschile e abile, reso modello, e sono definiti in base a questa relazione. Rispetto al corpo preso come modello, essi risultano vulnerabili, incompleti, carenti o eccedenti a seconda delle possibili interpretazioni. I loro corpi sono stati essenzializzati come corpi deboli, incapaci, inetti e vulnerabili perché sono corpi non maschili e non abili. Sono corpi che hanno la connotazione della malattia.<sup>224</sup> La malattia è condizione che non può migliorare nel caso del corpo femminile, invece nel caso del corpo disabile è una condizione che necessita tassativamente una correzione. Con il progredire della scienza medica, infatti, il corpo disabile non ha più ragione di esistere: eliminare o arginare la disabilità è l'obiettivo finale, in modo tale che il corpo disabile non si presenti più come corpo non normativo, ma si avvicini sempre più al corpo normativo.<sup>225</sup> Tuttavia, quest'aspirazione di eliminare o arginare la disabilità non è comparsa solamente in campo medico, ma è ben visibile anche nella sfera religiosa. Come riportato precedentemente, infatti, nella sfera religiosa giapponese spesso un credente pregava la divinità Benzaiten affinché la sua cecità potesse ridursi o scomparire del tutto.<sup>226</sup> Si afferma una convinzione secondo cui la disabilità può essere stanata ed estirpata, dando spazio al concetto che una vita con un corpo disabile non è auspicabile e può diventare intollerabile.<sup>227</sup> Perciò i corpi devianti diventano mal tollerati e spesso bisogna nasconderli, mandarli lontano, marginalizzarli, fino ad arrivare a provare una totale repulsione nei confronti di essi e cercare di eliminarli prima ancora che possano crescere, in una concezione eugenetica della vita. Quest'ultima soluzione, è stata adottata in molte società premoderne, ma non si hanno fonti certe che si attuasse anche nella società

---

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> GARLAND-THOMSON, "Integrating disability, transforming theory", cit., p.7.

<sup>224</sup> *Ivi*, p.8.

<sup>225</sup> *Ivi*, p.10.

<sup>226</sup> FRITSCH, *Japans blinde*, cit., pp. 29-30.

<sup>227</sup> GARLAND-THOMSON, "Integrating disability, transforming theory", cit., p.14.

giapponese con la motivazione di eliminare le persone con disabilità. Durante l'età premoderna e, in particolar modo durante il periodo Edo, era pensiero comune non ritenere un bambino una persona a tutti gli effetti fin quando non aveva raggiunto una certa età. In questo contesto, gli infanticidi venivano praticati regolarmente da tutti i ceti sociali della popolazione. Prendendo in prestito un termine legato al mondo dell'agricoltura, tale pratica veniva definita *mabiki* 間引き, che letteralmente significa “selezionare le piante giovani”. Il termine è esplicativo: indica la pratica secondo cui, in un campo di riso, potrebbe giovare estirpare alcune piante giovani per garantire un raccolto buono. L'analogia risalta subito: così come nel mondo agricolo, anche nel mondo umano era ritenuto possibile il giovamento tramite la selezione di alcuni bambini piuttosto che altri. La pratica del *mabiki* era effettuata subito dopo la nascita del bambino, in modo indistinto su prole femminile e maschile, a contrario di quanto successe in Cina o in India.<sup>228</sup> Poteva prendere la forma di strangolamento, soffocamento, o l'uso di una pesante pressione e generalmente era effettuato da un genitore o dalla levatrice.<sup>229</sup> Il *mabiki* era praticato consapevolmente da tutte le classi sociali anche per raggiungere un benessere a livello economico e familiare. Nel caso di una gravidanza indesiderata, che fosse essa non voluta o non programmata, vi era il rischio di non riuscire ad amare il proprio bambino o non essere in grado di sostenerlo economicamente in modo tale da garantirgli una vita felice. Con questa pratica, invece, si portavano avanti le gravidanze desiderate e il bambino poteva crescere in una famiglia che avrebbe adeguatamente sostenuto la sua crescita, sia a livello economico, che a livello affettivo. Il *mabiki* era senza ombra di dubbio più sicuro per la madre e più affidabile rispetto un aborto indotto, indicato con il termine *datai*, che raggruppa una serie di pratiche come l'assunzione di veleni, l'esecuzione di massaggi o altri rimedi antichi, che permettevano l'interruzione della gravidanza. Eppure, il *mabiki* non era una scelta individuale, poiché permetteva la pianificazione familiare e, su larga scala, anche l'andamento del villaggio di appartenenza.<sup>230</sup> Dunque l'infanticidio nella società giapponese non era attuato né per eliminare il corpo femminile, né per eliminare il corpo disabile, ma era una soluzione pragmatica quanto dolorosa che le famiglie potevano adottare in situazioni scomode.

---

<sup>228</sup> R. J. Zwi WERBLOWSKY, “Mizuko kuyō: Notulae on the Most Important “New Religion” of Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 4, 1991, p. 307. Ne parla anche Tamanoi: Mariko Asano TAMANOI, “Women's Voices: Their Critique of the Anthropology of Japan”, *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990, p. 23

<sup>229</sup> Elizabeth G. HARRISON, “Strands of Complexity: The Emergence of “Mizuko Kuyō” in Postwar Japan”, *Journal of the American Academy of Religion*, 67, 4, 1999, p. 778.

<sup>230</sup> HARRISON, “Strands of Complexity...” *cit.*, p. 779.

Tuttavia, nel Giappone di epoca Edo era possibile in qualche modo eliminare traccia di persone con disabilità. Come esplorato in precedenza, spesso le persone con disabilità erano considerate nel periodo Edo *burakumin*, *eta*, *hinin* o comunque si ascrivevano o venivano ascritte a queste categorie. Tramite un'accurata ricerca condotta da David Chapman sull'argomento dei *koseki* 戸籍, si può dedurre che questi siano stati uno strumento molto importante per ottenere un certo tipo di controllo sociale da parte della cerchia più elevata della società giapponese del tempo. Per *koseki* s'intende la registrazione delle famiglie di un certo territorio in una grande banca dati ed è un processo che spesso è avvenuto anche tramite la registrazione delle famiglie presso una determinata scuola o tempio buddhista. Chapman afferma che nei *koseki* riguardanti il periodo Edo le voci sono registrate secondo la classe sociale e l'ordine occupazionale, basate quindi sull'ordine *shi-nō-kō-shō* 士農工商 (samurai, contadino, artigiano, mercante). Poiché basati solo su queste quattro categorie, tutte le figure marginali e che non potevano essere ascritte in una di queste categorie spesso non figuravano nei registri ufficiali o venivano creati appositamente dei registri appendice.<sup>231</sup> In alcuni di questi si riscontravano voci di individui che facevano parte delle categorie più basse o che erano stati precedentemente inclusi in registri specifici di *eta* o *hinin*, ma questo modo di registrazione non era omogeneo e rigoroso come nel caso dei *koseki* basati sull'ordine delle quattro classi sociali. Infatti, a seconda del territorio, del periodo e delle occupazioni delle stesse sottocategorie i vari *koseki* presentavano differenze e omissioni.<sup>232</sup> La scelta di non registrare periodicamente e rigorosamente gli elementi devianti della propria società può essere interpretata come un modo per togliere loro la voce e cercare di eliminare la loro presenza senza dover necessariamente compiere l'atto di uccidere. Non è possibile però affermare con certezza che tali scelte siano state prese solo nei riguardi di persone con disabilità, in quanto queste erano solo alcuni dei componenti del gruppo *eta* e *hinin*, i quali si formavano di diverse categorie di individui con le più disparate problematiche e situazioni occupazionali. Ciò nondimeno l'epurazione delle persone marginali dal contesto sociale presenta punti d'incontro con l'epurazione del corpo non normativo quale il corpo disabile e il corpo femminile dalla rappresentazione.

Il corpo disabile e il corpo femminile sono segnati entrambi, in modi diversi, dal carattere erotico e sensuale che suscitano negli occhi della parte dominante di una società. Mentre il corpo femminile è posto all'estremità della scala della sensualità, dove viene iper-

---

<sup>231</sup> David CHAPMAN, "Geographies of Self and Other: Mapping Japan through the Koseki", *The Asia-Pacific Journal*, 9, 2, 2011, p.3.

<sup>232</sup> *Ivi*, p.4.

sessualizzato e assume valore solo in relazione a quanta carica erotica suscita, il corpo disabile, invece, è posto all'estremità contraria, dove viene oggettificato in modo asessuato ed è percepito come valido sono nelle sue sfaccettature infantili, che escludono il sesso dal discorso. Se aggiunto alla visione del corpo femminile, il corpo disabile assume la valenza della sessualità negata: il corpo femminile e disabile non è attraente e iper-sessualizzato come convenzionalmente un corpo femminile abile dovrebbe risultare a causa della sua caratteristica disabile, che può avere nulla a che vedere con la possibilità di affrontare un rapporto sessuale o di portare a termine una gravidanza. La disabilità in sé comporta una repulsione del corpo non funzionale e "anormale" e sicuramente non risulta attraente nemmeno nel caso in cui si tratti di un corpo femminile, apice della sessualità. Si innesta una visione paternalista, secondo cui i corpi disabili, già percepiti come asessuati, siano meno validi, meno umani dei corpi abili.<sup>233</sup> James I. Charlton sostiene che il paternalismo sia alla base dell'oppressione delle persone con disabilità: infatti deriva da una posizione di supremazia secondo cui la maggioranza abile si erige come protettore, con valore puramente morale e a beneficio della minoranza disabile. La conseguenza è che la maggioranza assume un ruolo educatore e impartisce norme, usi e costumi a una minoranza che è percepita come infantile e incapace di prendere decisioni che scindono il giusto dallo sbagliato. Il paternalismo appena descritto è lo stesso che regola il rapporto tra l'uomo bianco colono e i popoli da lui colonizzati, così come quello che regola il rapporto sociale uomo-donna.<sup>234</sup> Effettivamente, la supremazia (maschile, abile o etnica) tende a dipingere come incapace e/o indifeso la parte su cui esercita potere.<sup>235</sup> Questi rapporti di potere sono incastonati nella società grazie al ruolo che le diverse istituzioni religiose adempiono, le quali spesso li legittimano all'interno del proprio mito, dei propri rituali e dei propri dogmi. Ad esempio, secondo tali imposizioni, le persone con disabilità sono percepite come inferiori, incarnazione di sfortuna o di punizioni religiose. La loro umanità viene posta in secondo piano, la loro caratteristica principale diviene la disabilità e solo in funzione di questa acquistano un determinato significato morale.<sup>236</sup> È anche il caso della società giapponese: ad esempio, come si è esplorato precedentemente, nascere di sesso femminile e/o con disabilità sono percepite come retribuzioni karmiche, regolate dal principio del *tatari*. In aggiunta, tramite il concetto

---

<sup>233</sup> James I. CHARLTON, *Nothing about us without us: Disability oppression and empowerment*, Berkley e Los Angeles, University of California Press, 2000, p.61.

<sup>234</sup> *Ivi*, pp. 52-53.

<sup>235</sup> Miriam SCHNEIR, *Feminism: The Essential Historical Writings*, New York, Vintage Books, 1972, p.7.

<sup>236</sup> CHARLTON, *Nothing about us without us*, cit., p. 54.

di *kegare* si giustifica il volersi allontanare da qualsiasi tipo di contaminazione con ciò che è percepito come indesiderabile, come ad esempio una disabilità.<sup>237</sup>

L'esperienza che vivono le donne e le persone con disabilità sono molto simili anche per quanto riguarda la vergogna e la compassione che spesso vengono loro indirizzate. Entrambe sono da considerarsi figlie dell'atteggiamento paternalista che la supremazia ha nei confronti della parte minoritaria. La vergogna è in relazione anche alle persone vicine ai corpi disabili, oltre che agli individui con disabilità.<sup>238</sup> La disabilità acquista un nuovo significato: il problema con essa e la repulsione che si prova nei suoi confronti non riguarda tanto la malformazione, la carenza o l'eccesso di una parte corporea, quanto piuttosto la paura di poter essere oggetto di vergogna, compassione o pena. Si esplica in un rapporto diretto tra come i corpi e l'ambiente in cui essi vivono si relazionano.<sup>239</sup>

È chiaro che un corpo che rappresenta sia la disabilità che il femminile entra in contrasto con se stesso pur mantenendo alcune concezioni che ben si sposano alla concezione di entrambi i corpi. Un individuo con un corpo femminile e disabile è destinato a subire l'oppressione di due supremazie, quella maschile e quella abile. La supremazia maschile ha convinto l'uomo nel credere in una asessualità di un corpo femminile e disabile, fino ad arrivare a far credere che una donna disabile non possa portare a termine una sua gravidanza, a dispetto che la sua disabilità abbia a che fare con la sua capacità riproduttiva o meno.<sup>240</sup> Nel caso in cui questo ostacolo sia superato, invece, la supremazia maschile ha convinto la donna con disabilità che i suoi affetti possano aver ripercussioni sociali e che sia quindi meglio evitare loro i sentimenti di vergogna e compassione che sono destinati a lei e alla sua famiglia più prossima. Per questo si vede costretta a fare una (non)scelta: il nubilato. Questo è ben visibile nel caso delle *itako* o delle *goze* o di altre specialiste spirituali giapponesi che presentano una disabilità, spesso una cecità. Poiché percepite come peso sociale sulle spalle delle proprie famiglie, non venivano promesse in sposa a nessun uomo e per arginare lo stigma sociale che si portavano erano spinte a intraprendere una carriera spirituale e/o musicale.

Questo tipo di carriera nel mondo spirituale non è una carriera la cui scelta è lasciata al caso, ma ha una spiegazione. Poiché il corpo disabile è rappresentazione dell'*altro*, esso assume

---

<sup>237</sup> Miho IWAKUMA e Jon F. NUSSBAUM, "Intercultural Views of People with Disabilities in Asia and Africa", *Handbook of Communication and People with Disabilities: Research and Application LEA's Communication Series*, di Dawn O. BRAITHWAITE e Teresa L. THOMPSON (a cura di), New Jersey, Lawrence Erlbaum Associated Publishers, 2000, p. 251.

<sup>238</sup> *Ivi*, p.55.

<sup>239</sup> Rosemarie GARLAND-THOMSON, "Integrating Disability Studies into Existing Curricula: The Example of 'Women and Literature' at Howard University" in Lennard J. Davis e Simi Linton (a cura di), *Radical Teacher*, 1995, p.16.

<sup>240</sup> CHARLTON, *Nothing about us without us*, cit., p.59.

due valenze, una negativa, che è stata esplorata e menzionata sopra, e una positiva poiché anche l'*altro* è percepito come enormemente inferiore o enormemente superiore all'*assoluto*.<sup>241</sup> Basti pensare che il sovrannaturale, che sia rappresentato da entità o divinità, uniche o molteplici, ha principalmente una concezione *altra* rispetto il mondo fenomenico: non segue le stesse dinamiche e logiche del mondo naturale, ma funziona secondo proprie regole che non sempre sono trasparenti ed esplorate. Spesso queste entità vengono rappresentate con eccessi o mancanze corporali per indicare che si tratta di corpi non umani, i quali hanno come standard il corpo abile: nel caso della sfera religiosa giapponese si pensi al bodhisattva Kannon, rappresentato con più braccia, o alla divinità Ebisu, rappresentato con malformazioni e cecità. Per dialogare con queste entità sovrannaturali c'è bisogno di una figura che sappia interpretare il loro mondo e che quindi sia a loro più vicina rispetto gli altri individui. Non è un caso che alcune di queste figure spirituali presentino corpi disabili che li avvicinerebbero ideologicamente al sovrannaturale. Ad esempio, la cecità è una disabilità che spesso si riscontra in queste figure spirituali, come la *itako*. In queste figure lo stigma della disabilità si va a fondere e a confondere con una vocazione prenatale (o prematura) che si legge nella disabilità.<sup>242</sup> Ad esempio, per quanto riguarda la cecità spesso si ricorre all'uso del topos ricorrente tra disabilità nel mondo umano e super-abilità nel mondo sovrannaturale: ciò che è disabilità e non permette di vedere il mondo fenomenico, consente di “vedere” il mondo spirituale, invisibile agli altri. Si ha quindi un capovolgimento della disabilità: ciò che inizialmente era considerato negativo, ora ha una concezione del sacro.<sup>243</sup> Tuttavia, la paura della disabilità rimane, poiché così come dell'*altro* negativo, si ha timore dell'*altro* sacro, perché non è realmente compreso dalla mente umana e non può essere controllato. Nel caso delle *itako*, l'aspetto vocativo però non è la ragione principale per cui le donne non vedenti si dedicano a questa carriera; come si è visto in precedenza nel loro caso si tratta di un ruolo sociale che sono state chiamate ad assumere.

Il corpo disabile, così come il corpo femminile, ha subito un processo secondo cui, nel corso della storia, si è fatto identità ben precisa. La disabilità non riguarda solo il corpo fisico, ma è entrata a far parte di un sistema molto più grande. La società ha fatto in modo di creare un mito attorno cui spiegare le cause di una disabilità, attraverso il credo religioso o spirituale, ha dato definizioni e ha plasmato in che modo la disabilità sia rappresentata, secondo quali

---

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>242</sup> Ina ROSING, “Stigma or sacredness. Notes on dealing with disability in an Andean culture” in Brigitte Holzer, Arthur Veedre, Gabrielle Weigt (a cura di), *Disability in different cultures*, Bielefeld, Transcript Independent Academic Publishing, 1999, p. 37.

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 38.

parametri e in opposizione a quali standard già affermati.<sup>244</sup> Se si fosse accettato il corpo disabile con quelli che vengono collettivamente riconosciuti come difetti nel corso della storia, si sarebbe dovuto mettere in discussione lo standard rappresentato dal corpo abile ovvero la continua ricerca della perfezione, unità, completezza e coerenza, caratteristiche che sono state anche attribuite al corpo maschile. Per questo il corpo maschile e abile è potuto divenire rappresentazione corporea della normatività. Accettare il corpo disabile e il corpo femminile avrebbe dovuto significare accettare anche la contraddizione, l'ambiguità e la parzialità che esso incarna. Poiché tali caratteristiche allontanano dalla perfezione a cui l'uomo ambisce, sono state attribuite alle minoranze che hanno dovuto subire l'ideologia predominante. Per questo, le società si sono organizzate secondo un sistema dicotomico. Tale sistema è innanzitutto stato impostato nel linguaggio: spesso prevale infatti la narrazione del "noi" contro "loro".<sup>245</sup> Ciò che viene indicato con "noi" non è altro che l'*assoluto* e ciò che viene definito "loro" è l'*altro*.

### 3.2 La cecità nel periodo Edo

Riguardo le figure di persone disabili in Giappone nel periodo Edo non ci sono molte fonti. Le fonti che si possono visionare riguardano spesso delle persone con problemi agli occhi o affette da cecità. Sembra che le persone non vedenti abbiano ricoperto un ruolo rilevante nella società giapponese, rispetto a persone con altre disabilità, e ci sono diverse strade occupazionali che erano libere di intraprendere, al contrario di persone affette da altre tipologie di disabilità. Le storie di tali individui sono state le più documentate, come suggerisce Wei Yu Wayne Tan, poiché la cecità rappresentava una determinata situazione sociale.<sup>246</sup>

Nelle storie presenti nel *Mandala di Ebisu (Ebisu Mandara)* dove si riportano brevi biografie di persone con disabilità divenute popolari, Hanada Shuncho ha cercato di ricostruire la storia delle persone con disabilità in Giappone.<sup>247</sup> Il periodo storico che ha preso in esame è molto vasto e va dal primo periodo Edo fino al periodo del secondo dopoguerra. Sono presenti storie che trattano di persone non udenti, come il patrono e amico del famoso poeta Matsuo Bashō

---

<sup>244</sup> CHARLTON, *Nothing about us without us*, cit., p.68.

<sup>245</sup> Nanette GOTTLIEB, *Linguistic stereotyping and minority groups in Japan*, Oxon, Routledge, 2006, p.3.

<sup>246</sup> Wei Yu WAYNE TAN, "Disability, Text, and Performance: The Significance of One Blind Musician's Career in Tokugawa Japan", *The Journal of Japanese Studies*, 45, 1, 2019, p.98.

<sup>247</sup> Consultabile sul sito <http://www.jdnet.gr.jp/old/Ebisu/index.html>, ultimo accesso 04/04/2021.

(1644 – 1694), Sugiyama Sanpu, al quale il poeta dedicò un haiku riguardo i problemi d’udito<sup>248</sup>, o di persone con disabilità formatesi in seguito a malattie, come nel caso di Ueda Akinari (1734 – 1809), famoso scrittore a cavallo tra il periodo Edo e il periodo Meiji, il quale a seguito del vaiolo si ritrovò con delle malformazioni alle dita che lo obbligavano a tenere il pennello con cui scriveva in modo tale da risultare simile alla presa delle chele di un granchio. Infatti, sulla sua tomba al tempio Nanzenji è incisa la forma di un granchio e la scritta “Tomba di *Mucho*” dove *mucho* sta a significare “senza intestino”, epiteto per indicare i granchi in quanto animali senza viscere. Lo scrittore infatti soleva anche firmarsi con questo nome in alcuni dei suoi poemi.<sup>249</sup> Anche Kobayashi Issa (1763 – 1828), famoso poeta e pittore, a causa di una malattia, nel suo caso la gotta, subì delle deformazioni agli arti inferiori che gli impedirono di camminare.<sup>250</sup>

Da quanto riportato da Hanada, nel periodo Edo era abbastanza affermata la figura del suonatore di *biwa* non vedente. Questa figura si affermò nel precedente periodo Kamakura (1185 – 1333), dopo che l’arte del *biwa* fu resa fruibile non solo alla corte aristocratica, ma anche al resto della popolazione. L’occupazione più popolare per le persone non vedenti, quindi, era quella del musicista. A volte vengono descritti musicisti di *biwa*, altre musicisti di *koto*, altre ancora musicisti dello *jabisen*, uno strumento a corde originario delle isole Ryūkyū.<sup>251</sup> Tra le cronache è riportato quanto fosse stata importante come protettore delle persone non vedenti la figura del primo shōgun, Tokugawa Ieyasu (1543 – 1616), il quale cercò di aiutarle in ogni modo. Si specula che il motivo di tale protezione fosse a causa della presenza di una persona non vedente tra i suoi familiari e che per tale persona egli provasse molto affetto.<sup>252</sup> Nel primo periodo Edo la carriera dei suonatori non vedenti di *biwa*, che erano ormai figure specializzate nel suonare e divulgare lo *Heike Monogatari*<sup>253</sup>, aveva avuto un leggero calo di interesse e, al contempo, la carriera dei suonatori di *koto* e di *shamisen* non era ancora diventata così praticata. Inoltre, non tutte le persone non vedenti erano in grado di produrre musica, per questo si introdusse un nuovo tipo di carriera che potessero intraprendere, quella del massaggiatore e/o agopuntore. Il maggior promulgatore di epoca Edo

---

<sup>248</sup> ALBRECHT, G. L., BICKENBACH, J., MITCHELL, D. T., SCHALICK, W. O. III, & SNYDER, S. L. (a cura di), *Encyclopedia of disability*, 5, Thousand Oaks, Sage Publications, 2006, p.162.

<sup>249</sup> ALBRECHT, G. L., BICKENBACH, J., MITCHELL, D. T., SCHALICK, W. O. III, & SNYDER, S. L. (a cura di), *Encyclopedia of disability*, cit., p.163.

<sup>250</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>251</sup> *Ivi*, pp.162-165.

<sup>252</sup> *Ivi*, p.163.

<sup>253</sup> “La storie della famiglia Taira” è un racconto di guerra del XIV secolo che narra gli scontri tra la famiglia Taira e la famiglia Minamoto durante il periodo Kamakura. Probabilmente frutto di diversi canti portati alla fama dai suonatori di *biwa* stessi, non ha un autore specifico. *Ibidem*.

di questa nuova carriera fu Sugiyama Waichi, il quale era molto vicino al quinto shōgun Tokugawa Tsunayoshi (1646 – 1709): avviò la scuola Sugiyama che permise alle persone non vedenti che non erano in grado di suonare uno strumento musicale di imparare il nuovo mestiere di massaggiatore e agopuntore. Sugiyama fu anche colui che consolidò la carica *kengyo* 検校: si trattava di un titolo onorario, già presente in epoca Kamakura, rivolto a una persona non vedente che si occupava dei servizi per le persone non vedenti. Sugiyama nominò anche un capo *kengyo* a Tōkyō, che si aggiunse a quello che già era stato nominato a Kyōto, in modo tale da ampliare il potere culturale della nuova capitale.<sup>254</sup>

Nelle cronache sono infine menzionate alcune personalità che, pur essendo persone non vedenti, si dimostrarono eccezionali in carriere che di norma erano precluse a persone con tale disabilità. Tra queste personalità, viene narrata la storia di Hanawa Hokichi (1746 – 1821), un monaco affetto da cecità sin dai primi anni della sua infanzia, il quale vinse la propria disabilità grazie anche all'aiuto di vari maestri e diventò un noto studioso nella seconda metà del periodo Edo.<sup>255</sup>

Poiché le storie raccolte nel *Mandala di Ebisu* non sono sostenute da un alto numero di fonti bibliografiche, è possibile che Hanada, che di professione era uno scrittore, abbia potuto manipolare la realtà del tempo e ricamare aneddoti realmente non accaduti. Tuttavia, il suo lavoro mostra un fondo di verità che è stato accertato dagli studi accademici degli esperti in materia. Infatti, secondo quanto riporta la studiosa Komoda Haruko la carriera dei suonatori di *biwa*, legata al narrare gli eventi presenti all'interno dello *Heike Monogatari*, pochi anni prima dell'inizio del periodo Edo ebbe un calo di interesse. Tokugawa Ieyasu, prima ancora di diventare il primo shōgun regnante, quando ancora era un daimyō dotato di una certa influenza, divenne protettore di quest'arte. Durante tutto il periodo dello shogunato la famiglia Tokugawa aiutò i suonatori di *biwa* in due modi: prima di tutto, concesse dei favoreggiamenti e privilegi al Tōdōza, che prima dell'inizio del periodo Edo era già diventata una grande organizzazione che controllava i suonatori non vedenti di gran parte del territorio giapponese; inoltre, designò come musica cerimoniale ufficiale della corte Tokugawa lo *heike* 平家, il genere in cui vengono raggruppate le canzoni che trattano gli episodi dello *Heike Monogatari*.<sup>256</sup> Nel corso del periodo Edo si formarono due grandi scuole del genere: la

---

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>256</sup> Haruko KOMODA, “The musical narrative of *The Tale of Heike*”, *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, in Alison McQueen Tokita e David W. Hughes (a cura di), Farnham, Ashgate Publishing, 2008, p.80. In periodo Edo il genere iniziò a perdere la denominazione *heike* e iniziò a essere conosciuto come *heikyoku* 平曲.

Maeda-ryū 前田流 fondata da Maeda Kyūichi e la Hatano-ryū 波多野流 fondata da Hatano Kōichi. Entrambi erano inizialmente allievi del ramo Shidō-ha 師道派 della scuola Ichikata 一方.<sup>257</sup> Durante questo periodo, il genere *heike* ebbe un grande successo non solo grazie ai suonatori di *biwa* non vedenti, ma anche grazie a dilettanti che si cimentavano durante ritrovi festosi. Grazie a loro, si iniziarono ad adottare delle notazioni musicali per facilitare l'apprendimento delle melodie anche all'interno delle scuole per suonatori professionisti. Poiché promossa a musica ufficiale alla corte shogunale, il genere divenne più solenne e più raffinato per incontrare i bisogni di una clientela aristocratica come quella della corte. Per questo motivo e per l'aumento di notazioni musicali sempre più fisse, il numero di improvvisazioni durante le esibizioni, che contraddistinguevano le esibizioni dei suonatori non vedenti, iniziò a calare.<sup>258</sup> Sebbene esistesse una grande organizzazione, il Tōdōza, che riuniva i suonatori non vedenti di *biwa*, questi non avevano tutti lo stesso repertorio e ruolo. Infatti, è possibile individuare diverse categorie di suonatori di *biwa*. Il termine con cui generalmente sono conosciuti i suonatori non vedenti è *mōsō-biwa* 盲僧琵琶 che significa “monaco non vedente suonatore di *biwa*”. Questo nome denota che, generalmente, i suonatori di *biwa* erano monaci buddhisti o comunque impegnati nella trasmissione di insegnamenti buddhisti nelle proprie comunità religiose locali, di sesso maschile e non vedenti. Tuttavia, è bene notare che questo nome è iniziato a circolare e a entrare in uso per definire in modo generico i suonatori di *biwa* nel corso del XVII secolo; prima di questo periodo i suonatori di *biwa* erano generalmente conosciuti come *biwa-hoshi* 琵琶法師 e tra questi rientravano i suonatori non vedenti annoveranti come membri dell'organizzazione Tōdōza, mentre con il nome di *mōsō-biwa* erano conosciuti i suonatori non vedenti non affiliati al Tōdōza.<sup>259</sup> Per questo vi era una sorta di rivalità tra i suonatori non vedenti che erano affiliati alle organizzazioni come il Tōdōza e i suonatori non vedenti che non avevano affiliazioni.<sup>260</sup> In ogni caso, i suonatori non vedenti sembra che avessero un monopolio interessante per quanto riguarda la carriera di musicisti. Secondo Philip Flavin sembra che in Giappone fosse diffusa la credenza che le persone non vedenti avessero un innato talento musicale.<sup>261</sup> Per questo

<sup>257</sup> George W. GISH, *The Biwa in History, Its Origins and Development in Japan*, Ann Arbor, University of Michigan, 1967, p.142.

<sup>258</sup> KOMODA, “The musical narrative of *The Tale of Heike*”, cit., p.80.

<sup>259</sup> Hugh DE FERRANTI, “The Kyushu *biwa* traditions”, *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, in Alison McQueen Tokita e David W. Hughes (a cura di), Farnham, Ashgate Publishing, 2008, p.106.

<sup>260</sup> DE FERRANTI, “The Kyushu *biwa* traditions”, cit., p. 112.

<sup>261</sup> Philip FLAVIN, “*Sōkyoku-jiuta*: Edo-period chamber music”, *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, in Alison McQueen Tokita e David W. Hughes (a cura di), Farnham, Ashgate Publishing, 2008, p.170.

molte persone non vedenti si rivolgevano verso questa carriera musicale e, quante più persone diventarono musicisti, sempre più bisognava regolarle e indirizzarle. Crebbe così, nel corso del XIV secolo, l'organizzazione Tōdōza, grazie anche all'aiuto della classe militare ed aristocratica. Nel periodo Edo, con il grande sostegno, economico e sociale, che la famiglia Tokugawa diede a quest'organizzazione, il Tōdōza iniziò ad acquisire potere.

L'organizzazione si occupava di redistribuire le risorse che la famiglia shogunale donava loro ai membri, secondo il grado di appartenenza e in tutto il Giappone. Tuttavia, un'organizzazione così estesa aveva bisogno di sostentarsi anche in altri modi. Uno di questi riguardava l'insegnamento e la trasmissione dei brani che, nel primo periodo Edo, divennero monopolio esclusivo del Tōdōza. Fino al periodo Edo i brani che venivano insegnati e performati erano spesso legati alla dottrina buddhista. Con l'avvento dello shogunato, tuttavia, i toni religiosi dei brani vennero smorzati e iniziarono a fiorire distinzioni tra i membri del Tōdōza, che sempre più si distaccarono dall'ambiente religioso per un ambiente più aristocratico, e i monaci che ancora sposavano la causa buddhista che preferivano un ambiente più casto. Vi erano più ranghi all'interno del Tōdōza, che durante il periodo Edo diventarono specifici simboli di agiatezza. Quattro ranghi principali definivano la gerarchia all'interno del gruppo e differivano in base al luogo: nel caso del gruppo di Kyōto, il rango più elevato era chiamato *sōkengyō* 惣検校; a Edo e dal 1700 questo ruolo era definito *sōroku* 惣禄. Dopo tale rango vi era quello del *kengyō* 検校 costituito normalmente da un concilio di membri più anziani che aiutavano il *sōkengyō* nella gestione del gruppo. A seguire, i ranghi erano *bettō* 别当, *kōtō* 勾当 e *zatō* 座頭, il rango più basso e solitamente quello più popolato. L'ultimo rango era costituito dai membri non ancora iniziati, chiamato *mōkan* 盲官.<sup>262</sup>

Verso la fine del periodo Edo i membri del Tōdōza iniziarono anche a reclutare suonatori di *koto* e *shamisen* e si spostarono verso la musica creata da questi nuovi strumenti, legati a un ambiente più aristocratico e cortese, creando un sistema di tradizione ereditario.<sup>263</sup>

De Ferranti afferma che spesso il campo musicale era dominato da persone non vedenti durante tutto il periodo di storia giapponese che va dal XII secolo fino al XIX secolo, precisamente fino la restaurazione Meiji, eccetto alcuni generi e altre eccezioni. Secondo lo studioso, questo sarebbe dovuto al fatto che in India, Paese da cui è stata introdotta parte della

---

<sup>262</sup> Yasuaki KATŌ, *Nihon mōjin shakaishi kenkyū*, (Studio sulla storia sociale dei giapponesi non vedenti) Tokyo, Miraisha, 1974, pp. 180–81.

加藤康昭、『日本盲人社会史研究』、東京、未来社、1974年。

<sup>263</sup> Ivi, p. 171.

strumentazione musicale, durante il primo millennio era diffusa la figura del musicista non vedente che suonava una sorta di liuto dietro un compenso monetario volontario. Anche in alcune opere letterarie giapponesi, come il *Konjaku Monogatari*, antologia del tardo periodo Heian, vengono riportate storie dove si narra di tali musicisti. Sembra che questa pratica si iniziò a diffondere in tutto il territorio meridionale dell'Asia a partire dal IV secolo.<sup>264</sup> Prima dell'arrivo ufficiale del buddhismo in Giappone, intorno al VI secolo, era già radicata la convinzione che le persone non vedenti, sia di sesso femminile che di sesso maschile, avessero una sorta di potere spirituale, acquisito perdendo la vista, che permetteva loro di separare il mondo delle divinità da quello umano sperimentato dai comuni esseri umani. L'abilità di entrare in contatto spirituale con delle entità si iniziò sempre più a fondere con l'abilità musicale, tant'è che si iniziarono a confondere l'una nell'altra. Dunque, le persone non vedenti divennero non solo dei bravi professionisti spirituali, ma anche degli abili musicisti, fino a che la carriera musicale divenne la loro professione. In alcuni periodi della storia giapponese, infatti, i *biwa-hoshi* non erano solo conosciuti come musicisti, ma anche come divinatori che spesso placavano gli spiriti vendicativi, specialmente quelli degli uomini deceduti in battaglia. Questa fusione delle mansioni è anche stata possibile grazie all'iconografia di Benzaiten che, come già visto in precedenza, era una divinità rappresentata spesso con un liuto. L'unione tra musica e spiritualità raggiunse l'apice quando si iniziò a venerare una divinità che era anch'ella una performante.<sup>265</sup>

Inizialmente, la condizione di cecità divenne necessaria per poter essere annoverati tra le fila del Tōdōza, che aveva come fonti di ispirazione sia i musicisti non vedenti che praticavano il genere *heike*, sia i suonatori di *biwa* non vedenti in senso più generale.<sup>266</sup> Per legittimare il monopolio del Tōdōza sui suonatori non vedenti, l'organizzazione creò anche un mito riguardo la sua fondazione facendola risalire fino a un discepolo non vedente del Buddha storico.<sup>267</sup> Tuttavia, De Ferranti suggerisce che molti dei membri del Tōdōza non fossero in realtà completamente affetti da cecità, ma era più probabile che avessero dei problemi di vista, più o meno gravi, e nella maggioranza dei casi questi problemi fossero insorti in età avanzata, a seguito di qualche malattia o di qualche incidente.<sup>268</sup> Ciò nonostante, è molto improbabile che individui con tali problemi potessero svolgere altri tipi di attività, in quanto

---

<sup>264</sup> Hugh DE FERRANTI, *The Last Biwa Singer: a blind musician in history, imagination, and performance*, New York, Cornell University Press, 2009, pp.21-22.

<sup>265</sup> *Ivi*, p.25.

<sup>266</sup> *Ivi*, pp. 26.

<sup>267</sup> *Ivi*, pp. 26-27.

<sup>268</sup> *Ivi*, p.21.

la disabilità, parziale o completa che fosse, non avrebbe facilitato loro il proseguo di altre carriere. Inoltre, non è da escludere che tali individui potessero aver intrapreso un altro tipo di carriera e, nel momento in cui la disabilità si presentasse, non potendo più svolgere l'attività precedente, si dovessero reintegrare nella società imparando un nuovo mestiere come quello del musicista. Logicamente, in casi del genere, le qualità del musicista sarebbero minori rispetto a quelle di un musicista che l'abbia imparato come primo mestiere e fin da giovane. Ciò nonostante trattavasi di una seconda occasione che veniva offerta a un portatore di disabilità. De Ferranti aggiunge che le probabilità che all'interno del Tōdōza i musicisti più importanti e conosciuti fossero persone istruite e vedenti sono alte e che lo sono anche che tali individui fossero coloro che scrivevano i testi delle musiche e avevano il compito di insegnarli al resto dei membri.<sup>269</sup>

Insieme alla condizione di cecità, per entrare a far parte del Tōdōza o per essere riconosciuto come *mōsō-biwa* nel periodo Edo era necessario essere di sesso maschile. Nonostante la stessa divinità protettrice dei *biwa-hoshi* e dei *mōsō-biwa* fosse Benzaiten, una divinità femminile, e nei periodi Heian e Muromachi ci furono delle suonatrici di *biwa* molto famose e abilissime, nel XVI secolo si consolida la figura del suonatore di *biwa* non vedente. Ciò non esclude che ci furono delle figure femminili, a volte anche non affette da cecità, nel periodo Edo, ma la loro attività era solamente a scopo ricreazionale. Diverso è invece nel caso lo strumento fosse un *koto* o uno *shamisen*. Infatti, sebbene il *biwa* fosse uno strumento a predominanza maschile, lo *shamisen* e il *koto* divennero strumenti molto usati dalle donne. Nel periodo Edo infatti si affermarono come abili suonatrici di questi strumenti le *goze*, musiciste anch'esse per la maggior parte non vedenti.<sup>270</sup>

Come inizialmente operavano i *biwa-hoshi*, anche le *goze* praticavano la propria arte in cambio di un compenso volontario viaggiando di villaggio in villaggio. Nel periodo Edo la minoranza delle *goze* aveva l'opportunità di esibirsi presso corti e ambienti più elitari. Secondo un censimento del 1723, nella capitale Edo erano riportate 1007 donne non vedenti, tuttavia, come spiega Groemer, questo dato non sembra attendibile se comparato con censimenti poco precedenti.<sup>271</sup> Nella zona del Kansai, intorno l'anno 1690, viene riportato in alcune fonti come le *goze* fossero insegnanti di *koto* e *shamisen* di donne-guerriere e giovani ragazze. Anche nella capitale Edo sembra le *goze* fossero impegnate a insegnare l'arte del *koto* e dello *shamisen* a giovani ragazze aristocratiche. Ad esempio, tra le donne di corte della

---

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> *Ivi*, pp.36-39.

<sup>271</sup> Gerald GROEMER, "The Guild of the Blind in Tokugawa Japan", *Monumenta Nipponica*, 56, 3, 2001, p. 370.

figlia adottiva dello shōgun Tokugawa Yoshimune (1684 – 1751) vi figurava una *goze*, la quale era tenuta in alta considerazione e per i suoi servizi era pagata con somme molto alte. Sebbene nel campo musicale di intrattenimento a corte la figura della *goze* fosse stata per un certo periodo dominante, si attesta in alcuni documenti come la competizione tra tale figura e altre figure che non avevano alcuna disabilità visiva fosse molto alta.<sup>272</sup> Si intuisce come, sebbene la carriera della *goze* fosse una rete di sicurezza per le donne non vedenti e un modo per rimanere in ambienti raffinati, in realtà non si trattava di una posizione stabile e aperta unicamente a donne con disabilità visiva. La maggior parte delle *goze*, infatti, operava nelle province, insegnando l'arte del *koto* nei villaggi o alternando l'attività di *goze* con quella della massaggiatrice. Nei casi in cui le condizioni fossero meno abbienti, le *goze* erano costrette a vivere nelle zone più povere e spesso si ritrovavano a elemosinare.<sup>273</sup> Poiché nel periodo Edo le *goze* erano per lo più identificate come artiste a scopi ricreativi, rispetto ai periodi precedenti dove era più presente lo scopo religioso, non è da escludere che si esibissero anche nei quartieri di piacere di Edo dove la competizione con le altre interpreti vedenti era decisamente alta. Non si trattava solo dei quartieri di piacere di Edo, ma in alcuni documenti è riportato che si esibissero anche in quelli di Ōsaka. La loro carriera, tuttavia, non si limitava solo alle esibizioni di tipo ricreativo e agli insegnamenti alle giovani donne, ma alcune anche si cimentavano nel comporre brani di accompagnamento dello *shamisen*. Sebbene il *bakufu* assimilasse le *goze* entro i ranghi del Tōdōza e pensasse che le proprie donazioni verso il Tōdōza fossero distribuite in modo egualitario verso tutti i membri indipendentemente dal sesso, in realtà la relazione che esisteva tra le due parti non era costante nel tempo e uguale in ogni luogo. Tra le regole del Tōdōza del 1726 si afferma che le *goze* dovessero obbedire alle regole dell'organizzazione e seguirne gli ordini. Tuttavia, nel 1832 un ufficiale che si occupava degli affari dei templi e dei santuari si domandò se le leggi del 1776 e del 1813, secondo cui ogni uomo non vedente che non fosse al servizio di una famiglia di guerrieri dovesse essere annoverato nel Tōdōza, si applicassero anche nel caso delle donne non vedenti. Ne risultò che le donne non vedenti non fossero controllate dalle organizzazioni e che fossero libere di praticare la propria arte. Tuttavia, molte di queste, si erano servite degli insegnamenti di uomini inseriti nel sistema Tōdōza diventandone allieve e per questo, indirettamente, erano in ogni caso costrette a rientrare nel sistema Tōdōza. In questi casi, verso la fine del periodo Edo, si iniziò a emettere degli attestati distribuiti dopo aver dimostrato le proprie abilità, in modo tale da slegarsi dal sistema Tōdōza e iniziare a costruirsi una carriera. In questo caso,

---

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 371.

tuttavia, le *goze* non godevano di una protezione giurisdizionale come i membri del Tōdōza.<sup>274</sup> Per questo, è probabile che verso la fine del periodo Edo almeno nella capitale si siano formati dei piccoli gruppi autogestiti di *goze*, all'interno dei quali si procedeva in termini di anzianità. La *goze* più anziana, in termini di adesione al gruppo e in termini puramente biologici, aveva il potere di donare le licenze alle nuove affiliate. Le *goze* che erano membri del gruppo dai quindici ai vent'anni avevano il privilegio di indossare abiti di seta pregiati ed erano conosciute con il nome di *churo* 中老. Le *goze* con oltre vent'anni di iscrizione erano conosciute come *toshiyori* 年寄り e poteva indossare più decorazioni sugli abiti rispetto alle altre.<sup>275</sup>

Tuttavia, è bene ricordare che almeno nella capitale non tutte le donne non vedenti diventavano *goze* e si univano a tali gruppi. Infatti, molte rimanevano nelle cure della propria famiglia, mentre coloro che invece non possedevano familiari che potessero aiutarle o che non volevano gravare sulle spalle dei familiari, avevano una vita decisamente più difficile rispetto alle loro compagne. Altre, invece, riuscivano a sopravvivere occupandosi di piccole somme di denaro: come indica Groemer, in alcuni pezzi comico-satirici dell'epoca si può notare che un'altra occupazione delle donne non vedenti fosse quella di prestare soldi. In questi casi le somme di denaro potevano derivare da fondi collettivi delle associazioni di *goze* presenti che tutelavano generalmente le donne non vedenti.<sup>276</sup> Tendenzialmente le donne non vedenti vivevano in una situazione precaria di vita e l'occupazione che prevedeva il prestito di denaro era uno dei tanti modi che avevano a disposizione per poter sopravvivere. Il prestito di somme di denaro, contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, non ha mai denotato una caratterizzazione nelle opere comico-satiriche di figura avida e insensibile, piuttosto la caratterizzazione della cecità nella donna ha prevalso nel formare l'idea che questa potesse non giudicare l'aspetto esteriore di uomini che cercavano di sedurla e, in alcuni casi, approfittarsene. Nei versi erano infantilizzate e rese incapaci di discernere il vero affetto da falsi raggiri. Tramite questa caratterizzazione, la violenza nei loro confronti era in qualche modo normalizzata: Groemer riporta un caso giuridico del 1693 in cui il colpevole per la morte di una giovane donna non vedente attribuì la morte alla cecità della stessa giovane, quando in realtà si scoprì che egli ne aveva abusato e ne aveva causato la morte.<sup>277</sup> Ciò non accadde nei confronti della loro controparte maschile: i membri del Tōdōza che esercitavano

---

<sup>274</sup> *Ibidem.*

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 372.

<sup>276</sup> *Ivi*, p.373.

<sup>277</sup> *Ibidem.*

la stessa pratica erano spesso dipinti in opere comiche come personaggi avari e senza cuore. In queste opere, avvenne un cambio della stessa condizione di disabilità: essa non era più percepita come una retribuzione karmica, ma era il risultato di azioni immorali ed eccessive.<sup>278</sup>

Nel 1776 divenne obbligatorio per gli individui di sesso maschile non vedenti che avevano occupazioni redditizie rientrare formalmente nell'organizzazione Tōdōza<sup>279</sup>, mentre gli individui che non avevano nessun tipo di occupazione o che lavoravano saltuariamente erano trattati come emarginati della società. Questi individui avevano solamente una via per poter sopravvivere ed era quella di diventare dei *tsuji mekura* 辻盲, dei mendicanti che chiedevano l'elemosina presso gli incroci. A volte cercavano di sopravvivere improvvisandosi venditori ambulanti (*tsuji-uri* 辻売り), ma era più alto il numero degli *tsuji mekura*.<sup>280</sup>

Sul finire del periodo Edo, alcuni suonatori non vedenti abbandonarono la carriera musicale e iniziarono a praticare massaggi e a specializzarsi in quell'arte. Katō Yasuaki afferma che questa scelta permise una professionalizzazione di tale carriera.<sup>281</sup> Tra le tecniche di massaggio più famose si può citare la tecnica *anma* 按摩, che fu introdotta in Giappone nel XVII secolo da Waichi Sugiyama, anch'egli un massaggiatore non vedente. Per questo l'arte del massaggio è fortemente legata alla figura del massaggiatore non vedente e nel periodo Edo si concretizzò questa visione tramite vari editti promossi dal *bakufu* che proibivano alle persone non affette di cecità di praticarla.<sup>282</sup> La pratica *anma*, insieme ad altre, fa parte dei massaggi derivati da forme di agopuntura. Quest'ultima nacque in Cina e venne introdotta, tramite la Corea, nel corso del VI secolo in Giappone.<sup>283</sup> Alcuni massaggiatori e agopuntori non vedenti erano presenti anche a servizio dello shōgun e dei signori del periodo Edo e nei censimenti dove venivano registrate le persone non vedenti di tale periodo figurano un discreto numero di massaggiatori.<sup>284</sup> Groemer afferma che sul finire del XVI secolo i massaggiatori *anma* popolavano i quartieri di piacere di Edo e di Kyōto e spesso si annunciavano per le strade attraverso l'uso di un fischietto. Negli anni intorno al 1790 i

---

<sup>278</sup> Ivi, p. 358.

<sup>279</sup> Katsumi NAMASE *hen*, *Kinsei shōgaisha kankei shiryō shūsei* (Aggiornamento sui documenti delle relazioni delle persone disabili in periodo premoderno), Tokyo, Akashi Shoten, 1996, pp. 278–85.  
生瀬克己編、『近世障害者関係資料修正』、東京、明石書店、1996年。

<sup>280</sup> Gerald GROEMER, *Street performers and society in urban Japan, 1600-1900, The beggar's gift*, Oxon, Routledge, 2016, p.108.

<sup>281</sup> KATŌ, *Nihon mōjin shakaishi kenkyū*, cit., pp. 124–25.

<sup>282</sup> Moku JŌYA, *Mock Jōya's Things Japanese*, Tokyo, The Japan Times, 1985, p. 55.

<sup>283</sup> Joseph NEEDHAM e Gwei-Djen LU, *Celestial Lancets: A History and Rationale of Acupuncture and Moxa*, Oxon, Routledge, 2002, p.264.

<sup>284</sup> GROEMER, *The guild of the blind in Tokugawa Japan*, cit., p.349; p.356.

massaggiatori erano così tanti che il governo Tokugawa dovette stabilire delle leggi in modo tale da scoraggiare eventuali impostori e commissioni esorbitanti.<sup>285</sup> Tuttavia, insieme al prestito di soldi (praticato in maggioranza dalle donne non vedenti), quella del massaggiatore era comunque una carriera poco proficua e che non aiutava in modo sufficiente una persona che aveva una tale disabilità come la cecità. Per questo, fino all'abolizione del sistema Tōdōza nel periodo Meiji, il modo più sicuro per poter vivere in maniera dignitosa per un individuo di sesso maschile affetto da cecità era la carriera da musicista. Anche nel caso delle donne non vedenti, la carriera da musicista aveva i suoi pregi, tuttavia non erano tutelate dal sistema Tōdōza, specialmente sotto il profilo giuridico, come la loro controparte maschile. È da notare che quanto esplorato in precedenza vale soprattutto nelle grandi città, come Edo e Kyōto, centri culturali del Paese. Allontanandosi da tali centri, dirigendosi verso le province, le varie figure esplorate si confondevano tra loro ancora più e se ne creavano di altrettante in modo tale da assecondare le necessità delle varie regioni, come nel caso delle *itako* o delle professioniste spirituali a loro simili. A queste differenze regionali e di genere, bisogna aggiungere anche le differenze dovute all'appartenenza a una data classe sociale, differenze rinforzate soprattutto nel periodo Edo. È vero che la cecità, come le altre disabilità, era ritenuta una punizione karmica secondo l'ideologia buddhista, ma è anche vero che nascere in una classe sociale elevata, seppur non vedente, apriva maggiori occasioni di arricchimento culturale, insegnamenti, per poter praticare arti e carriere proficue. Dunque, gli individui non vedenti erano generalmente trattati come tutti gli altri individui, cioè in base alla loro classe sociale di appartenenza. Erano liberi di intraprendere alcune carriere che occupavano le persone senza disabilità, ma le carriere da musicista e massaggiatore erano a predominanza non vedente.<sup>286</sup> L'associazione che generalmente avviene tra individuo non vedente e mendicante o intrattenitore itinerante non è del tutto infondata, poiché tali carriere erano intraprese anche da persone non vedenti, tuttavia non è assoluta. Coloro che prendevano tale strada erano generalmente appartenenti alla classe più bassa della società, se non perfino considerati ai margini della società, ma questo non perché fossero disabili, ma in quanto l'occupazione era percepita per persone di bassa estrazione sociale. In questi casi, l'opinione generale era di concepirli in chiave ironica e spesso passavano per ridicoli, da deridere. Nel caso in cui, invece, avessero intrapreso una carriera da musicista o da professionista spirituale, venivano rispettati e perfino temuti, poiché erano considerati come mezzo per interagire con il

---

<sup>285</sup> Ivi, p.361.

<sup>286</sup> DE FERRANTI, *The last biwa singer: a blind musician in history*, cit., pp.42-43.

mondo spirituale.<sup>287</sup> Dunque, nel periodo Edo esisteva una grande differenza di trattamento nei confronti delle persone non vedenti, non solo in base alla loro disabilità, ma anche in base ad altre varianti, quali la classe di appartenenza, le condizioni socio-economiche e il sesso, e alle possibili combinazioni di esse.

### 3.3 La *itako* come figura itinerante

All'interno del secondo capitolo si è accennato brevemente del ruolo importante che il monte Osore ricopre all'interno della tradizione religiosa delle *itako* di periodo moderno e come non faccia parte dell'immaginario del periodo premoderno. Così come molti luoghi del Giappone, il monte Osore, situato nella prefettura di Aomori, nella regione del Tōhoku, è considerato un luogo sacro, dove il mondo terreno può entrare in contatto con il mondo spirituale. Si pensa che il nome originale del monte fosse Usoriyama o Usorisan, denominato così dalla popolazione Ainu che era situata nei territori settentrionali del Giappone, ma fu cambiato in “Osore” dai giapponesi alla fine del XVIII secolo<sup>288</sup>. In lingua ainu “usor” ha il significato di baia e con “usori” era chiamato durante il periodo Edo un fiume vicino il monte che sfociava nella baia di Mutsu.<sup>289</sup> Tra il VII e l’VIII secolo nelle vicinanze della baia fu eretto un tempio e sul finire del periodo Edo venne nominato Bodai-ji. Nei periodi successivi tale complesso si espanse fino a formare quello che oggi viene complessivamente riconosciuto come Osorezan. Le origini su quando sia diventato un sito religioso sono confuse: secondo alcune leggende sembra che il sito sia stato scoperto dalla figlia del generale che conquistò la regione del Tōhoku tra la fine dell’VIII secolo e l’inizio del IX secolo, mentre altre citano come fondatore il monaco Tendai 天台 Ennin. Una copia di un cartello del 1657 di un tempio vicino aiuta a far chiarezza del perché vi siano così poche fonti: secondo quanto riportato il potere corrosivo degli agenti sulfurei che fuoriuscivano dal sito avrebbe danneggiato molte parti del tempio e le fonti preesistenti.<sup>290</sup> Dal XVII secolo il vicino tempio Entsūji fu incaricato di tenere

---

<sup>287</sup> Ivi, pp.44-45.

<sup>288</sup> Fumiko MIYAZAKI e Duncan WILLIAMS, “The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site: The Case of Osorezan in Tokugawa Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 28, 3/4, 2001, p.401. Il termine *osore* 恐れ significa “terrore” e denota in modo chiaro l’atmosfera cupa che vuole evocare.

<sup>289</sup> Masahiro KUSUNOKI, *Shomin shinkō no sekai: Osorezan shinkō to Oshirasan shinkō* (Il mondo delle credenze popolari: il culto del monte Osore e il culto del monte Oshira), Tokyo, Miraisha, 1984, p.23; p.140.

楠正弘、『庶民信仰の世界－恐山とおシラサン信仰』、東京、未来社、1984年。

<sup>290</sup> MIYAZAKI e WILLIAMS, “The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site...”, cit., pp.402-403.

testimonianza anche sul tempio istituito sul monte Osore, oltre che di esercitare una certa autorità gestionale. Il tempio Entsūji, appartenente alla scuola Zen Sōtō, si relazionò al tempio Osore in due modi: si instaurò una relazione gerarchica di *honji-suijyaku* 本地垂迹 secondo cui la divinità locale del monte Osore fosse la manifestazione della divinità buddhista del tempio Entsūji e sponsorizzò delle statue da apporre all'ingresso del monte Osore che creassero un legame con il monaco Ennin. Nonostante Ennin facesse parte della scuola Tendai, e non della scuola Zen Sōtō, il tempio Entsūji poté conquistare statue e scritture associate ad Ennin per enfatizzare la lunga storia del complesso sul monte Osore.<sup>291</sup>

Il culto del monte Osore si intrecciò con il culto del bodhisattva Jizō nel 1700, quando il nono capo del tempio Entsūji scrisse un poema descrivendo la storia del monte e riportando tutto ciò che vi era di sacro: tra questi oggetti di culto figuravano mille statue buddhiste create da due monaci scultori, Eshin e Jōchō, delle quali ne rimase intatta solamente una, quella che raffigurava il bodhisattva Jizō. Con questa storia si connesero altre due figure storiche importanti, quelle dei monaci scultori, che diedero delle fondamenta più salde alla storia del complesso. La statua rimanente fu il primo legame tra il culto di Jizō e il culto del monte Osore. Un secondo legame fu creato con il riferimento fatto all'interno del poema di una collina vicino, la collina Karadasen, che viene citato anche in un famoso sutra dedicato al bodhisattva, il *Bussetsu enmei Jizō busatsu kyō* 仏説延命地藏菩薩教. Secondo tale sutra, il bodhisattva si sarebbe mostrato per la prima volta all'uomo emergendo da tale collina; perciò si credeva che la collina fosse la manifestazione fisica di Jizō. Unendo tale sutra con il culto di Osorezan, quest'ultimo iniziò ad essere conosciuto come il sito da dove il bodhisattva si era mostrato nel mondo umano.<sup>292</sup> Poiché il poema è datato al 1700, è probabile che nella prima metà del XVIII secolo Jizō non facesse ancora parte delle entità venerate dal sito religioso Osore, ma dalla seconda metà del secolo si evidenzia una crescita di fede nel suo culto: ad esempio, in alcune liste del periodo 1740-1759 che elencavano gli oggetti importanti del tempio figuravano diverse statue di Jizō, insieme a quelle della divinità locale, del Buddha storico e delle copie del Sutra del Loto di Ennin.<sup>293</sup> La lista del 1759 è quella che contiene più

---

<sup>291</sup> Masahito NISHIO, *Yakushi shinkō: Gokoku no hotoke kara onsen no hotoke e* (Il culto di Yakushi: dagli spiriti dei guerrieri agli spiriti delle terme), Tokyo, Iwata shoin, 2000, pp.217-233.

西尾正仁、『薬師信仰—護国の仏から温泉の仏へ』、東京、岩田書院、2000年。

<sup>292</sup> MIYAZAKI e WILLIAMS, "The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site...", cit., pp.405-406.

<sup>293</sup> Tōzen KUMAGAI *hen*, *Osorezan honbu Entsūji shi* (Sulla sede centrale Osorezan dell'Entsūji), Mutsu, Entsūji, 1967, pp. 28-29.

熊谷東全編、『恐山本部円通寺詩』、むつ市、円通寺、1967年。

informazioni, in quanto elenca ben quattro statue di Jizō, di cui due attribuite ad Ennin, una a Eshin e l'ultima a Jōchō. Alla crescita del culto di Jizō all'interno del sito del monte Osore nel XVIII secolo corrisponde un vero e proprio successo del culto del bodhisattva in tutto il Giappone, specialmente la versione del Jizō Enmei, ovvero il Jizō che prolunga la vita, che ricevette la sua popolarità in particolar modo tramite i sutra apocrifi a lui dedicati. Il culto di Jizō nel periodo Edo subì diverse trasformazioni che lo portarono a essere associato a o a divenire la forma originaria di tante altre divinità buddhiste e locali. Con queste nuove identificazioni, anche le funzioni del bodhisattva mutarono e si mescolarono tra loro: tra quelle principali vi erano la funzione salvifica dal regno dell'inferno, la funzione protettrice per i viaggiatori e nei pressi di incroci stradali, la funzione protettrice per le donne durante i parti e i bambini.<sup>294</sup> La leggenda sugli atti miracolosi di Jizō compilata nel 1810 dal quindicesimo capo dell'Entsūji non fa che congiungere ancora di più il culto dell'Osore al culto di Jizō: con questo poema si ha la definitiva consacrazione del bodhisattva come il principale oggetto di culto del monte Osore di quel periodo.<sup>295</sup> I benefici che l'adorazione verso Jizō potessero portare descritti nel poema erano di duplice natura: i benefici ottenuti nel mondo terreno, come la protezione in mare o presso incroci stradali, e i benefici ottenuti nel mondo spirituale, come la salvezza spirituale. Insieme alla crescita del culto di Jizō presso il monte Osore, nel periodo Edo iniziò ad affermarsi la venerazione verso il monte stesso principalmente per tre funzioni: la funzione curativa presso le terme, la funzione salvifica dal regno dell'inferno e la funzione protettiva in mare.<sup>296</sup>

L'azione di purificarsi attraverso l'acqua è un concetto buddhista che ha una lunga tradizione nella storia giapponese: l'atto di pulizia del corpo assumeva anche il significato simbolico di pulirsi l'anima e la mente e i templi buddhisti più famosi come quelli di Nara e di Kyōto aprirono i propri bagni al popolo già nel periodo medioevale. La cultura di immergersi nelle acque per purificarsi diede un forte impulso alle zone in cui si trovavano fuoriuscite naturali di acque termali, che favorirono l'economia di molte zone del Paese e la creazione di leggende in modo tale da legittimare il potere rigenerante delle acque nonché il potere curativo dei minerali che vi si trovavano naturalmente. Tali fonti naturali agli occhi di molti credenti erano percepite come doni che le divinità avevano concesso loro e nelle leggende vengono citate diverse di queste divinità locali, come l'*onsengami* 温泉神, divinità delle terme,

---

<sup>294</sup> MIYAZAKI e WILLIAMS, "The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site...", cit., pp.407-408.

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 409.

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 413.

e anche buddhiste tra cui il Buddha Yakushi che risulta il più citato per i suoi poteri curativi, ma vengono citati anche alcuni bodhisattva come Kannon, Fudō e Jizō. Oltre queste entità, per dar maggior legittimazione alle terme, si iniziò ad accostarle a famosi monaci buddhisti che avevano avuto il merito di averle scoperte. Anche nel caso delle terme che si trovano sul sito del monte Osore venne svolta questa operazione e, oltre il bodhisattva Jizō, venne collegato ad esse il nome del monaco Ennin, fondatore del sito religioso.<sup>297</sup> Nelle leggende si afferma che i poteri curativi attribuiti alle terme di Osore sono di diverso tipo e alcuni riguardano in modo particolare la cura da malattie oculari. Per tali poteri divennero così famose da diventare tappa di coloro che compivano viaggi e pellegrinaggi per terme, anche nei periodi invernali in cui il sito religioso era chiuso al pubblico, e da essere inserite in diverse guide come luoghi sacri famosi.<sup>298</sup> Infatti vennero inserite nelle guide turistiche del famoso scrittore Jippensha Ikku (1765 – 1831) e con esse anche il monte stesso divenne luogo religioso: si iniziò a elogiare il panorama che si poteva ammirare sulla cima di esso con i fumi che fuoriuscivano dalle acque termali e si iniziò ad accostarlo nel periodo Edo al panorama che si pensava potesse presentarsi nel regno dell’inferno buddhista.<sup>299</sup>

Di per sé le montagne, all’interno della tradizione giapponese, rappresentano dei luoghi sacri importanti. Le tipologie di montagne sacre sono complessivamente tre: quelle di origine vulcanica, che fungevano da legame tra la terra e il cielo, venerate dai marinai e dai pescatori i quali credevano che la divinità che li proteggesse in mare abitasse sulle sommità di esse; quelle che presentavano nelle vicinanze dei corsi d’acqua e, per questo, venivano venerate dagli agricoltori e coltivatori che credevano nel potere produttivo dell’acqua; quelle che venivano venerate come luogo di incontro tra le anime dei defunti e i loro cari, credenza ispirata dall’antica usanza di seppellire i corpi dei defunti sulle montagne.<sup>300</sup> Grazie al panorama del monte che suggeriva visioni simil-infernali, Osore subito venne percepito come rappresentazione terrena dell’inferno. Nelle rappresentazioni iconografiche dell’inferno buddhista ci sono diversi elementi che si ripropongono, tra cui il fiume *Sai no kawara* 賽の河原, il lago *Chi no ike jigoku* 血の池地獄 e la sponda *Gokuraku no hama* 極楽の浜, tutti collegati al culto di Jizō, il quale era in grado di viaggiare per tutti i regni infernali per salvare e consolare le anime defunte. Grazie al culto già affermato del bodhisattva Jizō, nel tardo

---

<sup>297</sup> *Ivi*, pp. 414-415.

<sup>298</sup> Takeshi UCHIDA, Tsuneichi MIYAMOTO *hen*, Masumi Sugae, *Sugae Masumi zenshū*, 2, Tokyo, Miraisha, 1971, pp. 342-343.

内田武、宮本常一編、菅江真澄、『菅江真澄全集』、第2巻、東京、未来社、1971年。

<sup>299</sup> MIYAZAKI e WILLIAMS, “The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site...”, cit., pp.420-421

<sup>300</sup> Ichirō HORI, *Folk religion in Japan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 149-151.

periodo Edo il culto del monte venne incastonato all'interno del culto dei monti sacri che favorivano il ricongiungimento con le anime dei cari defunti. Un altro legame è visibile verso la fine del XVIII secolo, quando iniziò a farsi strada il culto legato ai bambini defunti in modo prematuro. L'infernale *Sai no kawara* era ritenuto un luogo liminale in cui le anime di questi bambini si pensava si riunissero per cercare di acquistare i crediti necessari per poter accedere al mondo dell'oltretomba e ricevere la salvezza e per salvare le anime dei genitori rimasti in vita. Tali crediti venivano acquisiti mediante la costruzione di piccoli *stupa* impilando alcune pietre del bagnasciuga del fiume. Tuttavia, si pensava che le entità malevole presenti in questo luogo cercassero di rovesciare tali costruzioni, in modo tale da non far passare oltre le anime dei bambini. Per proteggere queste, veniva invocata dai genitori la protezione di Jizō, il quale era ritenuto protettore dei bambini. Nella seconda metà periodo Edo, venne adibita una zona del sito religioso del monte Osore alla venerazione del Jizō protettore di anime di bambini erigendo una sua statua e vennero poste delle pietre in una piccola area del monte che rappresentava il fiume *Sai no kawara*.<sup>301</sup> Vicino questo fu costruita un'altra rappresentazione fisica di un elemento infernale, il lago *Chi no ike jigoku*, inferno destinato alle sole donne, colpevoli di aver inquinato con il proprio sangue le terre (come già indicato nel primo capitolo). Il culto del *Chi no ike jigoku* all'interno del sito del monte Osore ebbe un discreto successo sul finire del periodo Edo: infatti molte credenti qui vi pregavano per la salvezza delle proprie anime.<sup>302</sup> Tuttavia, il successo del monte Osore verso la fine del periodo Edo fu dovuto non a questi culti, ma perché venne riconosciuto come luogo sacro in cui le persone potevano ricongiungersi e comunicare con i propri cari defunti. In una testimonianza che descriveva una ricorrenza dedicata a Jizō del 1793 si narra che in molti vennero da lontano e spesso come pellegrini per poter comunicare con i propri cari grazie all'intercessione del bodhisattva, del Buddha Amida e dei monaci Entsūji che recitavano sutra per i defunti.<sup>303</sup> Dunque, ad un certo punto del periodo Edo, non erano più i monaci Entsūji che promuovevano e pubblicizzavano il tempio sul monte Osore, ma era la fama stessa del monte, aumentata anche grazie ai culti del *Sai no kawara* e del *Chi no ike jigoku*, a precederlo. Sebbene il culto del monte Osore sia legato alle attività delle *itako*, bisogna precisare che questo legame è avvenuto in tempi più moderni. Viene spesso riportato, infatti, che le *itako* prendano parte a delle ricorrenze annuali, durante le quali, dietro pagamento, si mettono in contatto con le anime dei defunti di coloro che le assoldano. Tuttavia, come si è visto, in

---

<sup>301</sup> MIYAZAKI e WILLIAMS, "The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site...", cit., pp.421-423.

<sup>302</sup> *Ivi*, p. 425.

<sup>303</sup> Takeshi UCHIDA, Tsuneichi MIYAMOTO, Masumi Sugae, *Sugae Masumi zenshū*, cit., pp. 346-347.

periodo Edo tale relazione non è stata mai documentata e il ruolo di comunicare con le anime dei defunti era stato assunto dai monaci buddhisti del vicino tempio Entsūji.<sup>304</sup>

Il culto del monte Osore incontra la funzione delle *itako* intorno la prima metà del periodo Shōwa (1926 – 1989), accumulando l'esperienza del movimento, del viaggio, del pellegrinaggio verso il monte con l'esperienza *itinerante* delle *itako*.

Le figure itineranti come la *itako* erano benvenute nei villaggi in cui si recavano poiché donavano servizi spirituali che tendenzialmente non erano svolti dalla personalità spirituale locale. Tuttavia, era ritenuto che queste figure dovessero rimanere nei villaggi per periodi brevi, poiché erano considerati dagli abitanti delle persone liminali che avrebbero rotto l'equilibrio del villaggio.<sup>305</sup> Tendenzialmente in periodo Edo la categoria rappresentata dagli itineranti era varia. In questa vi rientrano in numero abbondante gli intrattenitori itineranti. In periodo Edo, gli intrattenitori rappresentavano una piccola percentuale della popolazione giapponese e, nonostante ciò, l'arte vide in questo periodo uno dei momenti più floridi della storia giapponese premoderna. Gli intrattenitori itineranti spesso si insediavano nelle zone più povere delle città e partendo da quella zona, girovagavano per tutto il Paese per un certo periodo annuale. Le prestazioni che eseguivano erano di vario genere, tra cui danze, esibizioni musicali, esorcismi, recitazioni di dialoghi comici.<sup>306</sup> Non tutte, dunque, erano esibizioni che oggi verrebbero definite artistiche, ma erano da intendere come dei veri e propri spettacoli che dovessero intrattenere il pubblico pagante. Infatti, molti degli intrattenitori avevano legami con le tradizioni shintō e con le istituzioni religiose. Nel corso del tempo tali legami si persero e le esibizioni non avvennero più entro i luoghi considerati sacri, ma iniziarono ad avvenire per le strade della città e gli intrattenitori iniziarono a dipendere dai cittadini che seguivano le loro esibizioni. Vi erano anche esibizioni compiute davanti le porte delle abitazioni e gli intrattenitori si spostavano di casa in casa, generalmente in determinati periodi dell'anno, per offrire i loro spettacoli. I periodi più fruttuosi erano quelli della venuta dell'anno nuovo e durante la festa del *bon*. Mentre nelle città i confini tra ciò che era considerata espressione religiosa e ciò che era considerata espressione artistica erano confusi, nelle aree più rurali del Paese tali distinzioni continuarono a sussistere.<sup>307</sup> Durante il periodo precedente la fine dell'anno, gli itineranti spesso assumevano il ruolo di esorcisti, per scacciare via le entità malevole e consentire di poter iniziare il nuovo anno in serenità, mentre al fine di invitare le

---

<sup>304</sup> KUSUNOKI, *Shomin shinkō no sekai: Osorezan shinkō to Oshirasan shinkō*, cit., pp. 165-167.

<sup>305</sup> Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p.323.

<sup>306</sup> Matsunosuke NISHIYAMA, *Edo culture, daily life and diversion in urban Japan, 1600-1868*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, p. 113.

<sup>307</sup> *Ivi*, p.114.

entità benevole e garantire un buon inizio anno, avevano il ruolo di invocare le divinità che portavano fortuna e benessere. Nei villaggi di pescatori si invocavano le divinità che si presumeva abitassero nel mare, nei villaggi di agricoltori si pensava che tali entità abitassero in campagne lontane, mentre nei villaggi di montagna si pensava che abitassero dall'altro lato della montagna di riferimento. Molte di queste esibizioni erano controllate in maniera ufficiale da rappresentanti del governo e solitamente ogni villaggio metteva a disposizione una dimora per ogni intrattenitore. Tendenzialmente gli abitanti delle zone rurali accoglievano gioiosamente gli intrattenitori per due semplici motivi: gli intrattenitori arrivavano nei villaggi in determinati periodi che corrispondevano ai cambi di stagione; gli intrattenitori erano individui che, viaggiando molto, portavano con sé le storie dei luoghi visitati e le diffondevano ai sedentari abitanti dei villaggi.<sup>308</sup> Tuttavia è bene ricordare che essendo itineranti non appartenevano a nessuna delle quattro classi sociali del periodo Edo, pertanto non erano parte integrante della società. Erano infatti spesso associati ai *kawaramono* o agli *hinin*, poiché non avevano una dimora fissa e alcune attività che svolgevano, quelle più artistiche, erano considerate volgari e impure. Erano trattati con riguardo perché offrivano servizi di intrattenimento, ma erano comunque concepiti come “stranieri”, estranei alle tacite leggi sociali.

Tra gli intrattenitori che svolgevano un ruolo spirituale e religioso, i divinatori che proferivano oracoli erano coloro che più viaggiavano nel Paese ed acquisirono una notorietà tale da essere inseriti nelle opere di diversi scrittori del periodo Edo, uno fra tutti il famoso Ihara Saikaku (1642 – 1963).<sup>309</sup>

Di stampo diverso erano invece i monaci itineranti. I più noti erano i *Kōya hijiri* 高野聖, i monaci del monte Kōya, conosciuti come monaci asceti. Nel periodo Edo in molti lasciarono la strada dell'asceti e intrapresero la strada della recitazione e invocazione del Buddha Amida. Alcuni di questi viaggiavano di villaggio in villaggio insieme ad alcune merci che solevano vendere ai fedeli. Invece, i *rokubu* 六部 nel periodo Edo collocavano in sessantasei luoghi sacri delle copie del Sutra del Loto e in ogni luogo venivano premiati di un certificato e una piccola somma di denaro da parte dei templi e santuari locali. Si trattava probabilmente di una forma di pellegrinaggio, nonostante Matsunosuke Nishiyama ipotizza che tali figure intraprendessero il viaggio presso le sessantasei tappe principalmente per elemosinare.<sup>310</sup> I

---

<sup>308</sup> *Ivi*, p.116.

<sup>309</sup> *Ibidem*.

<sup>310</sup> *Ivi*, p.122.

monaci *komusō* 虚無僧, invece, continuarono anche nel periodo Edo a suonare il flauto *shakuhachi* così come era stato loro insegnato dalla scuola Fuke del buddhismo Zen. I *komusō* erano monaci che facevano parte della classe sociale dei guerrieri e, data l'alta classe sociale di appartenenza, erano liberi di viaggiare ovunque desiderassero. Tali libertà erano abusate dai *komusō*, i quali ad esempio spesso viaggiavano su mezzi come traghetti senza pagarne il biglietto, e per limitarle il *bakufu* promulgò in diverse occasioni alcune restrizioni nei loro confronti. I *komusō* nel periodo Edo solevano viaggiare da soli o in coppia, non era usuale per loro viaggiare in gruppo e non potevano sostare nella stessa dimora per più di un giorno.<sup>311</sup> Con il termine *junrei* 巡礼 invece si indica la pratica del pellegrinaggio. Sebbene fosse una pratica che spesso le nobildonne e i nobiluomini in periodo Heian usavano eseguire, spesso nel loro caso il viaggio andava ad assumere una sfumatura di evasione dalla vita di corte, oltre che un viaggio di fede presso i santuari e i templi più importanti nei dintorni di Kyōto.<sup>312</sup> Prima del periodo Edo il pellegrinaggio laico e attuato da tutte le classi sociali era molto impopolare e i principali attori di tali viaggi erano i monaci asceti o gli aristocratici. Spesso i viaggi che intraprendevano avevano un percorso circolare, ovvero iniziavano presso un luogo sacro vicino la propria residenza e si viaggiava fino a riavvicinarsi a tale luogo d'inizio.<sup>313</sup> Nel periodo Edo, invece, con l'unificazione di gran parte del territorio giapponese a opera dello shogunato e di migliorie sulla rete stradale, i viaggi erano diventati molto più sicuri<sup>314</sup> tuttavia persistevano delle restrizioni su chi potesse oltrepassare determinate barriere d'ingresso tra i vari domini dei signori.<sup>315</sup> Il periodo più fruttuoso per il pellegrinaggio si ebbe solo sul finire del periodo Edo, specialmente nelle due decadi iniziali del XIX secolo, quando sempre più laici iniziarono a intraprendere tali viaggi grazie a ulteriori migliorie delle strade e legislazioni che incentivavano il mettersi in viaggio e il ricevere i pellegrini da parte di locande e templi.<sup>316</sup> A cavallo tra il periodo Edo e il periodo Meiji, il pellegrinaggio iniziò sempre di più ad assumere connotazioni di viaggio inteso in una visione turistica. I motivi per cui un pellegrino intraprendeva un viaggio non erano più solo di visitare i luoghi sacri del

---

<sup>311</sup> Ivi, p.124.

<sup>312</sup> Barbara AMBROS, "Liminal Journeys, pilgrimages of noblewomen in mid-Heian period", *Japanese Journal of Religious studies*, 24,3, 1997, p.333.

<sup>313</sup> Carmen BLACKER, "The religious traveler in Edo period", *Modern Asian Studies*, 18, 4, 1984, p.594.

<sup>314</sup> Ivi, p.593.

<sup>315</sup> Harold BOLITHO, Travelers tales: Three eighteenth-century travel journals, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 50, 2, 1990, p.486.

<sup>316</sup> Nathalie KOUAMÉ, *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa. Le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2001, p. 52; pp. 98-115.

Paese e pregare per avere dei benefici terreni o spirituali, ma iniziarono ad aggiungersi anche i motivi di scoprire nuovi luoghi, assaggiarne i cibi e intraprendere esperienze locali.<sup>317</sup>

Secondo quanto descritto nelle righe precedenti, si può affermare che le *itako* rientrino nella categoria di intrattenitori itineranti, piuttosto che nella categoria di pellegrini. Considerando che la maggior parte della documentazione riguardante i personaggi itineranti si concentra nella zona centrale e meridionale del Giappone rispetto a quanto documentato nelle zone settentrionali della regione del Tōhoku, si può dedurre che i gruppi di personaggi itineranti di queste aree fossero composti in parte dalle varie figure spirituali esplorate in precedenza, tra cui le *itako*. Joshua Solomon identifica infatti come personaggi itineranti della parte settentrionale della regione del Tōhoku principalmente tre figure: le *itako*, le *goze* e le *bosama*. Mentre le *itako* venivano formate in modo individuale da una maestra, le *goze* e le *bosama* rientravano nelle organizzazioni delle persone non vedenti come il Tōdōza per cui venivano formate all'interno di esse. Le funzioni che svolgevano le tre figure erano sostanzialmente simili tra loro, ma le ultime due figure venivano associate all'immaginario del *biwa-hoshi*, mentre le *itako* erano più vicine alle *miko*, per questo le funzioni principali delle *goze* e delle *bosama* spesso erano quelle di suonare brani e riportare le notizie che apprendevano con i loro viaggi con il *biwa*, mentre le *itako* si prestavano ai servizi più spirituali come il rito del *kuchiyose*.<sup>318</sup>

La *itako*, dunque, è una figura che si innesta in un contesto sociale rigido come quello della società Edo che la nega in quanto donna, persona disabile e personaggio itinerante, che la pone in un contesto marginale e le impone, allo stesso tempo, di assumere un ruolo a causa delle stesse caratteristiche che sono oggetto di marginalizzazione. Tuttavia, tale ruolo ha permesso a molte delle donne non vedenti della zona nordorientale del Giappone di poter essere rispettate in quanto professioniste spirituali. Queste donne hanno avuto la possibilità di intraprendere una carriera che non fosse quella da musicista o da mendicante, carriere già

---

<sup>317</sup> Shuzo ISHIMORI, "Popolarization and commercialization of tourism in early modern Japan", *Senri Ethnological Studies*, 26, 1989, p.189.

Non è possibile in questa sede sviluppare ulteriormente il tema del pellegrinaggio e la descrizione dei più importanti percorsi sul territorio giapponese per questioni di spazio. Per approfondimenti si indicano: Barbara AMBROS, "Liminal Journeys, pilgrimages of noblewomen in mid-Heian period", *Japanese Journal of Religious Studies*, 24,3, 1997; Carmen BLACKER, "The religious traveler in Edo period", *Modern Asian Studies*, 18, 4, 1984; Harold BOLITHO, Travelers tales: Three eighteenth-century travel journals, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 50, 2, 1990, Nathalie KOUAMÉ, *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa. Le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2001; Eiki HOSHINO, "Pilgrimage and peregrination, contextualizing the Saikoku *Junrei* and the Shikoku *Henro*", *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 3/4, 1997; Ian READER e Paul L. SWANSON, "Editors' Introduction: Pilgrimage in the Japanese Religious Tradition", *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 3/4, 1997.

<sup>318</sup> Joshua SOLOMON, "Stranger magic: on the social role of itineracy in Northeastern Japan", *Journal of Liberal Arts Development and Practices*, 2, 2018, p.19.

avviate e predisposte per le persone non vedenti, ma di avere una strada aggiuntiva da poter inseguire e di poter compiere i primi passi verso un'emancipazione tramite essa come individui e come categoria sociale, sostenendosi a vicenda. La professione della *itako* si sviluppò come un'ulteriore scelta, di fronte la necessità di non risultare più un peso sociale, a cui le donne non vedenti potevano aggrapparsi, ma divenne una delle professioni più famose e sfoggio della tradizione giapponese in periodo Edo e soprattutto nei periodi più recenti come attesta il grande numero di studi effettuati a causa del grande interesse suscitato da queste figure.

## Conclusioni

Osservando la figura della *itako* è stato possibile individuare il perché questa professionista spirituale possa essere considerata importante all'interno della tradizione giapponese nel rompere gli schemi preimpostati della società Edo. Sebbene sia una figura che si è affermata solo in alcune zone del territorio giapponese, si può affermare che per una donna non vedente, spesso di estrazione sociale non elevata, fosse una valida alternativa di vita.

In un apparato teologico che vede in negativo il femminile, la disabilità e la vicinanza alla morte, visioni negative particolarmente accentuate in periodo Edo, la *itako* è riuscita a ritagliarsi un suo spazio all'interno della sfera religiosa giapponese e a non soccombere alle istituzioni religiose del tempo. Come tutti i professionisti spirituali non istituzionalizzati ha vissuto forti limitazioni e tentativi di delimitare il proprio operato da parte di chi voleva imporre un ordine prestabilito e accentrare il potere nella capitale, ma le realtà locali sono riuscite a entrare formalmente nel sistema, ricevendone alcuni privilegi, pur rimanendone fondamentalmente fuori. Come visto, la scelta di diventare *itako* non era effettivamente volontaria, non si tratta quindi di rompere gli schemi intenzionalmente. Vi era alla base una coercizione dettata dalla necessità di trovare un proprio posto in una società che non includeva facilmente il diverso e tutto ciò che lo rappresentava. Un ostacolo che tutte le donne hanno dovuto superare, in quante percepite come deviazione dell'essere maschile. Tale ostacolo, nel caso delle *itako* e non solo, divenne ancora più imponente a causa del corpo disabile in cui erano nate. Una tale condizione corporea di marginalità non poteva che tramutarsi in una condizione sociale e occupazionale di marginalità. Non deve dunque sorprendere che la carriera della *itako*, così come le carriere affini esplorate nel corso della presente tesi, sia stata percepita nel periodo Edo come una carriera da integrare nel sistema marginalizzandola. Si necessitava trovare un posto a tali corpi "estranei" all'interno della società senza mai però integrarli completamente: era importante mantenere il potere nelle mani delle istituzioni, del "normale" e "familiare". Il limite divenne quindi il luogo in cui queste personalità potevano sentirsi parte integrante del sistema senza però riceverne i privilegi. Per questo, spesso si trattava di figure itineranti che entravano nella realtà di un villaggio o piccola società per rimanervi solo in modo temporaneo. Finché ci rimanevano per brevi periodi erano accettati e ben voluti e i doni che portavano erano tenuti in gran

considerazione, ma nel caso in cui la loro permanenza diventasse più lunga del previsto non era visto come un segnale di buon auspicio perché avrebbe rotto gli equilibri già preesistenti su cui si basavano gli abitanti.<sup>319</sup> Secondo quanto analizza Sakurai Tokutarō riguardo il legame che lega i concetti di *ke*, *hare* e *kegare*,<sup>320</sup> tali personaggi potrebbero assumere il significato dello *hare* diventandone personificazione, stimolando cioè l'energia produttiva del mondo abitudinario e per questo persistendo nella condizione di *kegare*. Queste figure si sono sviluppate nel corso della storia giapponese secondo tale concezione della società e il periodo Edo segna il momento in cui il contrasto si fece più evidente e andò a definire in chiari parametri sociali le figure devianti.

Dunque, ci si domanda se sia possibile limitare l'operato delle *itako* a una visione duale, ovvero se siano state oggetto di discriminazione nella società Edo o se siano state in grado di aiutare la figura della donna e del corpo disabile verso un percorso di emancipazione inteso nel senso moderno. Le *itako* hanno dovuto ritagliarsi un posto all'interno di una società che non aveva in serbo posti per persone con le loro caratteristiche: hanno preso a modello la tradizione delle professioniste spirituali, le *miko*, e hanno unito a questo l'esperienza delle persone non vedenti a cui era stato riservato il ruolo da musicante. Hanno accentuato i pacati elementi spirituali che facevano parte della carriera da musicista di una persona non vedente, facendoli diventare protagonisti e, in contemporanea, hanno smorzato gli elementi musicali facendoli rientrare solo come accompagnamento alla carriera spirituale.

In tal senso, ovvero nel riadattare le basi poste precedentemente dalla parte dominante della società, è possibile scorgere un qualche tipo di intraprendenza e di emancipazione da parte delle *itako*. Tuttavia, si tratta di una realtà che è stata principalmente locale e geograficamente delimitata: l'affluenza delle *itako* è visibile nella zona nordorientale del Giappone, almeno nel corso del periodo Edo, mentre in periodi più recenti sono divenute figure popolari anche nel resto del territorio giapponese. I primi passi verso l'emancipazione della *itako* in periodo Edo possono essere quindi letti come anticipazione della rilevanza che ne gode nel periodo contemporaneo, che è stata poi arricchita di altre connotazioni che, come visto, non erano presenti nel periodo premoderno.

Nel presente studio sono state prese in considerazione due caratteristiche principali della *itako*, quali l'essere femminile e l'essere disabile e le conseguenze che queste comportavano nella visione sociale della *itako*. Tuttavia, l'essere umano è formato da diverse caratteristiche,

---

<sup>319</sup> Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p.323.

<sup>320</sup> Tokutarō SAKURAI, "Japanese folk religion and the regulation of social life: the interrelationship of ke, kegare and hare", *Journal of Komazawa University*, 16, 1984, pp. 66-70.

ovvero identità sociali, che sono strettamente legate tra loro e che, intrecciandosi in diverse combinazioni, generano situazioni sociali sempre differenti. Per avere un quadro completo di ogni figura sociale bisognerebbe esplorare ogni identità, e le possibili combinazioni di queste, indagando ad esempio la condizione sociale della famiglia in cui si nasce e si cresce, la classe sociale di appartenenza, l'etnia.

La presente tesi si pone come passo introduttivo verso uno studio indirizzato a comprendere la complessità dei ruoli sociali.

## Bibliografia e sitografia

### Bibliografia

AKIBA Takashi, *Chōsen fuzoku no genchi kenkyū* (Studio locale sullo sciamanesimo coreano), Meicho Shuppan, Tokyo, 1980.

秋葉隆、『朝鮮巫俗の現地研究』、名著出版、東京、1980年。

ALBRECHT, G. L., BICKENBACH, J., MITCHELL, D. T., SCHALICK, W. O. III, & SNYDER, S. L. (a cura di), *Encyclopedia of disability (vol. 1-5)*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2006.

AMBROS, Barbara R., “Liminal Journeys, pilgrimages of noblewomen in mid-Heian period”, *Japanese Journal of Religious studies*, 24,3, 1997, pp. 301-345.

AMBROS, Barbara R., *Women in Japanese Religion*, NYU Press, New York, 2015.

AMINO Yoshihiko, *Chūsei no hinin to yūjo* (Gli hinin e le donne in periodo medioevale), Tōkyō, Akashi Shoten, 1995.

網野善彦、『中世の非人と遊女』、東京、明石書店、1995年。

AMOS, Timothy D., “Portrait of a Tokugawa Outcaste Community”, *East Asian History*, 32/33, 2008, pp. 83-108.

BLACKER, Carmen, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London, Routledge, 1999.

BLACKER, Carmen, “The religious traveler in Edo period”, *Modern Asian Studies*, 18, 4, 1984, pp.593-608.

BOLITHO, Harold, “Travelers tales: Three eighteenth-century travel journals”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 50, 2, 1990, pp.485-504.

CHAPMAN, David, “Geographies of Self and Other: Mapping Japan through the Koseki”, *The Asia-Pacific Journal*, 9, 2, 2011, pp.1-20.

CHARLTON, James I., *Nothing about us without us: Disability oppression and empowerment*, Berkley e Los Angeles, University of California Press, 2000.

DE BEAUVOIR, Simone, *Il secondo sesso*, Milano, il Saggiatore, 1961.

DE FERRANTI, Hugh, “The Kyushu *biwa* traditions”, *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, in Alison McQueen Tokita e David W. Hughes (a cura di), Farnham, Ashgate Publishing, 2008, pp. 105-126.

DE FERRANTI, Hugh, *The Last Biwa Singer: a blind musician in history, imagination, and performance*, New York, Cornell University Press, 2009.

DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger*, New York, Routledge, 1966.

ELLWOOD, Robert, “Patriarcal revolution in ancient Japan: Episodes from the "Nihonshoki" Sūjin Chronicle”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2,2, 1986, pp. 23-37.

FAIRCHILD, William P., “Shamanism in Japan”, *Folklore Studies*, 21, 1962, pp. 1-122.

FAURE, Bernard, “The Cultic World of the Blind Monks: Benzaiten, Jūzenji, and Shukujin”, *Journal of Religion in Japan* 2, 2013, pp. 171-194.

FLAVIN, Philip, “*Sōkyoku-jiuta*: Edo-period chamber music”, *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, in Alison McQueen Tokita e David W. Hughes (a cura di), Farnham, Ashgate Publishing, 2008, pp. 169-195.

FRITSCH, Ingrid, *Japans blinde Sānger im Schutz der Gottheit Myōon-Benzaiten*, Monaco, Iudicium Verlag, 1996.

FRITSCH, Ingrid, "The Social Organization of 'Goze' in Japan", *Chime Journal*, 5, 1992, pp. 58-64.

FRITSCH, Ingrid, "The sociological significance of historically unreliable document in the case of Japanese musical guilds" in Tokumaru Yosihiko (a cura di), *Tradition and its future in music*, Tokyo;Osaka, Mita press, 1991, pp. 147-152.

GARLAND-THOMSON, Rosemarie, "Integrating Disability Studies into Existing Curricula: The Example of 'Women and Literature' at Howard University" in Lennard J. Davis e Simi Linton (a cura di), *Radical Teacher*, 1995, pp.15-21.

GARLAND-THOMSON, Rosemarie, "Integrating Disability, Transforming Feminist Theory", *NWSA Journal*, 14, 3, 2002, pp. 1-32.

GISH, George W., *The Biwa in History, Its Origins and Development in Japan*, Ann Arbor, University of Michigan, 1967.

GLASSMAN, Hank, "At the Crossroads of Birth and Death: The Blood Pool Hell and Postmortem Fetal Extraction," in Jacqueline I. Stone and Mariko Namba Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008, pp. 175-206.

GOODWIN, Janet R., "Outcasts and marginals in medieval Japan", in Karl F. Friday (a cura di), *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*, Londra, Taylor & Francis Group, 2017, pp. 296-309.

GOTTLIEB, Nanette, *Linguistic stereotyping and minority groups in Japan*, Oxon, Routledge, 2006.

GRAPARD, Allan G., "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 1, 1991, pp. 3-23.

GROEMER, Gerald, "Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period", *Asian Folklore Studies*, 66, 1/2, 2007, pp. 27-53.

GROEMER, Gerald, *Street performers and society in urban Japan, 1600-1900, The beggar's gift*, Oxon, Routledge, 2016.

GROEMER, Gerald, "The Creation of Edo Outcaste Order", *The Journal of Japanese Studies*, 27, 2, 2001, pp. 263-293.

GROEMER, Gerald, "The Guild of the Blind in Tokugawa Japan", *Monumenta Nipponica*, 56, 3, 2001, pp. 349-380.

GROEMER, Gerald, "Who Benefits? Religious Practice, Blind Women (*Goze*), *Harugoma*, and *Manzai*" *Japanese Journal of Religious Studies*, 41, 2, 2014, pp- 347–386.

HARDACRE, Helen, "Conflict between Shugendō and the New Religions of Bakumatsu Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 21, 2/3, 1994, pp. 137-166.

HARRISON, Elizabeth G., "Strands of Complexity: The Emergence of "Mizuko Kuyō" in Postwar Japan", *Journal of the American Academy of Religion*, 67, 4, 1999, pp. 769-796.

HAYASHI Makoto, "Tokugawa-Period Disputes between Shugen Organizations and *Onmyōji* over Rights to Practice Divination", *Japanese Journal of Religious Studies*, 21, 2-3, 1994, pp.167-189.

HEYER, Katharina, "No One's Perfect: Disability and Difference in Japan", in Tammy Berberi, Elizabeth C. Hamilton e Ian M. Sutherland (a cura di), *Worlds Apart? Disability and Foreign Language Learning*, New Haven e Londra, Yale University Press, 2008, pp. 232-252.

HORI Ichirō, *Folk religion in Japan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.

HORI Ichirō, "Shamanism in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 2, 4, 1975, pp. 231-287.

HORI Ichirō, "Nihon no shamanizumu" (Lo sciamanesimo giapponese), Tokyo, Kōdansha, 1971.

堀一郎、『日本のシャマニズム』、東京、小段者、1971年.

HORI Ichirō, *Wagakuni minkanshinkō-shi no kenkyū*, (“Studio sulla storia delle credenze popolari nel nostro paese”), vol. 2, Sōgensha, Tōkyō 1978.

堀一郎、『我が国民間信仰史の研究』、第2巻、創元社、東京、1978年.

HOSHINO Eiki, “Pilgrimage and peregrination, contextualizing the Saikoku *Junrei* and the *Shikoku Henro*”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 3/4, 1997, pp.271-299.

HOSOI Y.T., “The Sacred Tree in Japanese Prehistory”, *History of Religions*, 16, 2, 1976, pp. 95-119.

IKEGAMI Hiromasa, *Hito to Kami* (Le persone e le divinità), Minzokugaku Taikei, Heibonsha, Tokyo, Vol. 8, 1959.

池上廣正、『人と神』、民俗学大系、平凡社、東京、第8巻、1959年.

ISHIMORI Shuzo, “Popolarization and commercialization of tourism in early modern Japan”, *Senri Ethnological Studies*, 26, 1989, pp.179-194.

ITŌ Mikiharu, “Nihon bunka no Kōzōteki-rikai o mezashite” (Riguardo la comprensione strutturale della cultura giapponese), *Kikan Jinruigaku*, 4, 2, 1973.

伊藤幹治、『日本文化の構造的理解を目指して』、季刊人類学、第4巻、2号、1973.

IWAKUMA, Miho e NUSSBAUM, Jon F., “Intercultural Views of People with Disabilities in Asia and Africa”, *Handbook of Communication and People with Disabilities: Research and Application LEA's Communication Series*, di Dawn O. BRAITHWAITE e Teresa L. THOMPSON (a cura di), New Jersey, Lawrance Erlbaum Associated Publishers, 2000, pp. 239-256.

JŌYA Moku, *Mock Jōya's Things Japanese*, Tokyo, The Japan Times, 1985.

KAFER, Alison, *Feminist, queer, crip*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

KAPUTU, Felix Ulombe, “Global Shamanism in Context: *Itako* (from Osorezan, Aomori, Japan) and *Mikishi* (Lake Mweru, Katanga, Democratic Republic of Congo)”, *International Christian University Publications*, 3-A, 36, 2010, pp. 151-200.

KANDA Yoriko, *Miko no ie no onnatachi*, (*Le donne della famiglia miko*), Tokyo, Tokyodō shuppan, 1992.

神田より子、『神子の家の女たち』、東京、東京堂出版、1992年。

KANDA Yoriko, “Miko no seikatsushi, Rikuchū engan no kinsei shiryō kara” (Testimonianze sulla vita delle *miko*, dalle fonti storiche del primo periodo moderno sulla costa del Rikuchū), *Minzoku shūkyō*, 1987, pp.95-166.

神田より子、『巫女の生活誌、陸中沿岸の近世史料から』、民俗宗教、1987年。

KATŌ Yasuaki, *Nihon mōjin shakaishi kenkyū*, (Studio sulla storia sociale dei giapponesi non vedenti) Tokyo, Miraisha, 1974.

加藤康昭、『日本盲人社会史研究』、東京、未来社、1974年。

KEATING, Elizabeth e HADDER, R. Neill, “Sensory Impairment”, *Annual Review of Anthropology*, 39 2010, pp. 115-129.

KIDDER, Edward, *Himiko and Japan's Elusive Chiefdom of Yamatai: Archaeology, History, and Mythology*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

KOMODA Haruko, “The musical narrative of *The Tale of Heike*”, *The Ashgate Research Companion to Japanese Music*, in Alison McQueen Tokita e David W. Hughes (a cura di), Farnham, Ashgate Publishing, 2008, pp. 76-103.

KOUAMÉ, Nathalie, *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa. Le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2001.

KNETCH, Peter, “Review on ‘Japans blinde Sānger im Schutz der Gottheit Myōon-Benzaiten by Ingrid Fritsch’”, *Asian Folklore Studies*, 58, 2, 1999, pp. 444-445.

KULY, Lisa, “Locating Transcendence in Japanese Minzoku Geinô Yamabushi and Miko Kagura” *Ethnologies*, 25, 1, 2003, pp. 191–208.

KUMAGAI Tōzen *hen*, *Osorezan honbu Entsūji shi* (Sulla sede centrale Osorezan dell’Entsūji), Mutsu, Entsūji, 1967.

熊谷東全編、『恐山本部円通寺詩』、むつ市、円通寺、1967年。

KUSUNOKI Masahiro, *Shomin shinkō no sekai: Osorezan shinkō to Oshirasan shinkō* (Il mondo delle credenze popolari: il culto del monte Osore e il culto del monte Oshira), Tokyo, Miraisha, 1984.

楠正弘、『庶民信仰の世界－恐山とおシラサン信仰』、東京、未来社、1984年。

LAKIĆ PARAC, Iva, “Social Context of the *fujō*: Shamanism in Japan through a Female Perspective”, *Asian Studies* 3, 19, 1, 2015, pp.145–170.

MASPERO, Henri, *Le Taoisme et les religions chinoises*, Editions Gallimard, Parigi, 1971.

MEEKS, Lori, “The disappearing medium: reassessing the place of miko in the religious landscape of premodern Japan”, *History of Religion*, 50, 3, 2011, pp. 208-260.

MILLER, Alan L., “Myth and Gender in Japanese Shamanism: The "Itako" of Tohoku”, *History of Religions*, 32, 4, 1993), pp. 343-367.

MILLER, Roy A., *The Japanese Language*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

MIYAZAKI, Fumiko e WILLIAMS, Duncan, “The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site: The Case of Osorezan in Tokugawa Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 28, 3/4, 2001, pp. 399-440.

NAKAYAMA Tarō, *Nihon fujō shi* (Storia delle *miko* giapponesi), Tokyo, Ookayama Shoten, 1930.

中山太郎、『日本巫女史』、東京、大岡山書店、1930年。

NAMASE Katsumi *hen, Kinsei shōgaisha kankei shiryō shūsei* (Aggiornamento sui documenti delle relazioni delle persone disabili in periodo premoderno), Tokyo, Akashi Shoten, 1996.

生瀬克己編、『近世障害者関係資料修正』、東京、明石書店、1996年。

NAMIHIRA Emiko, *Minkan shinkō ni okeru 'Hare', 'ke', 'kegare' no kōzō e no ichi kōsatsu* (Commento sulla struttura di “Hare”, “Ke”, “Kegare” nelle credenze popolari), Tōkyō, Nihon Minzoku Gakkai, 1973.

波平恵美子、『民間信仰における「はれ」、「け」、「けがれ」の構造への一考察』、東京、日本民族学会、1973。

NAMIHIRA Emiko, “Pollution in the Folk Belief System”, *Current Anthropology*, 28, 4, 1987, pp. S65-S74.

NAUMANN, Nelly, “The *itako* of North-Eastern Japan and Their Chants”, *NOAG*, 152, 1993, pp. 1-14.

NEEDHAM, Joseph e LU, Gwei-Djen, *Celestial Lancets: A History and Rationale of Acupuncture and Moxa*, Oxon, Routledge, 2002.

NISHIO Masahito, *Yakushi shinkō: Gokoku no hotoke kara onsen no hotoke e* (Il culto di Yakushi: dagli spiriti dei guerrieri agli spiriti delle terme), Tokyo, Iwata shoin, 2000.

西尾正仁、『薬師信仰—護国の仏から温泉の仏へ』、東京、岩田書院、2000年。

NISHIYAMA Matsunosuke, *Edo culture, daily life and diversion in urban Japan, 1600-1868*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

NORBECK, Edward, “Pollution and Taboo in Contemporary Japan”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 8, 3, 1952, pp. 269-285.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko, *Illness and culture in contemporary Japan. An anthropological view*, New York, Cambridge University Press, 1984.

OKA Masao (a cura di), *Nihon Minzoku no Kigen* (L'origine del popolo giapponese), Heibonsha, Tokyo, 1966.

岡正雄編、日本民俗の期限、平凡社、東京、1966年。

ORIGUCHI Shinobu *hen*, SEGAWA Kiyoko, “Ubuya ni tsuite” (Riguardo gli *Ubuya*), *Yanagita Kunio sensei koki kinen bunshū: Nihon minzokugaku no tame ni*, Minkan Denshō no Kai, 1948.

折口信夫編、瀬川清子、『産屋について』, 柳田國男先生古稀記念文集：日本民俗學のために、民間伝承の会、1948年。

PANDEY, Rajyashree, “Desire and Disgust: Meditations on the Impure Body in Medieval Japanese Narratives”, *Monumenta Nipponica*, 60, 2, 2005, pp. 195-234.

PATRIE, James, “The Genetic Relationship of the Ainu Language”, *Oceanic Linguistics Special Publications*, 17, 1982, pp. i-xi, 1-174.

PICKEN, Stuart D. B., *Historical dictionary of Shinto*, Lanham, Scarecrow Press Inc., 2011.

RAVERI, Massimo, “Forme rituali di violenza e ideali di purezza”, *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari*, 27, 3, 1988, pp. 299-320.

RAVERI, Massimo, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 2006.

RAVERI, Massimo, “La donna come mostro e come salvatrice nell'esperienza religiosa Shinto”, *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari*, 21, 3, 1982, pp.103-118.

READER, Ian e SWANSON, Paul L., “Editors' Introduction: Pilgrimage in the Japanese Religious Tradition”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 3/4, 1997, pp.225-270.

ROSING, Ina, “Stigma or sacredness. Notes on dealing with disability in an Andean culture” in Brigitte Holzer, Arthur Veedere, Gabrielle Weigt (a cura di), *Disability in different cultures*, Bielefeld, Transcript Independent Academic Publishing, 1999, pp.27-43.

RICOEUR, Paul, *Oneself as another*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

SAKAMOTO Tarō *hen*, *Nihon shoki* (Annali del Giappone), Nihon koten bungaku taikai shinsōban, Iwanami Shoten, 1967.

坂本太郎編、日本書紀、日本古典文学大系新装版、岩波書店、1967年。

SAKURAI Tokutarō, “Kuchiyose miko no seitai: Yamagata bonchi ni okeru onakama no seifu katei”, *NMK*, no. 64, 1969.

桜井徳太郎、『口寄せ巫女の生態:山形盆地におけるオナカマの成巫過程』、*NMK*、第64巻、1969年。

SAKURAI Tokutarō, “Japanese folk religion and the regulation of social life: the interrelationship of ke, kegare and hare” *Journal of Komazawa University*, 16, 1984, pp. 62-77.

SAKURAI Tokutarō, “Minkan fuzoku no keitai to kinō”, *Rikuzen Hokubu no Minzoku*, in WAKAMORI Tarō (a cura di), Tokyo, 1969.

桜井徳太郎、「民間付属の形態と機能」、和歌森太郎編、『陸前北部の民俗』、東京、1969年。

SCHIFFER, Wilhelm, “Necromancers in the Tōhoku”, *Contemporary Religions in Japan*, 8, 2, 1967, pp. 177-185.

SCHNEIR, Miriam, *Feminism: The Essential Historical Writings*, New York, Vintage Books, 1972.

STAUSBERG, Michael, “The story of religion(s) in Western Europe (II): Institutional developments after World War II”, *Religion*, 38, 4, 2009, p. 261-282.

STEVENS, Carolyn S., *Disability in Japan*, New York, Routledge, 2013.

SOLOMON, Joshua, “Stranger magic: on the social role of itineracy in Northeastern Japan”, *Journal of Liberal Arts Development and Practices*, 2, 2018, pp.15-24.

TAKASHIGE Ubukata, “Tōdō-denshō no kōzō to sono imi” (La struttura della tradizione Tōdō e il suo significato), in Atsumi Kaoru, Maeda Mineko, Takashige Ubukata (a cura di), *Tōdō-za Heike-biwa shiryō*, Kyoto, Daigakudō-shoten, 1984.

竹重生形、「当道伝承の構造とその意味」、渥美かをる・前田みね子・竹重生形編、『当道座・平家琵琶資料』、京都、大学堂書店、1984年。

TAKAYANAGI Shinzō, ISHII Ryōsuke *hen*, *Ofuregaki Kanpō shūsei*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1934, 949.

高柳眞三、石井良助編、御触書寛保集成、東京、岩波書店、第949巻、1934年。

TAKEMI Momoko, “Menstruation Sutra Belief in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, 1983, pp. 229-246.

TAMANOI, Mariko Asano, “Women's Voices: Their Critique of the Anthropology of Japan”, *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990, pp. 17-37.

TANIGAWA Kenichi, *Senmin no ijin to geinō: Sannin, urōjin, hinin* (“Le personalità e le arti dei fuoricasta: asceti, vagabondi e non-umani”), Tokyo, Kawade Shobō Shinsha, 2009.

谷川健一、賤民の神と芸能:山人・浮浪人・非人、東京、河出書房新社、2009年。

TONOMURA Hitomi, "Birth-giving and avoidance taboo: Women's Body versus the Historiography of Ubuya", *Nichibunken Japan review: journal of the International Research Center for Japanese Studies*, 19, 2007, pp. 3-45.

UCHIDA Takeshi, MIYAMOTO Tsuneichi *hen*, Masumi Sugae, *Sugae Masumi zenshū*, 2, Tokyo, Miraisha, 1971.

内田武、宮本常一編、菅江真澄、『菅江真澄全集』、第2巻、東京、未来社、1971年。

VALENTINE, James, "Naming the Other: Power, Politeness and the Inflation of Euphemisms", *Sociological Research Online*, 3, 4, 1998, pp. 1-17.

WAYNE TAN, Wei Yu, "Disability, Text, and Performance: The Significance of One Blind Musician's Career in Tokugawa Japan", *The Journal of Japanese Studies*, 45, 1, 2019, pp.91-119.

WENDELL, Susan, "Toward a Feminist Theory of Disability", *Hypatia*, 4, 2, 1989, pp. 104-124.

WERBLOWSKY, R. J. Zwi, "Mizuko kuyō: Notulae on the Most Important "New Religion" of Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 4, 1991, pp. 295-354.

YANAGITA Kunio, "Oshiragami", *Yanagita Kunio Shū*, vol. 9, Tokyo, Chikuba shobō, 1990.  
柳田 國男、『お白神』、*Yanagita Kunio Shū*、第9巻、東京、筑摩書房、1990年。

YANAGITA Kunio, "Tamayorihime", *Yanagita Kunio Shū*, vol. 9, Tokyo, Chikuba shobō, 1990.

柳田 國男、『玉依姫』、*Yanagita Kunio Shū*、第9巻、東京、筑摩書房、1990年。

YANAGITA Kunio, *Yanagita Kunio shu* (Raccolta dei lavori di Yanagita Kunio), vol. 9, Tokyo, Chikuma Shobo, 1969.

柳田國男、『柳田國男染』、東京、株式会社筑摩書房、第9巻、1969年。

YEN, Alsace, “Thematic-Patterns in Japanese Folktales: A Search for Meanings”, *Asian Folklore Studies*, 33, 2, 1974, pp. 1-36.

## Sitografia

*Ebisu Mandala*, in <http://www.jdnet.gr.jp/old/Ebisu/index.html>, ultimo accesso 04/04/2021.

Gyō in “[http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbTop.do?class\\_name=col\\_eos](http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbTop.do?class_name=col_eos)”, [http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbSearchList.do?class\\_name=col\\_eos&search\\_condition\\_type=1&db\\_search\\_condition\\_type=4&View=2&startNo=1&focus\\_type=0&searchFreeword=Gy%C5%8D&searchRangeType=0](http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbSearchList.do?class_name=col_eos&search_condition_type=1&db_search_condition_type=4&View=2&startNo=1&focus_type=0&searchFreeword=Gy%C5%8D&searchRangeType=0), ultimo accesso il 21/12/2020.

*Kegare* in “[http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbTop.do?class\\_name=col\\_eos](http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbTop.do?class_name=col_eos)”, [http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbSearchList.do?class\\_name=col\\_eos&search\\_condition\\_type=1&db\\_search\\_condition\\_type=0&View=0&focus\\_type=0&startNo=1&searchFreeword=kegare&searchRangeType=0](http://k-amc.kokugakuin.ac.jp/DM/dbSearchList.do?class_name=col_eos&search_condition_type=1&db_search_condition_type=0&View=0&focus_type=0&startNo=1&searchFreeword=kegare&searchRangeType=0), ultimo accesso 17/11/2020.

YOSHIE Akiko, “When Antiquity Meets the Modern: Representing Female Rulers in the Making of Japanese History,” saggio presentato presso la “Conference of the International Federation for Research in Women’s History: Women’s History Revisited—Historiographical Reflections on Women and Gender in a Global Context”, Sydney, 2005, <http://www.historians.ie/women/Akiko.pdf>.