



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Lingue e Civiltà
dell'Asia e dell'Africa
Mediterranea

Tesi di Laurea

**Le donne nelle
religioni giapponesi
medievali: purezza
e impurità**

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatore

Ch.mo Prof. Giovanni Bulian

Laureanda

Alice Penuccini

Matricola 881924

Anno Accademico

2022 / 2023

要旨

本論文は、鎌倉時代（1185-1333）、室町時代（1336-1573）、安土桃山時代（1573-1603）を含み、本地垂迹のパラダイム、すなわち神仏習合によって特徴づけられる、中世日本の宗教における女性に関する「清らかさ」と「汚れ」の概念の展開を扱う。歴史的に見れば、この時期は婚姻や女性の相続権、公的な立場が大きく変化した時期であり、同時に、月経や出産といった女性的な血と密接に関連する汚れのタブーもカミ信仰の中で広まりつつあった。「赤不浄」の概念は後に仏教に取り入れられ発展し、その結果、性欲や女性の精神性さえも悪者にされた。汚れているとみなされる女性は、神社、寺院などの神聖な場所に足を踏み入れることが禁じられている。なぜなら、他の人々、特に霊的な男性に汚れを伝える可能性があるからである。自らの血による地獄への断罪を避け、悟りを得るために両宗教が提案する解決策の一つは、女性の肉体を捨て、男性に化身するか、罪深く背徳的な女性という性を強調する経典に頼ることである。私たちは、日本の宗教がいかに女性を男性に対して従属的な立場に置くだけでなく、自らの目標を追求するための宗教的手段を女性に提供してきたかを観察する。この意味で、家父長制の具体的な規範を内面化した女性は、家父長制に反抗するか、適合するかを選ぶことができる。最後に、女性が宗教との関係において、また一般的に男性との関係において、自己認識、主観性、アイデンティティを構築する方法について、大きな注意を払う。第1章では、鎌倉時代の歴史的展開と本地垂迹に焦点を当てる。その上で、仏教僧の無住道暁（1227-1312）が「女性の七つの悪徳」と呼ぶものを扱い、一つずつ検証していく。次に、その代わりに、日本の売春市場と、遊女を含むその主要な女性像につ

いて論じる。最後に、中世におけるレイプの概念に焦点を当てる。第2章では、「晴れ」、「汚れ」、「不浄」など、清らかさと不浄を表すさまざまな用語を説明する。その直後、男女が不浄を契約する方法と、清らかさの状態を回復し、同時に社会における個人の象徴的な復帰を可能にするために採用される浄化儀式について議論する。そして、『法華経』について、特に「提婆達多」の章、娑竭羅龍王の八歳の娘の登場人物、成仏するために女性から男性になる「変成男子」に注目して分析する。最後の第3章では、安土桃山時代について論じる。次に、月経血と産血について、新しい生命の誕生に必要な生殖能力の指標としての積極的な過程から、生前と死後の両方において女性を非難する理由、さらには、女人禁制を適用し、女性を社会生活から排除する口実へと発展していく過程を分析する。最後に『血盆経』を取り上げるが、その両義性は、女性の生物学的機能に対する差別の材料であると同時に、熊野比丘尼によって広められた、女性自身が完全に自律的な方法で救いを得ることを可能にする強力なお守りでもある。

Indice

| | |
|--|-----|
| Introduzione | 1 |
| Capitolo 1: I “sette gravi vizi femminili”, il mercato della prostituzione e il fenomeno dello stupro nel Giappone medievale | 5 |
| 1.1 Sviluppi storici del periodo Kamakura (1185-1333), cambiamenti nella struttura matrimoniale e nelle eredità femminili, <i>honji suijaku</i> e nuovo buddhismo Kamakura..... | 5 |
| 1.2 I “sette gravi vizi femminili” secondo Mujū Dōkyō | 14 |
| 1.3 Prostituzione | 23 |
| 1.4 Stupro..... | 38 |
| Capitolo 2: <i>Kegare, harae</i> e l’illuminazione femminile all’interno del <i>Sutra del Loto</i> e altre scritture Mahāyāna | 43 |
| 2.1 <i>Kegare</i> e <i>harae</i> | 43 |
| 2.2 Rituali di purificazione per mezzo di sale, acqua e fuoco | 54 |
| 2.3 Il <i>Sutra del Loto</i> e il capitolo “Devadatta” | 59 |
| 2.4 Lo <i>henjō nanshi</i> e l’illuminazione femminile all’interno di altri sutra Mahāyāna | 78 |
| Capitolo 3: Mestruazioni, parto e impurità femminile nel <i>Sutra del lago di sangue</i> e nel culto degli asceti delle montagne | 89 |
| 3.1 Mestruazioni e parto | 89 |
| 3.2 Il <i>Sutra del lago di sangue</i> | 110 |
| 3.3 Lo <i>shugendō</i> e il <i>nyonin kinsei</i> | 128 |
| Conclusioni..... | 141 |
| Bibliografia..... | 145 |
| Sitografia | 149 |

Introduzione

Nel 1911 Hiratsuka Raichō (1886-1971), una delle prime femministe in Giappone, scrive all'interno della rivista *Bluestocking* “all’inizio, la donna era come il sole: una persona autentica. Oggi, invece, è come la luna: vive attraverso gli altri, e riflette la loro luce”.¹ Più tardi, nella sua autobiografia, specificherà “il sole e la luna simbolizzano le realtà oggettive della storia femminile: il declino della società matriarcale e l’ascesa del sistema patriarcale, il dominio degli uomini e l’assoggettamento delle donne e, infine, il graduale declino dello status di queste in quanto esseri umani”.² Hiratsuka si riferisce senza dubbio al fatto che, in tempi antichi, “le donne giapponesi erano più potenti e rivestivano ruoli più prestigiosi, ma con il passare delle epoche hanno perso la propria indipendenza”:³ in particolare, possiamo individuare il punto di svolta nel Medioevo, un periodo che comprende l’epoca Kamakura (1185-1333), Muromachi (1336-1573) e Azuchi-Momoyama (1573-1603). Caratterizzato dal paradigma dello *honji suijaku* che vede il sincretismo di culto dei *kami* e buddhismo, dal punto di vista storico si tratta di un lasso di tempo in cui i matrimoni e i diritti ereditari femminili subiscono numerosi cambiamenti; al contempo, cominciano a diffondersi in Giappone concetti confuciani riguardanti le donne, quali quello delle “Tre obbedienze” (nei confronti del padre, del marito e del figlio) e dei “Cinque ostacoli” (l’incapacità di diventare *Brahma*, *Sākra*, ottenere lo stato di *Māra* o grande re, divenire *cakravartin* o sovrano universale e infine l’incapacità di ottenere lo stato di Buddha).⁴

All’interno del culto dei *kami* si fa inoltre largo il tabù di *kegare* o “impurità” strettamente associata a quel sangue che è “femminile” per definizione, ossia quello di mestruazioni e parto: il concetto di *aka fujō*, o “impurità rossa”, viene in seguito adottato e sviluppato dal buddhismo, con una conseguente demonizzazione della sessualità e perfino della mentalità femminile.⁵ Le donne ritenute “contaminate” sono proibite dal mettere piede in luoghi sacri quali santuari, templi e montagne e in determinati casi vengono anche allontanate dai villaggi poiché potrebbero intaccare la purezza e trasmettere *kegare* ad altre persone, in particolare uomini di spirito. Tale tipo di divieto sopravvive fino a tempi

¹ Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015, p. 1.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ivi*, p. 76.

⁵ *Ibid.*

relativamente recenti: il 1872 rappresenta l'anno in cui il governo Meiji decide di abolire la pratica.⁶ Una soluzione proposta da entrambe le religioni è quella dell'attuazione di pratiche purificatorie *harae* per mezzo di sale, acqua e fuoco che avvengono tutt'oggi in Giappone, le quali tuttavia risolvono il problema solo in parte: gli unici modi che hanno le donne per evitare la condanna all'inferno dovuta al proprio sangue e ottenere l'illuminazione sono, rispettivamente, abbandonare la propria corporeità e incarnarsi in un uomo oppure affidarsi a scritture che sottolineano la loro natura peccaminosa e trasgressiva. Come viene costruita l'identità di genere femminile e come si evolve, e inoltre quali sono gli specifici modelli di femminilità incarnati dalle donne? Com'è possibile che concezioni religiose simili, che noi oggi definiremmo misogine, hanno ispirato devozione ed emulazione da parte delle donne? E ancora, che tipo di legami hanno concetti quali "purezza", "impurità", "salvezza" e "dannazione" nel caso femminile? Il presente elaborato si prefigge di analizzare il ruolo delle donne in quanto protagoniste di diversi fenomeni sociali e religiosi, considerando le loro esperienze di vita in relazione alla specifica classe sociale, zona ed età che le caratterizzano.

Riguardo allo stato dell'arte, esiste ormai un'estesa letteratura accademica sull'intersezione di donne e religioni: si tratta di studi declinati in ambito geografico, sociale e storico e poi focalizzati sulla sfera politica, economica, artistica, letteraria o linguistica. Tra le fonti presenti legate al culto dei *kami* e al buddhismo nel Medioevo si può notare, oltretutto, una forte predilezione per il considerare le esperienze e i punti di vista maschili.⁷ A questo proposito si utilizzeranno sia fonti prodotte da donne che riguardanti le donne che inquadrano le maniere cui sia la società giapponese che le religioni "non le hanno solamente poste in una posizione subalterna rispetto agli uomini, ma gli hanno anche fornito gli strumenti religiosi per perseguire i propri scopi".⁸ In tal senso le donne, interiorizzate le norme specifiche del regime patriarcale, si fanno prepotentemente largo in campi all'interno dei quali la partecipazione è basata su quelle stesse idee che assicurano il loro assoggettamento all'autorità maschile; del resto, nonostante ciò, è solo quando le donne fanno propri i valori di tale sistema e li trasmettono alle figlie, la generazione successiva di donne, che ne viene garantita la continua sopravvivenza.⁹ La metodologia si rifà agli *religious studies* nonché ai *gender studies* e più specificatamente agli *women studies* adottando un'analisi storica e socio-

⁶ MIYAZAKI Fumiko, "Female Pilgrims and Mt. Fuji: Changing Perspectives on the Exclusion of Women", *Monumenta Nipponica*, vol. 60, 3, 2005, p. 340.

⁷ AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., p. 2.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

politica riferita ai testi; verrà poi posto l'accento sull'*agency* femminile di quelle figure che hanno resistito e si sono ribellate al patriarcato, ma anche di quelle che si sono omologate alle sue ideologie.¹⁰ Indagando gli eventi in una prospettiva diacronica, particolare attenzione sarà rivolta ad aspetti quali la purezza e l'impurità e la salvezza e la dannazione oltre che sul processo di alterità messo in atto da culto dei *kami* e buddhismo nei confronti delle donne. Osserveremo inoltre come queste costruiscano la propria auto-percezione, soggettività e identità in relazione a tali discorsi religiosi e, in generale, all'uomo.

Il primo capitolo si concentrerà sugli sviluppi storici del periodo Kamakura e sullo *honji suijaku*. In seguito si tratteranno quelli che il monaco buddhista Mujū Dōkyō (1227-1312) definisce i “sette gravi vizi femminili”, esaminandoli uno per uno. Nella seconda parte del capitolo si parlerà invece del mercato della prostituzione giapponese come anche delle sue figure femminili chiave, tra cui le *asobi*. Infine, ci si concentrerà sulla concezione di stupro nel periodo medievale. All'interno del secondo capitolo verranno illustrati e spiegati gli svariati termini per indicare purezza e impurità, fra cui *hare*, *kegare*, e *fujō*. Subito dopo si discuteranno i modi in cui uomini e donne possono “contrarre” l'impurità, come anche i riti di purificazione impiegati per ripristinare uno stato di purezza e, al contempo, permettere il ritorno simbolico dell'individuo all'interno della società. In seguito verrà analizzato il *Sutra del Loto* con particolare attenzione al capitolo “Devadatta”, al personaggio della Principessa Drago e allo *henjo nanshi*, la trasformazione da donna a uomo con il fine di raggiungere la buddhità. Nel terzo e ultimo capitolo si procederà a parlare di sangue mestruale e di quello del parto e del loro sviluppo da impurità “temporanee” ma allo stesso tempo processi positivi poiché indicatori di fertilità necessaria per lo sviluppo della nuova vita, a motivi di condanna delle donne sia in vita che dopo la morte: verrà trattato il *Sutra del lago di sangue*, compresa la sua ambivalenza in quanto materiale atto alla discriminazione delle donne per le loro funzioni biologiche e, allo stesso tempo, potente talismano, che, diffuso dalle *bikuni* di Kumano, permette alle stesse donne di assicurarsi la salvezza in modo del tutto autonomo. Infine si analizzerà il *nyonin kinsei*, l'allontanamento delle donne dalle montagne sacre.

¹⁰ *Ivi*, p. 4.

Capitolo 1: I “sette gravi vizi femminili”, il mercato della prostituzione e il fenomeno dello stupro nel Giappone medievale

1.1 Sviluppi storici del periodo Kamakura (1185-1333), cambiamenti nella struttura matrimoniale e nelle eredità femminili, *honji suijaku* e nuovo buddhismo Kamakura

L'epoca Kamakura è il periodo della storia giapponese che va dal 1185, anno della battaglia navale di Dannoura, la quale segna la sconfitta del clan Taira e l'inizio dell'egemonia della famiglia Minamoto, e il 1333, data in cui il samurai Nitta Yoshisada conquista e distrugge la città di Kamakura, mettendo così fine al *bakufu* istituito da Minamoto no Yoritomo.¹¹ Tale era è caratterizzata da instabilità sia politica che militare: sono infatti presenti non soltanto due centri di potere, ma anche due organi diversi, costituiti dal governo militare feudale con sede a Kamakura e una corte imperiale stabilita a Kyōto, la quale comprende a sua volta due differenti dinastie.¹²

Nel periodo Kamakura una buona parte di società continua a basarsi sulla parentela bilaterale in cui sia il lignaggio della moglie che quello del marito possiedono la stessa importanza e i matrimoni, molti dei quali uxorilocali, in cui l'uomo va a convivere con la famiglia della moglie, non sono sempre legami che durano tutta la vita: il divorzio e il secondo matrimonio sono infatti frequenti.¹³ Agli inizi di tale epoca le figlie femmine possono, proprio come i figli maschi, essere incluse nella divisione delle proprietà familiari e i diritti ereditari delle donne non risultano di norma compromessi dal matrimonio, che non minaccia in alcun modo i loro legami con la famiglia d'origine.¹⁴ Il marito non ha diritto di ottenere le proprietà della moglie che, in caso di morte, passano solitamente ai figli. Le donne possono inoltre sperare di ottenere l'eredità anche dai mariti inclini ad affidare loro la propria parte dei beni posseduti.¹⁵ Ciononostante, la tipologia di matrimonio definita virilocale denominata *ie*, in cui la donna viene separata dai propri genitori per divenire parte del nucleo

¹¹ Jeffrey P. MASS, “The Kamakura bakufu”, in Yamamura Kōzō (a cura di), *The Cambridge History of Japan, volume 3: Medieval Japan*, New York, Cambridge University Press, 1990, p. 46.

¹² *Ibid.*

¹³ Janet R. GOODWIN, *Selling Songs and Smiles: The Sex Trade in Heian and Kamakura Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007, p. 45.

¹⁴ Carolina NEGRI, *Tra corte, casa e monastero. La vita di una donna nel Giappone del Medioevo*, “Ca' Foscari Japanese Studies”, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2021, p. 44.

¹⁵ *Ibid.*

familiare del marito, inizia ad affermarsi tra le famiglie aristocratiche fra la fine dell'XI secolo e gli inizi del XII per poi diventare la norma durante il 1300.¹⁶ Il suddetto nucleo è formato da una coppia che comprende genitori e figli insieme ai fratelli e alle sorelle e rappresenta l'unità di base di organizzazione politica e produzione, oltre che essere oggetto di dominio feudale e simbolo dello stato. Esistono poi legami molto complessi fra i membri di una famiglia medievale: l'uomo può avere più compagne, che possono essere mogli, concubine o donne con cui intrattiene rapporti occasionali. La società del tempo riconosce infatti come accettabili una varietà di comportamenti e relazioni sessuali, tra cui quelle omoerotiche, rapporti di breve durata fra uomini sposati e donne di status inferiore, relazioni prematrimoniali femminili e matrimoni combinati con il fine di ascendere a una posizione sociale superiore per sé stessi o per la famiglia.¹⁷ Il legame matrimoniale, in questo periodo storico, è un processo sociale fluido ed è proprio la mancanza di regole precise riguardo ad esso, come anche ai rapporti sessuali consumati al di fuori del matrimonio, che rende il corpo femminile sempre più esposto e vulnerabile ai desideri degli altri: il matrimonio poliginico concepisce la donna a livello fisico, alla stregua di una merce di scambio utilizzata dai suoi parenti maschili per ottenere influenza politica e per produrre eredi necessari a continuare la linea di discendenza del marito.¹⁸ Di conseguenza, vengono progressivamente imposti diversi ideali di castità e fedeltà, che sono poi elementi chiave per la successione patriarcale.¹⁹ Al contempo nasce il concetto di adulterio inteso come atto immorale, in quanto una moglie infedele non mina soltanto l'autorità del coniuge, ma anche l'ordine sociale della propria comunità.²⁰ Viene così a costruirsi un'immagine di donna ideale e virtuosa simbolo di economia domestica e riproduzione, con specifiche caratteristiche comportamentali che la rendono diametralmente opposta alla figura della donna promiscua incarnata dalla prostituta.²¹

Molti studiosi di storia hanno evidenziato un significativo declino dei diritti di proprietà delle donne nel Giappone a partire dalla fine del XIII secolo, ma sarebbe forse più appropriato parlare di una progressiva limitazione dell'accesso alle proprietà da parte delle

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Janet R. GOODWIN, "Shadows of Transgression: Heian and Kamakura Constructions of Prostitution", *Monumenta Nipponica*, vol. 55, 3, 2000, pp. 331-332.

¹⁸ Carolina NEGRI, "Un'insolita partita di kemari. Testimonianze di predominio maschile e mercificazione del corpo femminile nel Towazugatari", in Giorgio Fabio Colombo, Matilde Mastrangelo, Sagiya Ikuko (a cura di), *Incontri letterari, storici e sportivi nella cultura giapponese*, Roma, Aracne (Genzano di Roma), 2022, p. 174.

¹⁹ Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015, p. 76.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

donne culminata infine nel periodo Muromachi (1336-1573).²² Per queste, la perdita dell'indipendenza economica e l'impossibilità di ereditare e dare in eredità proprietà sono una naturale conseguenza dell'evoluzione del governo militare che considera cruciale il controllo della terra e che comincia a favorire una linea dinastica maschile.²³ Da tale situazione scaturisce per gli uomini la necessità di sposare donne di rango più basso, mentre per queste ultime la possibilità di assicurarsi la protezione duratura di un uomo influente, mettendo al mondo un figlio che può in futuro acquisire una posizione politica importante, assicura una notevole mobilità sociale.²⁴ Se da una parte si può dunque affermare che l'autorità patriarcale, alimentata dal nuovo sistema feudale, istituzionalizza la subordinazione economica, sessuale e ideologica della donna partendo dalle classi sociali più abbienti fino ad arrivare a quelle più disagiate, paradossalmente tale sistema finisce per rafforzare l'autorità di altri tipi di figure femminili, le quali risultano essere meno oppresse.²⁵ La condizione della suddetta parte di donne, per certi aspetti, migliora con l'affermazione dello *ie* all'interno del quale la prima moglie acquisisce una posizione più forte e stabile rispetto alle altre compagne che il marito può frequentare.²⁶ La moglie primaria, infatti, controlla e gestisce le faccende familiari, funge da guida per le altre mogli e agisce spesso da punto di riferimento persino dopo la morte dell'uomo.²⁷ Questa viene inoltre salvaguardata dalla legge e possiede maggiori diritti rispetto alle altre compagne del marito, in quanto ne può ereditare gli averi; il figlio avuto insieme, invece, può successivamente rivestire il ruolo di nuovo capofamiglia. La donna ha tuttavia la responsabilità di proteggere i beni del defunto marito e, per questo motivo, le seconde nozze spesso vengono viste in maniera negativa in quanto si rischia di disperdere le proprietà familiari.²⁸ Le altre compagne dell'uomo, come pure le donne frequentate saltuariamente dal capofamiglia e residenti altrove, rivestono al contrario una posizione marginale e precaria, in alcuni casi trattate come delle vere e proprie serve all'interno delle famiglie in cui vanno a vivere.²⁹ Quelle non repute di alcuna utilità, invece, vengono mandate nei monasteri oppure diventano intrattenitrici-prostitute.³⁰ Da questo punto in poi, le nozioni culturali di

²² NEGRI, *Tra corte, casa e monastero*, cit., p. 89.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, pp. 29-30.

²⁶ *Ivi*, p. 36.

²⁷ AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., p. 76.

²⁸ NEGRI, *Tra corte, casa e monastero*, cit., p. 46.

²⁹ *Ivi*, p. 36.

³⁰ *Ibid.*

femminilità nonché lo status stesso delle donne vengono definiti, tra le varie cose, dalle loro funzioni sessuali oltre che dai legami che hanno con specifici uomini: a seconda di essi, queste possono essere mogli, madri, monache, prostitute oppure possedere caratteristiche di più categorie.³¹

Riguardo alle donne d'élite in particolare, all'inizio del periodo Kamakura queste possiedono una posizione relativamente alta: non sono né politicamente né economicamente impotenti e, sebbene non possano ricoprire cariche pubbliche, possono ancora ereditare e possedere immobili, beni personali e avere diritti su terreni, oltre che esercitare potere sui figli, fratelli e padri.³² Diversamente, tra i guerrieri, la cui unità familiare è il sistema *sōryō* in cui un capofamiglia esercita autorità sulla famiglia estesa, il passaggio a un matrimonio di tipo virilocale ha varie conseguenze.³³ Mentre nella prima parte del periodo Kamakura le donne sono ancora membri a tutto tondo del nucleo familiare dei propri padri, godendo di diversi diritti ereditari, entro il XIV secolo cominciano ad essere considerati membri "temporanei" delle proprie famiglie natali. Ciò accade poiché, dopo il matrimonio, queste diverranno parte integrante della famiglia del marito e verranno incluse nella sua linea familiare; come risultato i loro padri sono meno propensi a lasciar loro in eredità la propria proprietà, preferendo cederla al figlio maggiore.³⁴ Questa, nel caso in cui venga data alle figlie, incorre in vari limiti: può rimanere in loro possesso solamente per una generazione e non più per tutta la vita; viene data a patto che si partorisca un figlio maschio; oppure comprende una quantità minore di terreno in confronto a quella donata al figlio.³⁵ Una causa di tali limitazioni può essere trovata nella minaccia dell'invasione mongola: a causa dell'instabilità politico-militare, e con l'obiettivo di accumulare fondi da destinare ai soldati, le eredità femminili divengono oggetto di tagli.³⁶ In ogni caso, le madri, nonostante perdano il diritto di ricevere e dare in eredità proprietà di famiglia, continuano a lasciare beni mobili alle proprie figlie, i quali rimangono di loro esclusiva proprietà anche dopo l'eventuale divorzio con il marito.³⁷ Raramente i matrimoni poliginici e virilocali si sono estesi fra i mercanti, gli

³¹ Allan G. GRAPARD, "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 18, 1, 1991, p. 19.

³² WAKITA Haruko, Suzanne GAY, "Marriage and Property in Premodern Japan from the Perspective of Women's History", *The Journal of Japanese Studies*, vol. 10, 1, 1984, pp. 87-88.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ivi*, pp. 90-91.

³⁵ *Ivi*, p. 91.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

artigiani e le persone comuni e in questi contesti il numero di mogli si limita generalmente soltanto a due. All'interno di tali famiglie lavoratrici il ruolo dell'uomo e quello della donna vengono ritenuti ugualmente indispensabili in quanto entrambi contribuiscono al benessere della famiglia e le donne godono di diritti proprietari particolarmente forti potendo lasciare proprietà alle figlie.³⁸ Ciò continua fino alla fine del 1500, quando anche le proprietà commerciali dei cittadini passeranno nelle mani degli uomini.³⁹

Il matrimonio virilocale, l'androcentrismo crescente delle istituzioni statali e l'influenza della cultura cinese hanno fra le proprie conseguenze il fatto che, entro il 1500, le donne non possono più essere imperatrici, le posizioni nel governo sono loro precluse e sono sempre più considerate biologicamente impure.⁴⁰ Allo stesso tempo, la loro sessualità viene strettamente controllata e limitata alla sfera domestica. I nuovi valori patriarcali permeano inoltre le associazioni che supportano i santuari locali e i santuari stessi: le donne, che già inizialmente ricoprono ruoli limitati, anche in questo caso vengono sempre più viste come "esterne" sulla base del fatto che in quanto figlie femmine saranno obbligate a trasferirsi al di fuori del proprio villaggio natale successivamente al matrimonio.⁴¹ Inoltre, nel caso in cui diventino *miko*, sacerdotesse del culto dei *kami*, non possono ricoprire ruoli cerimoniali di rilevanza e rimangono in tutto e per tutto sotto le dipendenze dei sacerdoti, relegate a svolgere compiti di carattere domestico quali la cucitura di vesti per le divinità, la pulizia del santuario e la presentazione delle offerte, agendo in tutto e per tutto come spose e intrattenitrici degli dèi;⁴² ciò rappresenta un cambiamento radicale rispetto al passato, in cui le donne possedevano un'autorità preminente nel contesto religioso del culto dei *kami*.⁴³

A causa della minaccia delle invasioni mongole e la conseguente riduzione delle eredità femminili, molte vedove, con lo scopo di continuare a ricevere supporto economico e assicurarsi le proprietà del marito, si vedono costrette a prendere i voti buddhisti come segno di fedeltà nei suoi confronti e in quelli della famiglia di lui, pregando per la salvezza dell'uomo.⁴⁴ Quelle che abbandonano immediatamente la castità e si risposano sono

³⁸ *Ivi*, p. 92.

³⁹ Bernard FAURE, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 176.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., p. 78.

⁴² John W. COAKLEY, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 2.

⁴³ Sallie B. KING, "Egalitarian Philosophies in Sexist Institutions: The Life of Satomi-San, Shinto Miko and Zen Buddhist Nun", *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 4, 1, 1988, pp. 10-11.

⁴⁴ NEGRI, *Tra corte, casa e monastero*, cit., p. 48.

obbligate, difatti, a restituire i beni dati loro ai figli dei defunti mariti; la stessa cosa accade per le donne divorziate.⁴⁵

Relativamente al contesto religioso dell'epoca Kamakura, così come a quello del Medioevo giapponese, questo è caratterizzato dalla coesistenza di più religioni, che si possono suddividere in due macroaree: da una parte il culto dei kami o culto *jingi*, un insieme di pratiche che successivamente verranno riunite e si trasformeranno in un'entità indipendente, il *jindō* o *shintō*,⁴⁶ e dall'altra il buddhismo. Queste due fedi confluiscono nel paradigma dello *honji suijaku*, il cui significato letterale è “forma originale delle divinità e le loro manifestazioni locali”: una complessa rete di associazioni formata da combinazioni simboliche fra figure divine dalle molteplici sfaccettature e con numerosi nomi e sembianze.⁴⁷ Tra queste sono presenti *kami*, buddha, bodhisattva, divinità dell'*onmyōdō* (“la Via dello yin e dello yang”), dèi d'oltremare, re saggi, eroi storici e culturali provenienti dal Giappone, Corea, Cina e India e perfino demoni, spiriti e animali.⁴⁸ Come risultato, lo *honji suijaku* ha costruito entità semiotiche poliedriche e fluide all'interno delle quali elementi provenienti da culture diverse vengono raggruppati sulla base di somiglianze con il significante (linguistico e/o iconografico) e con il significato (funzione, significato religioso).⁴⁹ Da un punto di vista epistemologico, le relazioni fra gli “originali” (*honji*) e le “manifestazioni” (*suijaku*) non costituiscono abbinamenti semplici e univoci tra due divinità, ma vengono a convergere gli uni negli altri tramite sofisticate operazioni caratterizzate da una logica precisa di analogie concettuali e ideologiche.⁵⁰ Importanti per il discorso riguardante lo *honji suijaku* sono poi i seguenti elementi: le mitologie e le letterature, usate come repertorio di personaggi, immagini e stili; la visione di una gerarchia cosmica, che vede un Buddha assoluto nel punto più alto e le creature terrene situate in basso; le dottrine sulla salvezza, basate sulla filosofia dell'illuminazione originale; e infine le pratiche culturali d'interazione con il sacro, che vanno dai rituali religiosi e dalla produzione artistica fino alle attività quotidiane.⁵¹ Le divinità

⁴⁵ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 79.

⁴⁶ Mark TEEUWEN, “From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 29, 3-4, 2002, pp. 242.

⁴⁷ Mark TEEUWEN, Fabio RAMBELLI, “Combinatory religion and the honji suijaku paradigm in pre-modern Japan”, in Mark Teeuwen, Fabio Rambelli (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London/New York, Routledge, 2003, p. 1.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 48.

⁵⁰ Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1984, p. 262.

⁵¹ TEEUWEN, RAMBELLI, “Combinatory religion and the honji suijaku paradigm in pre-modern Japan”, in TEEUWEN, RAMBELLI (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan*, cit., p. 51.

buddhiste più spesso scelte come originali sono varie forme di Kannon (in sanscrito Avalokiteśvara), Yakushi Nyorai (s. Bhaiṣajyaguru), Amida (s. Amitābha) e Shakyamuni (s. Śākyamuni); più raramente anche Miroku Bosatsu (s. Maitreya) e Jizō (s. Kṣitigarbha).⁵² Gli *engi*, le leggende sulla fondazione e sulle “origini karmiche” di santuari e templi, che hanno come scopo principale quello di aumentare o ridefinire la sacralità di tali edifici come luoghi di culto,⁵³ hanno una grande importanza nello stabilire associazioni fra le forme originali delle divinità e le loro emanazioni.⁵⁴

Durante il periodo medievale si crede che le divinità buddhiste, provando compassione per il Giappone, il quale è situato ai margini della cosmologia buddhista, scelgano di apparire lì come divinità native giapponesi in qualità di emanazioni temporanee: quest’idea viene utilizzata per santificare e legittimare differenti tipi di discorsi e pratiche presenti nel periodo medievale, compresi quelli relativi alla purezza e impurità che diventano integrali nella definizione di istituzioni buddhiste e riti dei *kami*.⁵⁵ All’interno della dottrina buddhista, l’impurità è una metafora: una mente illuminata viene ritenuta pura, mentre una calata nell’illusione diviene impura; similmente, un comportamento corretto viene definito “condotta pura”.⁵⁶ Allo stesso tempo, il regno abitato da buddha e bodhisattva, in cui si è liberi dalle illusioni e dalla sofferenza, è una terra pura, mentre quello abitato da creature ordinarie e caratterizzato da emozioni negative è chiamato impuro.⁵⁷

Prima di parlare dei promotori del “nuovo buddhismo Kamakura” occorre fare un passo indietro e introdurre la specifica corrente buddhista chiamata “buddhismo della Terra Pura”. All’interno della pratica religiosa buddhista medievale, la figura del Buddha Amida e la sua Terra Pura o Jōdo (s. Sukhāvātī), una dimensione metafisica di assoluta perfezione spirituale, hanno un ruolo centrale.⁵⁸ Il processo di formazione di questa tradizione religiosa è incerto e fonte di discussioni fra gli studiosi; ciò che sappiamo con relativa sicurezza è che i testi fondanti della Terra Pura hanno origine in India.⁵⁹ Il primo, il più antico, è il

⁵² Allan G. GRAPARD, “Medieval Shintō Boundaries: Real or Imaginary?”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, vol. 16, 2006-2007, p. 11.

⁵³ *Ivi*, p. 17.

⁵⁴ Anna ANDREEVA, “Medieval Shinto: New Discoveries and Perspectives”, *Religion Compass*, vol. 4, 11, 2010, p. 681.

⁵⁵ TEEUWEN, RAMBELLI, “Combinatory religion and the honji suijaku paradigm in pre-modern Japan”, in TEEUWEN, RAMBELLI (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan*, cit., pp. 1-2.

⁵⁶ Jacqueline I. STONE, “Do ‘Kami’ Ever Overlook Pollution? Honji suijaku and the Problem of Death Defilement”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, vol. 16, 2006-2007, p. 207.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 450.

⁵⁹ *Ibid.*

Kanmuryōjukyō o *Sukhāvātīvyūha sutra* “breve”, composto intorno all’anno 100.⁶⁰ Esso descrive la bellezza della Terra Pura e le virtù di Amida.⁶¹ In quest’ottica nello stesso periodo temporale viene scritto il secondo sutra, il *Muryōjukyō* o *Sukhāvātīvyūha sutra* “esteso”: il testo descrive i quarantotto voti che il Buddha Amida ha preso quando era ancora un bodhisattva.⁶² Kajiyama Yuichi afferma che tale figura è molto dedita alla condizione fisica e sociale delle donne.⁶³ Particolarmente rilevanti per la suddetta tesi sono il diciannovesimo voto, che garantisce la rinascita nella Terra Pura a qualsiasi essere senziente pronunci il nome del Buddha Amida⁶⁴ e il trentacinquesimo, il quale è dedicato interamente alle donne, che recita “quando diventerò un buddha, non ci saranno donne nella mia terra; tutte le donne che desiderano rinascere nella mia terra diventeranno uomini”.⁶⁵ Il *Muryōjukyō* nega perciò alle donne la nascita nella Terra Pura a meno che non accettino l’inferiorità della propria natura femminile, non disprezzino questa stessa natura e non vogliano abbandonarla: è proprio tale sentimento, congiunto alla devozione per Amida, a portare alla rinascita come uomo.⁶⁶

Il fulcro della pratica della Terra Pura è il *nenbutsu*: la parola traduce il sanscrito *buddhānusmṛti*, “custodire nella mente, o ricordare, il Buddha”.⁶⁷ All’inizio “definiva il semplice atto dei discepoli di ricordare con reverenza il loro maestro, Shakyamuni, ma con il tempo si trasforma nella pratica di far rivivere nella mente l’immagine della sua figura e delle sue virtù”.⁶⁸ Questa forma di esercizio spirituale viene rielaborata in Giappone in modi diversi: per certe correnti di pensiero è una contemplazione della figura di Amida nel suo paradiso, per altri maestri è l’invocazione del suo nome, *Namu Amida Butsu*, “sia benedetto il Buddha Amida”.⁶⁹ Come vedremo successivamente, nel periodo medievale si diffonde la credenza che la Terra Pura del Buddha Amida sia popolata soltanto da uomini, ritenuti “puri”, e che alle donne, la cui corporeità è considerata “impura”, non è permesso accedervi: l’unica maniera che queste hanno per entrarci è quella di rinascere in un corpo maschile.⁷⁰

⁶⁰ *Ivi*, pp. 450-451.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, p. 452.

⁶³ KAJIYAMA Yuichi, “Women in Buddhism”, *The Eastern Buddhist*, vol. 15, 2, 1982, p. 54.

⁶⁴ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 453.

⁶⁵ KAJIYAMA, “Women in Buddhism”, cit., pp. 67-68.

⁶⁶ Diana Y. PAUL, “Buddhist Attitudes toward Women’s Bodies”, *Buddhist-Christian Studies*, vol. 1, 1981, p. 64.

⁶⁷ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 454.

⁶⁸ *Ivi*, p. 455.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ivi*, p. 456.

Il periodo Kamakura in particolare assiste a un profondo rinnovamento del buddhismo e al crearsi di movimenti di pensiero radicali da parte di diverse figure storiche, ovvero Hōnen (1133-1212), i cui discepoli danno vita alla scuola della Terra Pura; Shinran (1173-1263), il quale ha ispirato i propri adepti a fondare la scuola buddhista della Vera Terra Pura; Dōgen (1200-1253), che dà vita alla scuola Sōtō zen; e infine Nichiren (1222-1282), la cui pratica si basa sul *Sutra del Loto* e i cui insegnamenti conducono alla creazione del cosiddetto buddhismo Nichiren.⁷¹ Tutte queste figure studiano presso il tempio Enryakuji sul monte Hiei, il più influente centro di studio e pratica del buddhismo Tendai o scuola del *Sutra del Loto*; le correnti buddhiste da loro create o a loro ispirate, considerate le maggiori dell'epoca medievale, sono riunite sotto la denominazione di “nuovo buddhismo Kamakura”. Hōnen, Shinran, Dōgen e Nichiren sono associati a un rifiuto della complessità rituale che caratterizza il buddhismo tradizionale, o “vecchio buddhismo”, e durante le proprie vite propongono un tipo di fede innovativa che prevede una singola e semplice forma di salvezza “adatta a una nuova epoca”.⁷² Questa è indirizzata a chiunque, persone malvagie e donne comprese: non è un caso che il tema della salvezza femminile sia trattato per la prima volta proprio da questi monaci.⁷³

La salvezza, secondo Hōnen, si ottiene attraverso la recitazione frequente del *nenbutsu* che lui ritiene essere l'unico metodo per eliminare le “impurità della mente” e liberare gli esseri senzienti dal karma:⁷⁴ la sua efficacia si fonda, nello specifico, proprio nel diciottesimo voto di Amida.⁷⁵ La recitazione del nome del Buddha Amida va accompagnata alla venerazione della sua immagine, alla meditazione su di essa, all'abbandono di pensieri mondani e infine da un comportamento retto.⁷⁶

Dal canto suo, Shinran “opera attraverso un'adesione sincera all'idea che la salvezza derivi solamente da una forza spirituale [...] ‘altra’ da sé stessi [...], cioè dalla potenza [...] del Buddha”.⁷⁷ Per Shinran qualità come la sincerità, la fede e il desiderio della rinascita nella Terra Pura, requisiti fondamentali nella pratica religiosa, non sono proprie della mente umana

⁷¹ Jacqueline I. STONE, “Buddhism”, in Paul L. Swanson, Clark Chilson (a cura di), *The Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005, p. 41.

⁷² KASAHARA Kazuo, *A History of Japanese Religion*, trad. e cura di Paul McCarthy, Gaynor Sekimori, Tōkyō, Kōsei Publishing Co., 2001, p. 157.

⁷³ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 107.

⁷⁴ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 585.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 586.

⁷⁷ *Ivi*, p. 606.

ma di quella di Amida che le infonde agli uomini.⁷⁸ Il monaco rivaluta anche il *nenbutsu*: ciò che conta, per lui, “non è il numero delle recitazioni di esso, ma il senso che viene attribuito all’invocazione e l’atteggiamento interiore con cui viene proclamata”.⁷⁹

Quello che per Dōgen rappresenta il paradigma più autentico dell’esperienza di salvezza è la “Via dello zen”, al cui centro è posta la pratica *zazen*, il “sedersi in meditazione”.⁸⁰ Dōgen raccomanda al discepolo di liberarsi da ogni attaccamento ed emozione: se affiora un pensiero, lo si deve guardare con distacco e poi lasciarlo andare.⁸¹ La meditazione, per il monaco, non è un mezzo per raggiungere l’illuminazione: lo *zazen* è l’illuminazione stessa.⁸² Tale intuizione viene espressa da Dōgen coniando un nuovo termine, cioè *shūshō*, “pratica-illuminazione”, per significare che tra pratica della mente e illuminazione non c’è un rapporto di causa ed effetto bensì di compenetrazione.⁸³

Nichiren pone grande enfasi sulla recitazione del *daimoku*, il titolo del *Sutra del Loto*, che comprende e sintetizza tutti i concetti espressi nel testo sacro.⁸⁴ Il *daimoku* è, per lui, la più importante pratica nel percorso di salvezza; ciononostante sono azioni di fede fondamentali anche lo stare seduti nella posizione del loto, la contemplazione del maṇḍala creato dal monaco stesso e la venerazione sia dell’effigie di Shakyamuni che dei *gohonzon*, oggetti infusi di sacralità.⁸⁵

1.2 I “sette gravi vizi femminili” secondo Mujū Dōkyō

Mujū Dōkyō, conosciuto anche con il nome laico di Ichien Dōkyō, è un monaco buddhista nato nel 1227.⁸⁶ Proveniente da una famiglia agiata, dedica la sua gioventù allo studio delle maggiori correnti religiose dell’epoca: si interessa infatti non solo al buddhismo Sōtō zen ma anche alla scuola Tendai, quella della Terra Pura, la Hossō, la Shingon risshū, delle quali studierà estensivamente le dottrine.⁸⁷ Questo ecletticismo, nonché la sua

⁷⁸ *Ivi*, p. 607.

⁷⁹ *Ivi*, p. 614.

⁸⁰ *Ivi*, p. 726.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ivi*, p. 728.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ivi*, p. 646.

⁸⁵ *Ivi*, p. 647.

⁸⁶ Robert E. MORRELL, “Mirror for Women. Mujū Ichien’s Tsuma Kagami”, *Monumenta Nipponica*, vol. 35, 1, 1980, p. 46.

⁸⁷ *Ibid.*

convinzione che tutte le scuole del buddhismo rappresentino razionalizzazioni della stessa verità spirituale, ha fatto sì che si scontri con personalità religiose sue contemporanee meno tolleranti, come Nichiren. Mujū diventerà ufficialmente monaco all'età di diciotto anni, nella provincia di Hitachi, mentre nel 1261 diviene discepolo di Enni Bennen (1202-1280) della scuola Rinzai del buddhismo Sōtō zen. Due anni dopo andrà a vivere al tempio Chōboji nell'attuale Nagoya.⁸⁸ Durante la sua vita fonda numerosi templi, come quello di Chorakuji a Ueno, e scrive almeno tre trattati di carattere religioso tra cui *Tsuma kagami* nel 1300.⁸⁹ Si ritirerà infine proprio al Chōboji fino alla sua morte, che avviene nel 1312. Il ruolo femminile nella creazione del tempio Chōboji potrebbe aver influenzato la preoccupazione di Mujū riguardo alla salvezza delle donne dopo la morte.⁹⁰ L'edificio, difatti, fu costruito sotto ordine del guerriero Yamada Shigetada come memoriale per la madre; lo stesso Yamada supporterà l'imperatore Gotoba (1180-1239) durante la guerra Jōkyū (1221), finendo infine per togliersi la vita.⁹¹ Il fratello, Akinaga, sopravvivrà alla rivolta per miracolo, e sia il figlio di questo, il monaco laico Dōen, che la moglie di Dōen, Sukako, diventeranno discepoli di Mujū aiutandolo nella ricostruzione del Chōboji in seguito a un incendio.⁹²

Tsuma kagami, o “Specchio per le donne”, riflette i valori buddhisti di una società e di un panorama religioso in transizione, celebrando sia l'unione tra “vecchio buddhismo” e “nuovo buddhismo” che la diversità dottrinale attraverso un'accurata scelta di storie e argomenti provenienti da entrambe le dottrine e tramite l'uso di citazioni di svariati monaci, fungendo in parte da monito contro gli esclusivismi.⁹³ La scelta da parte di Mujū di utilizzare il termine *tsuma*, moglie, nel titolo anziché un più generico *onna*, o donna, non è un caso: pare essere un gioco di parole nonché un rimando ad *Azuma kagami*, le famose cronache del governo militare di Kamakura.⁹⁴ *Tsuma kagami* è composto da una serie di aneddoti, talvolta sviluppati in chiave ironica, illustranti insegnamenti morali: il tema principale di ognuno di essi riguarda la transitorietà della vita umana e, di conseguenza, rappresenta un invito per tutti a impegnarsi per raggiungere la salvezza.⁹⁵ Soltanto nella parte finale del trattato il monaco espone la questione di ciò che lui ritiene essere il comportamento femminile decoroso per

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ivi*, pp. 45-46.

⁹⁰ *Ivi*, p. 46.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ivi*, p. 45.

⁹⁴ *Ivi*, p. 48.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 48-49.

eccellenza, rappresentato dal personaggio della Principessa drago che compare nel *Sutra del loto*, e l'intento del monaco, come anche la scelta del titolo dello scritto, appare chiaro nel paragrafo di conclusione: “se una donna dovesse scegliere di farsi accompagnare da questi precetti così come fa con uno specchio, si dimostrerà essere dotata di sensibilità, una seguace della Via. Darò così a quest'opera il titolo *Tsuma kagami*”.⁹⁶

Nel corso del trattato, Mujū riprende i “sette gravi vizi femminili” da uno scritto del VII secolo di Dōsen (596-667), conosciuto anche come Dào xuān, monaco buddhista cinese e maestro di *vinaya*; illustra poi diversi racconti riguardanti le donne prima di ritornare a un discorso più generale sulla pratica religiosa.⁹⁷ Tali vizi riprendono perciò temi di stampo confuciano e, secondo Mujū sarebbero i seguenti: le donne risvegliano il desiderio sessuale negli uomini; sono gelose, maliziose ed egoiste; di indole falsa; trascurano la pratica religiosa e sono vane e lussuose; sono disoneste e vendicative; senza vergogna; ritualmente impure, in quanto “inquinata” dalle mestruazioni e dagli effluvi del parto, attirando spiriti maligni e scacciando divinità benevole.⁹⁸ Il monaco sembra perciò suggerire che i corpi delle donne e degli uomini non differiscano soltanto sul piano biologico, ma perfino le loro menti e soggettività appaiono radicalmente diverse.⁹⁹

Il primo elemento, ossia la natura gelosa delle donne, è un pensiero diffuso principalmente nei *setsuwa*, ossia raccolte dal valore pedagogico generalmente compilate da monaci buddhisti comprendenti miti e leggende di origine antica o continentale, racconti folcloristici popolari e aneddoti didattici in chiave umoristica, che hanno il fine di dimostrare le virtù dell'aderire ai precetti buddhisti e i miracoli della fede: all'interno di essi uno dei temi principali è proprio la sessualità e corporeità femminile, presentando sia esempi di trasgressione che di devozione.¹⁰⁰ Così facendo, questi testi non descrivono solamente la marginalizzazione femminile, ma contribuiscono alla sua produzione, trasformandosi in strumenti molto utili impiegati dall'élite per stabilire modelli di ortodossia ed eterodossia sessuale.¹⁰¹ Ne è un esempio il *Konjaku monogatari shū*, datato a inizio XII secolo e redatto

⁹⁶ *Ivi*, p. 48.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., pp. 88-89.

⁹⁹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., pp. 55-56.

¹⁰⁰ Raechel DUMAS, “Historicizing Japan’s Abject Femininity: Reading Women’s Bodies in ‘Nihon ryōiki’”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 40, 2, 2013, p. 249.

¹⁰¹ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 43.

probabilmente da un monaco buddhista laico di rango aristocratico,¹⁰² e il *Kokon chomonjū*, una raccolta completata nell'1254. All'interno di entrambi pervade la convinzione che la passione carnale assuma diverse caratteristiche a seconda del genere.¹⁰³ Nel caso dell'uomo, la passione è incontrollabile e intrinseca dell'essere maschile, ma in ogni caso questo viene spinto dalla donna ad esercitarla: come conseguenze, il controllo maschile nei confronti della propria sessualità viene violato e i suoi sforzi per raggiungere l'illuminazione resi vani.¹⁰⁴ Le donne vengono inoltre presentate come tentatrici persino nei casi in cui non hanno nessuna alcuna intenzione seduttiva. Dal canto loro, anche gli uomini scatenano il desiderio sessuale delle donne, tuttavia ciò viene considerato come un problema relativo a queste ultime e generato "internamente" a loro: sono loro stesse le responsabili della nascita di tale desiderio, non gli uomini.¹⁰⁵ Il desiderio sessuale attivo e aggressivo di una donna, il quale deve essere esclusivamente di stampo eterosessuale, viene considerato antitetico alla spiritualità e dipinto come rischioso per gli uomini oltre che motivo di dannazione per le donne stesse.¹⁰⁶ Le donne del *Konjaku monogatarihū* e del *Kokon chomonjū* sembrano quindi avere duplice compito di gestire la propria sessualità e gli istinti di base degli uomini non tanto perché sono associate con la ragione, ma piuttosto poiché hanno in sé forti capacità erotiche.¹⁰⁷ Le conseguenze diventano poi ancora più gravi quando è un monaco a essere sedotto.¹⁰⁸ Ne è un esempio un racconto del *Konjaku monogatarihū* riguardante una ragazza che accetta prontamente le avances di un monaco, intraprendendo una relazione di carattere sessuale con lui. In questo caso, il compilatore afferma che, anche se è stato l'uomo a sedurre la donna, se lei non avesse avuto ricambiato tali intenzioni allora i due non avrebbero mai commesso un atto di trasgressione: l'errore del monaco ricadrebbe unicamente sul fatto che abbia violato il voto di celibato e che quest'ultimo fatto sia successivamente trapelato al pubblico, mentre alla ragazza spetta la colpa di aver tentato l'uomo oltre che aver intrapreso un rapporto illecito.¹⁰⁹ Le preoccupazioni della comunità buddhista riguardo alla sessualità femminile si basavano proprio sulla paura che gli uomini, e specialmente i monaci, potessero essere sopraffatti dal

¹⁰² TONOMURA Hitomi, "Black Hair and Red Trousers: Gendering the Flesh in Medieval Japan", *The American Historical Review*, vol. 99, 1, 1994, p. 130.

¹⁰³ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 355.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers", cit., p. 152.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 154.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 147.

¹⁰⁹ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., pp. 52-53.

desiderio sessuale: per evitare situazioni simili le istituzioni diedero vita a varie regolamentazioni, come la separazione della comunità monastica maschile da quella femminile.¹¹⁰ Nonostante ciò, le violazioni del celibato monastico erano spesso tollerate. Numerosi atti venivano infatti considerati come socialmente accettabili non solo per gli uomini di fede ma anche per quelli laici e gli autori di *setsuwa* tendono a non condannarli proprio poiché privi di colpa; al contrario, le donne erano ritenute meritevoli di punizione.¹¹¹ Questo vale anche nel caso in cui il desiderio incontrollabile maschile trovi uno sfogo in un corpo femminile non consenziente: né la narrativa né il commento del compilatore criticano l'uomo per l'azione.¹¹² I messaggi contraddittori e inconsistenti relativi alle relazioni di genere sono un grande motivo di divisione fra il culto dei *kami* e il buddhismo: il sistema di credenze indigene celebra la sessualità come forza generatrice, nonostante i diversi tabù relativi al contesto e alle persone con cui un rapporto può avvenire e l'idea che le donne siano ritualmente impure vengano promossi in parte proprio da questo culto; nel buddhismo qualsiasi tipo di desiderio appartiene a una mente calata nell'illusione e rappresenta un ostacolo all'illuminazione.¹¹³ Condannato come attaccamento mondano, il desiderio sessuale causa un'esistenza ciclica dolorosa, il *samsāra*, e soltanto liberandosi da esso si può raggiungere il Nirvana.¹¹⁴ Al di là di ciò, tuttavia, esempi di donne seduttrici all'interno di *Tsuma kagami* e nei *setsuwa* in generale vengono controbilanciati da varie figure femminili virtuose, sia madri che giovani vergini, sia laiche che di fede: il corpo di un individuo è il luogo principale dove si manifesta la spiritualità e rappresenta, in tal senso, un indice di spiritualità stessa, che per quanto riguarda le donne è inscindibile dalle loro capacità sessuali e riproduttive.¹¹⁵ Ironicamente, lo stesso desiderio sessuale maschile può trasformarsi in una porta di accesso verso la fede per il Buddha, come in diverse storie del *Konjaku monogatari*.¹¹⁶ In tali casi, la figura femminile, che si rivela essere una divinità buddhista, non è altro che uno strumento atto a portare l'uomo alla salvezza; la passione di quest'ultimo risulta essere un mero catalizzatore per raggiungerla.¹¹⁷ Per gli uomini una bella donna può dunque essere una volpe o un *oni* sotto mentite spoglie oppure un bodhisattva benevolo in

¹¹⁰ *Ivi*, p. 7.

¹¹¹ TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers", cit., p. 146.

¹¹² *Ivi*, p. 151.

¹¹³ *Ivi*, p. 134.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ DUMAS, "Historicizing Japan's Abject Femininity", cit., p. 252.

¹¹⁶ TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers", cit., p. 144.

¹¹⁷ *Ibid.*

incognito. Per quanto riguarda la castità, in alcuni *setsuwa*, da una parte, viene valutata positivamente in quanto prova concreta della devozione spirituale femminile; dall'altra il corpo della donna rappresenta un luogo di negoziazione e sacrificare la propria purezza può essere un segno di grande magnanimità nei confronti del prossimo o pietà filiale verso i genitori. Questo tipo di devozione è rappresentato, per esempio, nel *Goshūi ōjōden* (1137-1139) in cui una donna della provincia di Mutsu, che durante la propria vita ha avuto rapporti sessuali con numerosi uomini senza rifiutarne nessuno, una volta invecchiata accetta tutti per compassione, senza alcun desiderio sessuale nel cuore.¹¹⁸ La donna, alla morte, viene accolta nel Nirvana da divinità buddhiste. In questo racconto l'intenzione e il fine della donna sono perciò ritenuti più importanti delle sue azioni effettive.¹¹⁹

Mujū pone la gelosia, oltre che la malizia e l'egoismo, al secondo posto nella sua lista e la definisce una caratteristica prettamente femminile.¹²⁰ Il termine "gelosia" non viene mai utilizzato in relazione agli uomini né esistono *setsuwa* che problematizzano esplicitamente la gelosia maschile, nonostante ce ne siano alcuni che ne mostrano le conseguenze.¹²¹ Si pensa che le donne, del resto, abbiano più motivi per provare tale sentimento, dato che la dinamica di potere all'interno delle relazioni matrimoniali e sessuali non è a loro favore.¹²² Viene detto che la gelosia trasformi la donna in un serpente, cioè in un animale presente sia nell'immaginario delle tradizioni popolari che in quello buddhista la cui vita dipende dall'uccisione di altri esseri per il proprio sostentamento.¹²³ All'interno del culto dei *kami* in particolare questa creatura rappresenta tipicamente una minaccia esterna alla comunità in generale e alle donne nello specifico; per quanto riguarda il buddhismo il serpente è, al contrario, una minaccia interna, l'incarnazione dell'attaccamento terreno.¹²⁴ La trasformazione in esso è ciò che accade agli individui che danno troppo valore ai beni materiali.¹²⁵ La figura della donna in preda alla gelosia entrerà poi a far parte dell'immaginario comune del Medioevo, venendo raffigurata in numerose leggende e spettacoli *nō* come demone violento e cannibale alla ricerca di vendetta. In ogni caso, appare significativo come Mujū, all'interno di *Tsuma kagami*, inviti le donne ad abbandonare l'invidia: questo rappresenta un netto distacco

¹¹⁸ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., pp. 59-60.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 60.

¹²⁰ TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers", cit., p. 130.

¹²¹ *Ivi*, p. 138.

¹²² FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 56.

¹²³ TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers", cit., p. 139.

¹²⁴ DUMAS, "Historicizing Japan's Abject Femininity", cit., p. 265.

¹²⁵ *Ibid.*

dagli altri trattati confuciani dedicati al corretto comportamento delle donne.¹²⁶ Difatti, spiega il monaco, l'invidia impedisce la realizzazione dell'illuminazione, e sensualità e illusione rappresentano soltanto sfaccettature dell'invidia.¹²⁷ All'attaccamento si rifà inoltre l'altro peccato elencato da Mujū, cioè l'egoismo, mentre la malizia rappresenta il fascino sessuale che le donne eserciterebbero volutamente nei confronti degli uomini e si ricollega quindi al primo vizio.

Per quanto riguarda l'indole falsa, sottolineata anche attraverso il peccato della disonestà, prendendo di nuovo come esempio la raccolta di storie medievale *Konjaku monogatari shū* non tutti i personaggi femminili rispecchiano tale caratteristica; quelli che lo fanno hanno tendenzialmente disposizioni omicide nei confronti dei mariti, i quali rappresentano un ostacolo alla relazione delle mogli con gli amanti.¹²⁸ I vari racconti presenti consigliano agli uomini di controllare e limitare la sessualità delle proprie mogli proprio per evitare risvolti del genere. Il messaggio sottostante sarebbe quello di non fidarsi della propria moglie nemmeno se lo è da molti anni, poiché potrebbe avere una "mente malvagia".¹²⁹ È interessante come il *Konjaku monogatari shū* formuli il concetto di malvagità intrinsecamente femminile limitandola soltanto a una parte di donne, nello specifico quelle ingannevoli: in tale maniera la femminilità viene problematizzata e talvolta vista in maniera negativa, tuttavia non è ancora diventata una categoria uniforme e stabile.¹³⁰ Solitamente gli uomini non vengono dipinti come ingannatori: siccome i loro molteplici interessi sessuali raramente caratterizzano un problema per le mogli e la società nel suo complesso, questi non avrebbero dunque particolari motivi per essere falsi.¹³¹

Il quarto dei "sette vizi femminili" teorizzati da Mujū afferma che le donne trascurano la pratica religiosa, oltre che essere vane e lussuose. All'interno dei *setsuwa*, in realtà, anche diversi uomini condividono l'attributo di non essere abbastanza devoti.¹³² Ciononostante, rimane indubbio che, in numerosi scritti del buddhismo Mahāyāna, pervade la concezione che le donne siano incompatibili con l'illuminazione perché incapaci di avere un cuore sincero necessario alla pratica religiosa; inoltre, essendo "scettiche per natura", non sarebbero in

¹²⁶ MORRELL, "Mirror for Women", cit., p. 49.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers" cit., p. 152.

¹²⁹ *Ivi*, p. 138.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ivi*, p. 153.

¹³² *Ibid.*

grado di distinguere cosa è giusto da cosa non lo è.¹³³ Queste vengono poi rappresentate come psicologicamente e biologicamente inclini a una debolezza di volontà che impedisce loro di controllare le proprie azioni: a causa della loro stessa nascita, sono un ostacolo al progresso spirituale maschile.¹³⁴ Sono proprio le differenze sessuali e l'associazione che viene fatta tra le donne e le loro funzioni riproduttive oltre che, per estensione, il loro corpo la base per giustificare l'idea che queste siano irrimediabilmente diverse e inferiori agli uomini, per cui non adatte alla pratica religiosa.¹³⁵ Il ruolo di figlie devote, mogli fedeli e madri amorevoli che la società impone alle donne, per di più, si scontrerebbe senza dubbio con una vita fatta di preghiere, rinunce e atti devozionali.¹³⁶ Sono considerate vane o frivole, invece, poiché sono eccessivamente legate ai beni materiali. In ultimo, il monaco Mujū le definisce lussuose: tale affermazione fa leva su una presunta mancanza di controllo dei propri istinti, oltre che essere un rimando al primo vizio. La figura femminile alla costante ricerca di appagamento sessuale a scapito della famiglia, in genere i figli, e della spiritualità viene rappresentata in varie opere letterarie ma anche in chiave teatrale e l'immaginario della "donna lussuriosa" verrà successivamente incarnato, per certi versi, dalla stessa figura della prostituta.¹³⁷

Il quinto vizio che il monaco Mujū associa alle donne è quello della disonestà. Aggiunge però un altro elemento, ossia la loro personalità vendicativa.¹³⁸ Come menzionato in precedenza, all'interno del repertorio mitologico giapponese sono presenti numerose leggende di donne rivelatesi essere mostri, spesso serpenti, che, spinti dal desiderio di vendetta, attaccano e uccidono uomini: un esempio significativo è l'opera teatrale *Dōjōji*.¹³⁹ Oltre alla gelosia stessa, un altro motivo scatenante della loro rabbia può essere il rifiuto di *avances*.¹⁴⁰

Contrariamente alla caratterizzazione femminile del sesto punto di Mujū, che sostiene le donne non abbiano vergogna, le storie di cui è composto il *Konjaku monogatarihū* dimostrano non sia così: in una in particolare viene descritto lo spirito di una madre in preda alla sofferenza fisica rappresentata dal seno da cui fuoriesce pus anziché latte, che si vergogna

¹³³ MINAMOTO Junko, Hank GLASSMAN, "Buddhism and the Historical Construction of Sexuality in Japan", *U.S.-Japan Women's Journal*, vol. 5, 1993, p. 98.

¹³⁴ AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., p. 90.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ MINAMOTO, GLASSMAN, "Buddhism and the Historical Construction of Sexuality in Japan", cit., p. 87.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

di non essersi cura dei propri figli durante la vita poiché ha dato la precedenza alla ricerca del piacere sessuale.¹⁴¹ Siccome la maternità e la castità risultano essere fondamentali all'interno della pratica spirituale femminile, l'allontanarsi da questi ideali nella vita presente o passata ha come conseguenza, in alcune occasioni, lo stupro oppure perfino la distruzione totale del corpo femminile affinché la punizione karmica venga portata a compimento.¹⁴² Allo stesso modo, anche racconti di prostitute pentitesi della propria condotta e alla ricerca di redenzione attestano un sentimento di vergogna, come accade per le intrattenitrici-prostitute *asobi* che all'interno del racconto *Hōnen shōnin eden* dell'inizio del XIII secolo hanno approcciato Hōnen non per offrirgli servizi sessuali, ma per implorare il suo aiuto per raggiungere la salvezza: le trasgressioni che hanno compiuto “gravano su di loro”.¹⁴³ Il monaco risponderà che, a causa dei peccati passati delle *asobi* in questione, gli ostacoli che le separano dalla salvezza sono certamente grandi e che, nel caso in cui non possano abbandonare la propria professione, la loro unica speranza è recitare il *nenbutsu* e invocare la pietà del Buddha Amida.¹⁴⁴ Successivamente, Hōnen aggiunge “deve essere stato il karma delle loro vite precedenti a determinare la loro professione di prostitute”.¹⁴⁵ Il sentimento della vergogna è dovuto alla condotta delle donne stesse, ritenuta appunto trasgressiva in quanto non conforme all'ideale di femminilità del periodo il cui operato è limitato ai confini del reame riproduttivo.¹⁴⁶

Il settimo elemento nella categorizzazione di Mujū è quello più forte e significativo: le donne sono ritualmente, irrimediabilmente e innatamente impure perché donne. Gli stessi discepoli del Buddha, all'interno del *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha* o *Bussetsu tennyō jōbutsu kyō*, una scrittura compilata nel Giappone del IX secolo, affermano come il corpo femminile sia “un contenitore di impurità, pieno di sporcizia maleodorante. [...] È come un gabinetto, con nove buchi da cui esce ogni sorta di sudiciume”.¹⁴⁷ Le mestruazioni, la gravidanza e il parto sono tutti fattori giudicati altamente inquinanti dato che la *kegare*, o impurità, che li costituisce può essere trasmessa a più persone tramite il contatto e in determinati casi anche attraverso la vista. In modo tale da disincentivare sia uomini di fede

¹⁴¹ DUMAS, “Historicizing Japan’s Abject Femininity”, cit., p. 263.

¹⁴² *Ivi*, pp. 261-262.

¹⁴³ GOODWIN, “Shadows of Transgression”, cit., p. 327.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 264.

¹⁴⁶ DUMAS, “Historicizing Japan’s Abject Femininity”, cit., p. 264.

¹⁴⁷ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 56.

che laici dall'aver contatti con le donne e, allo stesso tempo, far rinsavire quelli che si sono lasciati sedurre dalla natura illusoria della bellezza femminile e dall'attaccamento, diverse istituzioni monacali e monaci stessi consigliano di contemplare il fatto che il corpo della donna non è altro che un involucro di urina, feci, sangue, pus e vermi, di meditare sull'immagine di questo mentre viene mutilato o su quella del cadavere femminile in decomposizione: ciò rappresenta un abile stravolgimento del carattere erotico del corpo della donna, che viene così trasformato in un *locus* del grottesco.¹⁴⁸ Il tipo di linguaggio utilizzato nel vilipendio letterario della donna suggerisce inoltre quanto la sua corporeità incuta timore essendo una forza irresistibile.¹⁴⁹ L'assenza dell'organo sessuale femminile a causa di deformità nel corpo e la mancanza delle mestruazioni presente nel racconto di Sari del *Nihon ryōiki*, una raccolta di *setsuwa* scritta tra l'800 e il 1300, costituisce un'eccezione al concetto di impurità femminile.¹⁵⁰ La ragazza in questione non sarebbe considerata propriamente donna e, dotata di una spiritualità senza eguali, verrebbe indentificata come una divinità buddhista destinata all'illuminazione.¹⁵¹ In questo caso Raechel Dumas parla di "malattia sacra": il corpo femminile, il quale è imperfetto, una caratteristica generalmente negativa, diventa sacro, un elemento positivo.¹⁵² Risulta significativo come tale figura sia priva dell'organo genitale femminile: il suo essere in procinto di diventare illuminata è perciò un fatto provato e osservabile esternamente.¹⁵³ Il messaggio sottostante è che il corpo femminile costituisce un formidabile ostacolo alla pratica spirituale e la negazione della sessualità è qui imperativa alla liberazione della donna.¹⁵⁴ In conclusione, tali tipi di donne vengono valorizzate proprio perché risiedono all'esterno della sfera di femminilità normativa e sono libere da limiti biologici.¹⁵⁵

1.3 Prostituzione

Come suggerisce Raveri, la natura ambivalente del corpo, ossia di soggetto e oggetto, "fa sì che questo sfugga alla sua origine naturale per diventare un significante culturale e

¹⁴⁸ MINAMOTO, GLASSMAN, "Buddhism and the Historical Construction of Sexuality in Japan", cit., p. 87.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ DUMAS, "Historicizing Japan's Abject Femininity", cit., p. 260.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 261.

¹⁵⁵ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 204.

faccia da filtro sia alla percezione che ognuno ha di sé stesso che alla rappresentazione collettiva dell'identità e dell'unitarietà della cultura in cui si vive".¹⁵⁶ Il corpo è una struttura complessa nonché luogo di conflitto, proprio come la società, e i confini di entrambi sono costantemente minacciati da forze esterne. La corporeità diventa così "il referente, il codice chiave dei codici, una metafora per comprendere il mondo".¹⁵⁷ Il significato che viene attribuito al corpo è determinato da specifici contesti culturali all'interno dei quali esso viene costruito discorsivamente.¹⁵⁸ Nella tradizione giapponese religiosa quest'ultimo è poi visto come il punto di incontro simbolico fra macrocosmo, microcosmo e società, modello per interpretare sia il sé che la struttura dell'universo intero.¹⁵⁹ Quando i testi medievali parlano specificatamente di *onna no mi* o "corporeità femminile", difatti, intendono qualcosa di più del corpo fisico e sessuato che costituisce la femminilità: anche gli attributi mentali ed emotivi e la relazione con gli altri in quanto essere sociale sono coinvolti nella costituzione di quello che potremmo chiamare il sé femminile.¹⁶⁰ Il corpo diventa allora il simbolo della struttura familiare, della casa e della società ed è al contempo, e in maniera paradossale, caratterizzato da virtù, depravazione, mistero, bellezza, pericolo, devozione, vizio, desiderabilità e disgusto. Il disgusto in particolare viene descritto da Dumas come un "confronto traumatico con un oggetto o persona che, sebbene in qualche modo familiare a chi osserva, è visto come impuro a causa della sua esistenza al di fuori dell'ordine simbolico, cioè del regno della conoscenza in cui è inserita l'auto-concettualizzazione del soggetto osservante".¹⁶¹ Nei testi canonici buddhisti il corpo, in quanto significante di impurità, serve a sottolineare la futilità del desiderio e dell'attaccamento al mondo; allo stesso tempo, è anche un prezioso veicolo nel contesto dell'esecuzione di rituali e pratiche che portano alla realizzazione della buddhità.¹⁶² Raveri sottolinea "il concetto di unità del corpo è imposto dal potere stesso per accentuare il conformismo e respingere simbolicamente l'innovazione ai margini, stabilendo un controllo sulle forze centrifughe presenti all'interno della società".¹⁶³

¹⁵⁶ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 153.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Pandey RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair: Body, Woman, and Desire in Medieval Japanese Narratives*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2016, p. 13.

¹⁵⁹ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., pp. 153- 154.

¹⁶⁰ RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair*, cit., p. 24.

¹⁶¹ DUMAS, "Historicizing Japan's Abject Femininity", cit., p. 248.

¹⁶² RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair*, cit., p. 119.

¹⁶³ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 154.

Un esempio di personaggio che può essere trovato al margine della struttura sociale è rappresentato proprio dalla figura dell'intrattenitrice-prostituta.¹⁶⁴ Tale professione si sviluppa tra la metà e il tardo periodo Heian (794-1185) e tra i gruppi occupazionali che popolano il periodo seguente possiamo trovare donne che si guadagnano da vivere offrendo una varietà di servizi, sia appartenenti al mondo dello spettacolo che a quello del sesso, in cambio di regali o compenso da parte di uomini.¹⁶⁵ Molte di queste donne sono specializzate in canzoni popolari e, in seguito, anche nella danza; questi elementi, uniti al comportamento e al modo di vestire delle suddette figure femminili, rivestono una grande importanza nell'attrarre e soddisfare la propria clientela tanto quanto i servizi sessuali da loro proposti.¹⁶⁶ Le intrattenitrici-prostitute hanno varie denominazioni, che dipendono da variabili quali lo stile dell'intrattenimento offerto, lo stile di vita, la posizione geografica e i metodi utilizzati per attirare protettori potenti dai quali possono ricevere appoggio.¹⁶⁷ Le più numerose fra loro sono le *asobi*, talvolta definite *yūjo*; altri gruppi importanti dell'epoca sono costituiti dalle *kugutsu*, dalle *shirabyōshi* e infine dalle *keisei*.¹⁶⁸ In particolare le *asobi*, le *kugutsu* e le *shirabyōshi*, le cui forme di intrattenimento artistico spesso si sovrappongono, si esibiscono in occasione di banchetti nelle residenze di guerrieri.¹⁶⁹ Le intrattenitrici sessuali sono attori che raccolgono sia elogi che critiche da parte di uomini a loro contemporanei.¹⁷⁰ Queste ultime, preponderanti all'interno del discorso buddhista, si faranno sempre più forti a partire dal 1300 e sono in genere relative al fatto che le intrattenitrici-prostitute costituiscano delle trasgreditrici poiché facenti parte di una categoria immorale e poco rispettabile, che unisce l'atto sessuale all'arte dell'illusione.¹⁷¹ Le figure in questione, posizionandosi al di fuori del sistema familiare, tendono in determinati casi ad essere rifiutate dalla società, nonché messe sullo stesso piano di criminali e persone di basso status e associate a problemi quali il vagabondaggio e lo spreco di risorse di valore, quest'ultimo dettato dal fatto che uomini provenienti dalle più disparate classi sociali, comprese quelle meno abbienti, tendono a spendere ingenti quantità di

¹⁶⁴ James VALENTINE, "On the borderlines: the significance of marginality in Japanese society", in Eyal Ben-Ari, Brian Moeran, James Valentine (a cura di), *Unwrapping Japan: Society and culture in anthropological perspective*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1990, p. 42.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ NEGRI, *Tra corte, casa e monastero*, cit., p. 51.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Lori MEEKS, "The Disappearing Medium: Reassessing the Place of Miko in the Religious Landscape of Premodern Japan", *History of Religions*, vol. 50, 3, 2011, p. 217.

¹⁷¹ Alan L. MILLER, "Myth and Gender in Japanese Shamanism: The 'Itako' of Tohoku", *History of Religions*, vol. 32, 4, 1993, p. 362.

soldi per i servizi delle intrattenitrici sessuali.¹⁷² L'associazione che viene fatta tra le donne e il movimento da parte di testi quali il dizionario *Wamyō ruijushō* compilato da Minamoto no Shitagō (911-983) attorno all'anno 930, il saggio *Asobi wo miru* di Ōe no Yukitoki (955-1010) del 990 circa e il *Fusō ryakki* del monaco Kōen (1119-1169) del 1023, nello specifico, costruiscono le intrattenitrici-prostitute come un'alterità aliena che, proprio perché attraente, rappresenta una minaccia nei confronti dell'uomo sedentario, della struttura familiare e della casa.¹⁷³

La definizione di prostituta può essere interpretata diversamente a seconda del periodo storico e della società che si prende in esame e rappresenta un termine specialmente ambiguo nel contesto del Giappone del periodo Kamakura, un'epoca caratterizzata da numerose trasformazioni politiche e sociali, ma anche da nuove correnti religiose e modelli di matrimonio ed eredità.¹⁷⁴ Inoltre, tra il VIII e il X secolo, il Giappone sta passando da un'economia fondata sul baratto e i doni a una basata sui pagamenti in moneta e la mercificazione dei servizi, una trasformazione che non verrà completata prima della fine dell'epoca Kamakura.¹⁷⁵ Il fiorire del mercato del sesso è proprio dovuto al passaggio da un sistema familiare con forti diritti materni e una certa libertà in materia di matrimoni a uno di matrice patriarcale nel quale le donne vengono poste sotto il controllo degli uomini. Una delle conseguenze di ciò è la nascita progressiva di assunti relativi alle gerarchie di genere e ai pericoli della sessualità femminile.¹⁷⁶ Per quanto riguarda le categorie di ortodossia sessuale e trasgressione, invece, queste sono notevolmente influenzate dal bisogno da parte del governo di mantenere l'ordine pubblico nonché delle classi sociali ben definite, dalla distribuzione delle proprietà familiari e dalle diverse ideologie religiose.¹⁷⁷

Gli studiosi, riguardo al tema dello status delle intrattenitrici-prostitute, si dividono generalmente in due gruppi: quelli che le ritengono stigmatizzate e sfruttate e quelli che sostengono siano integrate nella società e in possesso di potere. Tra le supposte cause della loro esclusione si possono annoverare la presunta mancanza di una fissa dimora e l'impossibilità di riconoscere il loro lavoro come un'attività produttiva utile per la società; sono poi donne non legate stabilmente a nessun uomo e molte volte senza una famiglia solida

¹⁷² GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 346.

¹⁷³ *Ivi*, p. 352.

¹⁷⁴ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 1.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 6.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 7.

alle spalle.¹⁷⁸ L'industria del sesso giapponese propone un ideale di donna rispettabile che al contrario è sedentaria e moglie, e si muove all'interno di un contesto familiare.¹⁷⁹ Per quanto riguarda l'integrazione delle intrattenitrici, al contrario, Amino Yoshihiko ha trovato registri e documenti che attestano come personaggi di questo tipo godano di diritti terrieri, abbiano il permesso di avvicinarsi liberamente a uomini di alto rango, siano liberi di sposarsi, siano soggetti a tassazione e abbiano una posizione sociale abbastanza rilevante da poter intentare e vincere cause, oltre che essere rispettate da altre figure chiave dell'epoca come monaci e nobili: risulta chiaro, dunque, che la società le consideri membri funzionanti di essa.¹⁸⁰ I proponenti di entrambe le visioni, comunque, sono convinti che lo stato di queste donne sia peggiorato tra la seconda metà del periodo Kamakura e l'inizio dell'epoca Muromachi, ovvero quando cominciano ad apparire chiare figure di prostitute senza alcun elemento di intrattenimento canoro o di danza: questo mutamento riflette la natura sempre più urbana e commerciale dell'attività.¹⁸¹ In tale periodo, poi, l'opinione sociale comincia a convincersi che le donne all'interno del commercio sessuale siano forze corruttrici che minano l'autorità e la pratica religiosa maschile oltre che l'innocenza di donne rispettabili costrette o attratte all'interno del mercato.¹⁸² Le crescenti critiche sono probabilmente riferite al fatto che quest'ultimo, espandendosi in più aree e attraendo uomini di classi sociali più variegata, ha al contempo acquisito maggiore visibilità; contemporaneamente anche il numero di donne dedicatesi a tempo pieno alla prostituzione o che offrono saltuariamente servizi sessuali potrebbe essere aumentato in risposta alla maggiore domanda da parte degli uomini, che a cavallo fra il 1500 e il 1600 si sono trasferiti in gran numero nelle città per lavorare come guerrieri e artigiani.¹⁸³

Entro il XIII secolo i giudizi negativi cominciano ad essere messi in atto attraverso diverse restrizioni legislative sui diritti ereditari che privano le intrattenitrici-prostitute dei propri terreni, accusandole di aver sedotto e ingannato i propri mariti facendosi cedere proprietà; un secondo intento degli editti è quello di proteggere i terreni del Paese impedendo che possano essere ceduti a potenziali rivali del *bakufu* sposatisi con le stesse intrattenitrici in

¹⁷⁸ NEGRI, *Tra corte, casa e monastero*, cit., p. 52.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 356.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ NEGRI, *Tra corte, casa e monastero*, cit., p. 32.

seconde nozze.¹⁸⁴ Va detto che ciò si colloca all'interno di un contesto di limitazione delle eredità generali delle donne, comprese quelle divorziate o vedove, tuttavia la discriminazione di alcune occupazioni in particolare suggerisce certamente un certo grado di emarginazione delle intrattenitrici, associate non più soltanto a uno stato sociale basso ma anche a una scarsa moralità.¹⁸⁵ Dalla metà del XIV secolo in avanti, per l'appunto, le *asobi*, *kugutsu* e *shirabyōshi* vengono paragonate ai fuoricasta; allo stesso tempo, cominciano a farsi largo nozioni che le accomunano all'impurità rituale.¹⁸⁶ Va chiarito che non è il rapporto sessuale tra uomo e donna in sé a essere considerato impuro, quanto la natura del corpo femminile e le sue funzioni sessuali: se le intrattenitrici-prostitute sono entrate a far parte della sfera dell'impurità nella metà del periodo Kamakura, non l'hanno fatto da sole ma in contemporanea ai corpi di tutte le donne, trovatisi all'interno di un processo di progressiva svalutazione.¹⁸⁷ A parte ciò, durante la maggior parte del Medioevo la corte e le autorità militari reagiscono raramente nei confronti di tali donne e il commercio sessuale viene accettato dalla maggior parte delle figure di potere; quest'ultimo non diventerà strettamente controllato fino al 1500, periodo nel quale viene istituzionalizzato e confinato in bordelli situati all'interno di specifici quartieri di piacere.¹⁸⁸ A partire dall'era Kamakura le intrattenitrici sessuali cominciano, inoltre, a essere sottoposte al controllo crescente di uomini che assumono il ruolo di *chōja* appropriandosi dei loro guadagni e anche ad essere soggetto di vendita da parte di intermediari, portando perciò alla scomparsa di quella poca libertà di cui godevano in precedenza all'interno di "famiglie" gestite da figure femminili di riferimento.¹⁸⁹ In questo lasso di tempo la distinzione tra la figura della prostituta e quella della moglie si fa ancora più marcata.¹⁹⁰

Le relazioni egemoniche dipendono dalla coesistenza di tre elementi, ossia il desiderio e possesso del soggetto femminile, l'autorità degli uomini nei confronti delle donne e la forza fisica maschile: questi definiscono e legittimano la superiorità e il dominio sociale dell'uomo.¹⁹¹ Per assicurare agli uomini l'accesso esclusivo a tali tre caratteristiche, le

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 134.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 111.

¹⁸⁸ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 355.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Amy STANLEY, *Selling Women: Prostitution, Markets, and the Household in Early Modern Japan*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2012, p. 31.

¹⁹¹ Mimi SCHIPPERS, "Recovering the feminine other: masculinity, femininity, and gender hegemony", *Theory and Society*, vol. 36, 1, 2007, p. 94.

configurazioni femminili che non si omologano al genere di femminilità proposta dall'egemonia maschile, come quella della prostituta, vanno categorizzate come devianti e stigmatizzate.¹⁹² Questo è necessario per definire, tramite varie norme, un'ideale di femminilità sottomessa e conforme, la moglie, ma allo stesso tempo anche per sanzionare le donne che sfidano l'egemonia maschile scegliendo di non conformarsi alle sue regole: opporsi a tale supremazia viene visto come un rifiuto di quest'ultima, e in quanto tale minaccia il controllo degli uomini.¹⁹³ Donne quali le intrattenitrici-prostitute rappresentano il rifiuto di incarnare la relazione tra mascolinità e femminilità imposta dall'egemonia di genere.¹⁹⁴ Il genere, in questo contesto, è una sorta di copione, ed è la specificità della performance di genere, cioè la particolarità del copione che viene messo in scena, a dare sostanza alle categorie di "maschile" e "femminile".¹⁹⁵ Si crede che il possesso da parte delle donne di caratteristiche quali l'autorevolezza sia indice di una socializzazione fallita nel ruolo femminile, qualcosa di "deviante" e che invita stigmatizzazione.¹⁹⁶ Ciononostante, risulta sbagliato trattare le intrattenitrici-prostitute come facenti parte di un'unica, singola e unitaria categoria che può essere stigmatizzata o, al contrario, benvolta dalla società.¹⁹⁷ Non c'è mai stato un tempo in cui il commercio sessuale sia stato una professione completamente accettabile, ma nemmeno in cui sia stato totalmente censurato; alla stessa maniera, l'emarginazione di queste donne tramite una varietà di mezzi e a causa della natura peccaminosa del loro lavoro è irregolare, incoerente e guidata da motivazioni idiosincratiche di coloro che hanno creato i discorsi di stigmatizzazione.¹⁹⁸ Le intrattenitrici-prostitute rivestono, perciò, una posizione altamente ambigua.

Un altro tipo di quesito che i ricercatori si pongono riguarda l'*agency* delle donne nell'industria della prostituzione. Secondo gli studi di genere, tutte le forme di femminilità sono costruite nel contesto della loro subordinazione agli uomini: una di queste forme viene definita tramite la conformità e l'obbedienza mentre un'altra prevede strategie di resistenza o ribellione e altre forme ancora, più complesse, vengono messe in atto da donne che supportano il sistema patriarcale con il fine di impiegare la sua ideologia per raggiungere i

¹⁹¹ *Ivi*, p. 91.

¹⁹² *Ivi*, pp. 94-95.

¹⁹³ *Ivi*, p. 95.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair*, cit., p. 22.

¹⁹⁶ SCHIPPERS, "Recovering the feminine other", cit., pp. 95-96.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 121.

propri scopi.¹⁹⁹ Considerato ciò, può l'entrata nel mondo della prostituzione essere una decisione economica consapevole e razionale, oppure lo stigma legato alla professione è così opprimente che la "scelta" di vendere sesso non può mai essere fatta liberamente? Secondo Amy Stanley la prima posizione presuppone che le donne possano scegliere di lavorare nel commercio del sesso per il proprio beneficio; la seconda, al contrario, presuppone che lo stigma legato alla promiscuità femminile sia universale.²⁰⁰ Allo stesso modo, è più cauto affermare che, in alcune situazioni, l'impiego nel mercato sessuale sia stato imposto alle donne da cause di forza maggiore, come la povertà della famiglia o il desiderio di arricchirsi di qualche trafficante di esseri umani, ma non mancano di certo casi di ragazze che hanno scelto di intraprendere tale percorso spinte, tra le varie cose, dal desiderio di profitto personale e dalla fascinazione nei confronti delle intrattenitrici-prostitute stesse.²⁰¹

Passando alle diverse categorie di intrattenitrici sessuali professionali, le *asobi* costituiscono quella più impiegata da protettori di classe elitaria.²⁰² Risulta difficile stabilire con esattezza le origini di tali figure e tra gli studiosi esistono due teorie principali.²⁰³ La prima attesta siano le discendenti di *miko* che a un certo punto si sono dedicate all'intrattenimento secolare e alla prostituzione; una variante di questa stessa supposizione sostiene che le *asobi* possano anche essere un'evoluzione delle cortigiane *asobime*, a loro volta discendenti delle *asobibe*, delle specialiste in rituali sacri che fanno risalire le proprie origini nella divinità Ame no Uzume.²⁰⁴ Sembra che il termine *asobi*, in questo caso, oltre che significare "gioco" si riferisse inizialmente a un tipo di rituale messo in atto dalle *asobibe* per placare le anime dei defunti.²⁰⁵ La seconda teoria sostiene invece che la tradizione combinatoria di spettacolo e prostituzione ha origine nel continente asiatico ed è stata portata in Giappone da immigrati. A detta di Janet Goodwin è più probabile e cauto affermare che, invece, l'unione della tradizione dello spettacolo e quella delle pratiche sessuali ha diverse radici.²⁰⁶ Per quanto riguarda il campo della commercializzazione del sesso, gli studiosi credono che l'intrattenimento sessuale delle *asobi* possa avere come antecedente l'intrattenimento professionale offerto durante i banchetti dalle *ukareme*, di cui si parla nella

¹⁹⁹ SCHIPPERS, "Recovering the feminine other", cit., p. 88.

²⁰⁰ STANLEY, *Selling Women*, cit., p. 4.

²⁰¹ *Ivi*, p. 119.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 255.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 12.

raccolta di poesie *Man'yōshū* datata VIII secolo.²⁰⁷ Si pensa che il mercato delle *asobi* si sia sviluppato quando le *ukareme*, termine che racchiude in sé la nozione di qualcosa di fluttuante o alla deriva, si sono organizzate in gruppi, espandendo la propria pratica oltre il contesto dei banchetti ufficiali, stabilendosi in luoghi specifici, adottando pratiche performative e aggiungendo servizi sessuali come componente occasionale del proprio pacchetto di intrattenimento: la differenza tra queste e le *asobi* starebbe proprio nel ruolo di queste ultime in quanto professioniste del sesso.²⁰⁸ Proprio nel X secolo si trova il più antico riferimento letterario alle *asobi*, ossia il *Wamyō ruijushō* menzionato in precedenza. Tali intrattenitrici vengono citate all'interno della categoria "mendicanti e ladri" insieme a prigionieri, gruppi di ladri, pirati e sacerdotesse, categorizzandole come indesiderabili sociali; nello stesso paragrafo si parla poi di *yahochi*, un altro tipo di figure femminili talvolta identificate come prostitute senza alcuna componente di intrattenimento e in rari casi associate alle *asobi*.²⁰⁹

Le *asobi* sono generalmente localizzate sui porti di mare o fluviali come anche lungo il fiume Yodo, nei porti di Kamusaki, Kashima, Eguchi, Kaya, Muro, Shinano e infine a Uji, vicino alla capitale e a Sakamoto, ai piedi del monte Hiei.²¹⁰ Vi è poi una differenziazione a seconda della zona del Giappone in cui operano: le *asobi* localizzate ad est del Giappone tendono a preferire il lavoro nelle locande, diversamente da quelle che si trovano a ovest.²¹¹ A partire dalla metà del periodo Kamakura, inoltre, frequenti allagamenti del fiume Yodo costringono le *asobi* a spostarsi in altri luoghi, prova di un'espansione geografica del mercato del sesso a cui il patrocinio di uomini di potere ha certamente contribuito.²¹² Da questo momento in avanti le intrattenitrici si potranno trovare nelle locande di Kamakura ed Heiankyō, a Ōmi, sulla strada che collega Kamakura e il tempio Tennoji alla capitale, nella provincia di Sagami, a Mino, Suruga, Tōtōmi, Owari e infine in province più lontane, come a Suō, Bungo e Hizen.²¹³ Le *asobi* usano piccole barche sulle quali intrattengono ricchi viaggiatori, nobili e cortigiani e in seguito uomini di qualsiasi ceto sociale cantando *imayō*, un genere di canzoni popolari che diventa famoso a corte proprio a partire dalla seconda metà del periodo Heian e che comprende temi buddhisti, citazioni provenienti da sutra e vignette di

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., p. 92.

²⁰⁹ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 13.

²¹⁰ *Ivi*, p. 39.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ivi*, p. 29.

²¹³ *Ivi*, p. 147.

vita quotidiana del popolo e delle *asobi* stesse, oltre che immagini relative al nomadismo e all'acqua.²¹⁴ Il buddhismo viene inoltre ripreso dagli stessi nomi d'arte delle *asobi*, come Kannon, mentre altre tipologie di appellativi fanno riferimento a un possibile status sociale elitario, come Kako hime; in questo modo le *asobi* differiscono dalla convenzione sociale di identificare le donne come figlia, moglie o madre di personaggi importanti oppure per ruolo, status o carica ricoperti a corte.²¹⁵ Nello scegliere le vicinanze di siti di pellegrinaggio come luoghi dove fare affari, in particolare, le *asobi* si dimostrano molto astute.²¹⁶ Il viaggio che le persone intraprendono verso un tempio o un santuario o verso casa dopo aver visitato un luogo di culto costituisce per loro uno spazio e un tempo liminale nel quale possono liberarsi da restrizioni sociali, in questo caso relative a relazioni sessuali occasionali.²¹⁷ Il viaggio di andata, tuttavia, è generalmente caratterizzato dall'astinenza e una volta giunti alla propria destinazione non è inusuale passare qualche giorno all'interno del complesso del luogo di culto: avere rapporti sessuali in tali condizioni rappresenterebbe un tabù che può portare a gravi conseguenze per l'individuo.²¹⁸ Per questo motivo gli uomini sono più propensi a soddisfare i propri desideri durante il viaggio di ritorno. Oltre ai luoghi di culto, alle barche e alle locande, varie altre località possono essere scelte come sfondo ai rapporti sessuali, come le case degli uomini o le residenze delle *asobi*.²¹⁹ Numerosi documenti attestano la venerazione delle *asobi*, oltre che delle *kugutsu*, per Hyakudayū, una divinità popolare dalle sembianze falliche associata agli dèi ancestrali della strada, invocando il suo aiuto tramite rituali e compiendo pellegrinaggi verso i santuari a lui predisposti.²²⁰

I regali dati in dono alle *asobi* come anche ad altre categorie di intrattenitrici, e che fungono da moneta di scambio, sono quantità di riso, cibo, bevande, rotoli di seta, vestiti, parasole, gioielli e ornamenti di vario tipo.²²¹ All'interno di fonti quali saggi e diari di viaggio, le *asobi* vengono descritte come eleganti artiste e allo stesso tempo seduttrici che offrono un intrattenimento degno di imperatori in ritiro e reggenti, come Minamoto no Yoritomo, ma che in privato, quando devono dividere il profitto del proprio lavoro tra di loro,

²¹⁴ *Ivi*, p. 17.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ivi*, p. 21.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ivi*, pp. 108-109.

²¹⁹ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 339.

²²⁰ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 258.

²²¹ *Ibid.*

divengono avare e litigiose.²²² Diversi ricercatori quali Goodwin suggeriscono che le *asobi* e le *yūjo* siano guidate da donne dotate di autorità denominate *chōja*, le quali rappresentano le figure più benestanti e connesse all'interno delle organizzazioni di *asobi*.²²³ È difficile stabilire con certezza quanta influenza le *chōja* abbiano nei confronti delle proprie subordinate e come siano viste dalla società nel suo complesso; dalle fonti, tuttavia, risulta che la quantità di doni destinati alle *chōja* sia in genere maggiore e questi siano più costosi e sofisticati.²²⁴ La stessa cosa può accadere quando le *asobi* ricevono un compenso in denaro da parte dei protettori che deve essere suddiviso con la stessa *chōja*.²²⁵ In alcune fonti si può inoltre notare come le intrattenitrici vengano considerate delle vere e proprie proprietà delle *chōja*, alle quali devono richiedere l'approvazione per recarsi, ad esempio, nella residenza di un protettore.²²⁶ Si può presupporre che il ruolo di *chōja* passi di madre in figlia, comprese le figlie adottive: la struttura di tali organizzazioni risulta dunque essere matrilineare.²²⁷ La professione di *asobi* sembra costituire una valida alternativa di sopravvivenza per molte donne trovatesi ai margini del sistema familiare, come mogli abbandonate o rimaste vedove, figlie vittime del fallimento politico dei padri e bambine provenienti da famiglie povere.²²⁸ Le donne in tali circostanze hanno difatti poche opzioni di guadagno, per cui una parte di loro potrebbe scegliere di sfruttare le proprie abilità canore o poetiche pregresse una volta diventata intrattenitrice-prostituta, mentre altre potrebbero essere vendute dai genitori alle *chōja* e in seguito addestrate nello spettacolo e nelle tecniche sessuali.²²⁹ Le *asobi* cominciano a lavorare, in genere, appena dopo la pubertà e rimangono nella professione per una buona parte della loro vita; ciononostante è possibile per loro abbandonare il lavoro da intrattenitrice sessuale e cancellare lo "stigma" derivato da esso in seguito a un matrimonio con un uomo rispettabile.²³⁰ Questo sembra confermare che il mercato sessuale non è mai stato considerato come talmente degradante che le donne non potessero cambiare posizione sociale e impiego.²³¹ Gli stessi documenti del *bakufu* di Kamakura, del resto, attestano come per guerrieri e ufficiali incaricati di gestire tenute locali non sia raro prendere intrattenitrici-

²²² GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 32.

²²³ *Ivi*, p. 33.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ivi*, p. 34.

²²⁶ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., pp. 338-339.

²²⁷ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 34.

²²⁸ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 339.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 132.

²³¹ *Ibid.*

prostitute come mogli e concubine.²³² Il confine tra *asobi* e il resto della popolazione femminile è tuttavia permeabile: vari tipi di donne, fra cui le domestiche e le cameriere di sale da tè, possono occasionalmente offrire servizi sessuali ai propri padroni e clienti.²³³ Riferimenti a figure femminili che offrono soltanto il sesso in cambio di ricompense materiali, come quello di una donna che, nella raccolta di racconti *Kokon chomonjū* di metà 1200, propone questo tipo di servizi a un monaco con la promessa di ricevere una teiera nuova, perciò, potrebbero non essere tanto il risultato di cambiamenti storici nella pratica dell'intrattenimento-prostituzione in sé, quanto un mutamento nella percezione generale e la realizzazione che il termine *asobi* ha sempre costituito una categoria ampia e variabile comprendente anche figure che non offrono alcuna componente di spettacolo.²³⁴ In questa specifica storia, per l'appunto, non viene fatta alcuna menzione né del genere *imayō* né della danza: la donna offre rapporti sessuali come attività accessoria alla gestione di una locanda per viaggiatori comuni.²³⁵

Probabilmente proprio il successo delle intrattenitrici-prostitute, la loro prossimità ai centri di potere, la loro abilità di formare legami con uomini di status elevato e la loro visibilità una volta espansa la loro area di attività hanno contribuito a creare timore in uomini quali guerrieri e monaci, portando a una crescente discriminazione femminile.²³⁶ Tra il 1200 e il 1300, inoltre, all'interno della comunità monastica, degli scritti di questa e nei *setsuwa* comincia a diffondersi un tipo di pensiero che ritiene che le *asobi* soffrano per il karma negativo accumulato durante le loro vite passate: sarebbe questo a determinare la loro attività di prostitute, e non le loro scelte nella vita presente.²³⁷ In questo modo, sebbene comunque considerate tentatrici bisognose di salvezza, vengono esentate da qualsiasi tipo di responsabilità personale dimostrando che possono sempre scegliere di abbandonare il proprio lavoro sia per sé stesse che per salvaguardare gli spiriti degli uomini che potrebbero sedurre.²³⁸ Per attenuare il dolore delle intrattenitrici i monaci di diverse scuole offrono varie soluzioni religiose: quelli della Terra Pura, ad esempio, propongono il *nenbutsu* e i seguaci di Nichiren il *daimoku*, mentre altri monaci ancora suggeriscono alle *asobi* di avere fede e

²³² GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 332.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 39.

²³⁵ *Ivi*, pp. 148-149.

²³⁶ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 343.

²³⁷ *Ivi*, p. 354.

²³⁸ *Ibid.*

recitare sutra oppure pentirsi e diventare monache.²³⁹ Tali soluzioni, in realtà, rappresentano pretesti per ottenere adepti e raccogliere fondi destinati a templi oltre che dimostrare l'incredibile compassione e potenza del Buddha in grado di salvare perfino figure non meritevoli di pietà calate nel più profondo peccato.²⁴⁰ In alcuni dei *setsuwa* che presentano soluzioni alla sofferenza delle donne, come nel *Kojidan* (1212-1215), le *asobi* e le *chōja* prendono i voti e ottengono la possibilità di rinascere nel Nirvana, mentre in altre opere, tra cui il *Jikkishō* (1252), le intrattenitrici si rivelano essere manifestazioni di bodhisattva. Ciò è dovuto al fatto che i monaci buddhisti non vedono le intrattenitrici-prostitute unicamente come trasgreditrici, ma all'occorrenza anche come guide o "mezzi espedienti" atti a condurre gli uomini verso la salvezza: le *asobi*, avendo abbandonato il mondo, sarebbero in grado di guardare oltre alla sua vanità.²⁴¹ Goodwin afferma "il contrasto tra *asobi* e bodhisattva crea l'improbabile equazione essenziale per trasmettere il messaggio del *Jikkishō*, ovvero che non si possono fare distinzioni tra il mondo fenomenico, incarnato dall'*asobi*, e la realtà assoluta, rappresentata dal bodhisattva".²⁴² Storie del genere suggeriscono poi la devalorizzazione della sessualità femminile, in precedenza usata come strumento per vincere l'attenzione maschile, attraverso la trasformazione dell'*asobi* da agente del desiderio a uno di salvezza buddhista.²⁴³ Le intrattenitrici individuali vengono spesso dipinte anche come esempi di fedeltà.²⁴⁴ In generale, la differenza all'interno dei *setsuwa* che comprendono le intrattenitrici-prostitute tra i personaggi può essere in parte attribuita al periodo temporale: più tardo è lo scritto, più viene enfatizzata la componente di trasgressione delle *asobi*.²⁴⁵

Anche le *kugutsu*, un altro tipo di figure all'interno del mondo dell'intrattenimento sessuale di cui si hanno notizie a partire dal X secolo, cantano *imayō* e numerosi altri generi di canzoni oltre che fornire servizi sessuali, motivo per il quale diversi diari di viaggio e saggi le confondono con le *asobi*.²⁴⁶ Le *kugutsu* vengono descritte come appartenenti a tribù nomadi simili ai barbari della Cina del nord e quindi dai costumi profondamente diversi da quelli giapponesi: sembra tuttavia più probabile che i gruppi composti da tali donne, piuttosto che essere "vagabondi" in senso stretto, viaggino all'interno di un'area limitata, forse

²³⁹ *Ivi*, p. 355.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 115.

²⁴³ *Ivi*, p. 117.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 132.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 96.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 27.

stagionalmente, offrendo intrattenimento nelle locande, nei mercati, nei templi, nei santuari e nelle dimore di persone abbienti.²⁴⁷ Alcune fonti menzionano che non siano sotto la giurisdizione di nessun'autorità e non paghino le tasse, sebbene tali elementi siano smentiti da altre.²⁴⁸ Le donne, che allestiscono spettacoli di burattini e magia assieme ai mariti, sono caratterizzate da un trucco molto marcato che realizzano dipingendo sopracciglia ricurve e disegnando una finta lacrima al di sotto degli occhi:²⁴⁹ è proprio il loro aspetto fisico a colpire piuttosto che le loro voci melodiche, un elemento che le distingue dalle *asobi*.²⁵⁰ Le *kugutsu* sono descritte come fuorilegge itineranti associate a relazioni sessuali effimere e a un destino di invecchiamento senza alcuna dimora fissa o matrimonio.²⁵¹ Rappresentano poi emblemi di esotismo e alterità: sarà proprio la loro appartenenza a una tribù con costumi curiosi antisociali, e in secondo luogo, il loro status di prostitute a trasformarle da fonte di fascinazione a oggetto di doppia discriminazione.²⁵² Tuttavia, come menzionato in precedenza, determinate fonti quali il *Makura no sōshi* (“Note del guanciale”) che la scrittrice e poetessa Sei Shōnagon (966-1025) compone intorno all'anno 1000 attestano che le *kugutsu* sono membri funzionali della società, alcune addirittura invitate al palazzo reale per tenere spettacoli; inoltre, gli uomini di tale tribù sembrano talvolta ricoprire posizioni rispettabili all'interno di istituzioni governative.²⁵³ Goodwin ritiene nel XIII secolo le *kugutsu* siano divenute sedentarie, continuando a lavorare all'interno di locande e in aggiunta in località portuali.²⁵⁴ Nonostante ciò, pare che le *kugutsu* non vivano nello stesso luogo del resto della popolazione, ma in un'area particolare definita *shuku* nella periferia della città.²⁵⁵ Il termine *shuku* identifica anche il luogo dove risiedono individui dal basso rango sociale quali gli *hinin* o “non umani”, i quali svolgono azioni giudicate “impure” come chiedere l'elemosina, fare spettacoli di strada o seppellire cadaveri: ciò sembra provare che le *kugutsu* non siano propriamente parte della stessa categoria dei comuni cittadini.²⁵⁶

²⁴⁷ *Ivi*, p. 140.

²⁴⁸ *Ivi*, pp. 27-28.

²⁴⁹ GOODWIN, “Shadows of Transgression”, cit., p. 340.

²⁵⁰ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 28.

²⁵¹ *Ivi*, p. 137.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Ivi*, p. 136.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 139.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 137.

²⁵⁶ *Ibid.*

Alla fine del periodo Heian nasce un nuovo tipo di intrattenitrice femminile, la *shirabyōshi*.²⁵⁷ Queste figure, che secondo una teoria di Wakita Haruko si sono sviluppate dalle *kugutsu* ed erano in origine parte di gilde, non cantano soltanto il genere *imayō*, ma offrono veri e propri spettacoli di danza usando spade e foderi vestite con abiti maschili.²⁵⁸ Le *shirabyōshi* hanno pertanto aggiunto la danza al classico repertorio delle intrattenitrici femminili.²⁵⁹ Così facendo, tali donne, proprio come le *asobi* e le *kugutsu*, ottengono la protezione di uomini nobili fra cui gli stessi Taira Kiyomori (1118-1181) e l'imperatore Gotoba.²⁶⁰ All'inizio del 1200 la popolarità della danza delle *shirabyōshi* è in ascesa a corte, a discapito delle canzoni delle *asobi*.²⁶¹ Ben presto, tuttavia, anche questa categoria di intrattenitrici diverrà vittima di pregiudizi sociali.

Il termine *keisei* comincia ad essere utilizzato tra la fine del periodo Kamakura e l'inizio del Muromachi.²⁶² Il significato è quello di prostituta ma, al contrario di *asobi*, *kugutsu* e *shirabyōshi*, possiede un'accezione chiaramente peggiorativa, riferendosi a donne promiscue di diverse tipologie che non sono necessariamente intrattenitrici.²⁶³ Il vocabolo suggerisce che gli uomini sono arrivati a costruire un'immagine molto chiara di prostituta in quanto persona che spaventa la società poiché distoglie gli uomini da attività quali la guerra, la gestione delle terre o dei templi e la ricerca dell'illuminazione.²⁶⁴ Nel 1500 le prostitute dei bordelli sono poste sotto il controllo di un ufficio governativo chiamato proprio *Keisei no tsubone* e soggette a tassazione, il che rende chiaro che le *keisei* sono considerate a tutti gli effetti delle prostitute.²⁶⁵

Nel XIII secolo comincia a farsi largo la figura della *nakadachi*, in certe occasioni definita *nakōdo*, una sorta di funzionaria che agisce all'interno di una gerarchia organizzata anch'essa controllata dal governo e soggetta al pagamento di tasse.²⁶⁶ Queste donne, il cui appellativo significa "intermediaria di matrimoni", sono collegate ai campi della prostituzione e della seduzione: organizzano difatti unioni illecite tra donne non sposate, mogli, figlie rispettabili e uomini e fungono possibilmente anche da reclutatrici di ragazze all'interno del

²⁵⁷ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 341.

²⁵⁸ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 28.

²⁵⁹ *Ivi*, pp. 28-29.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 29.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ivi*, p. 40.

²⁶³ *Ivi*, p. 150.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ivi*, p. 126.

mercato della prostituzione.²⁶⁷ Vengono oltretutto accusate di frequentare criminali e, in generale, portare scompiglio nell'ordine sociale.²⁶⁸ Per tutti questi motivi nel 1212 l'imperatore Juntoku promulga un editto con l'obiettivo di bandire le loro attività.²⁶⁹

1.4 Stupro

Una credenza comune all'interno del sistema familiare patriarcale è che la violazione del corpo di una donna da parte di un uomo rappresenterebbe un crimine nei confronti dell'uomo sotto la cui autorità soggiace la donna in questione e non della donna stessa: tale idea inizierà a svilupparsi proprio nel periodo Kamakura in congiunzione al mutare dei modelli di matrimonio ed eredità, in stretto collegamento con il relativo concetto di fedeltà.²⁷⁰ Le leggi dello shōgunato considerano infatti la donna come parte dei possedimenti del padre o marito al pari di residenze e appezzamenti di terreno: i crimini violenti messi in atto nei suoi confronti sarebbero violazioni dei diritti proprietari del suo capofamiglia, nonché danneggiamento della proprietà privata di questo.²⁷¹ Un uomo accusato di stupro di una donna sposata è tenuto, di conseguenza, a risarcire il marito di lei. Per questo motivo l'epoca Kamakura può essere descritta come un lasso di tempo in cui le donne possono sia essere in possesso di proprietà che esserlo loro stesse.²⁷² Sono poi presenti diversi gradi di accesso sessuale disponibili agli uomini: le donne che lavorano come servitrici non sono sullo stesso piano di donne che vivono nella casa di famiglia con i propri padri.²⁷³ Persino quando vengono considerate rispettabili, dunque, le donne rimangono vittime di violenza carnale. Il concetto di stupro verrà a poco a poco ad amalgamarsi con quello di adulterio: ciò implica che la donna oggetto di abuso sessuale possa essere punita dal marito o dalla legge per aver permesso la penetrazione del proprio corpo.²⁷⁴ All'interno di un ordine di genere patriarcale che stigmatizza rapporti sessuali extraconiugali sia consensuali che non, la stessa struttura che definisce le donne alla stregua di una proprietà considera gli stupratori colpevoli di "furto".²⁷⁵

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ GOODWIN, "Shadows of Transgression", cit., p. 360.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ STANLEY, *Selling Women*, cit., p. 30.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers" cit., p. 152.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 153.

²⁷⁵ R. W. CONNELL, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 108.

In un caso presente all'interno di *Azuma kagami*, una cronaca dello shōgunato Kamakura del 1266, ad esempio, una donna viene stuprata in città durante il giorno e, in seguito, nello stesso contesto, il marito di lei uccide il violentatore per vendetta: qui il compilatore della raccolta prende le parti dell'uomo che ha assalito la ragazza in quanto l'omicidio ha disturbato l'ordine sociale.²⁷⁶ Al di là di questo specifico caso, comunque, storie simili si basano sul presupposto che il marito sarebbe giustificato a uccidere l'assalitore o l'amante se lo fa con discrezione, in parte per la già menzionata questione del possesso maschile sulle donne, in parte perché la paternità dei figli è un problema fondamentale che riguarda l'eredità dei beni.²⁷⁷ Ad essere motivo di disturbo, oltre alle relazioni adulterine di per sé, sono infatti gli stupri condotti alla luce del sole siccome la pace viene minacciata da mariti che cercano di vendicarsi.²⁷⁸ Sono probabilmente questi motivi a spingere il *bakufu* alla regolamentazione del matrimonio e delle relazioni sessuali durante il periodo Kamakura, contribuendo alla definizione di ortodossia sessuale.²⁷⁹

Per di più, lo sperma, in quanto liquido che fuoriesce dal corpo in modo disordinato senza alcun confine, è pericoloso e considerato un esempio di impurità che ha origine nell'uomo, seppur temporanea: in questo senso, la violenza sessuale rappresenterebbe una causa di impurità esterna nei confronti della donna, che verrebbe così "inquinata" dal contatto con lo sperma.²⁸⁰ Tale contaminazione va assolutamente rimossa attraverso pratiche di purificazione. In altri casi, come ad esempio nei rapporti consensuali con mogli, amanti o prostitute, lo sperma viene considerato puro e contrapposto al sangue femminile di mestruazioni e parto, che è al contrario impuro.²⁸¹ All'interno di questo discorso lo sperma sarebbe il principio *yang*, nobile e attivo che fertilizza un terreno preso in prestito che altrimenti rimarrebbe senza vita, passivo, per cui *yin*.²⁸²

Gli stupri, in molti casi, avvenivano nel contesto di passeggiate notturne o pellegrinaggi verso santuari o templi, e le donne risultavano essere prede particolarmente facili specialmente nei casi in cui viaggiavano non accompagnate. Durante un pellegrinaggio, come già affermato in precedenza, pare che i tabù sessuali tendessero a non essere

²⁷⁶ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 72.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ivi*, p. 70.

²⁸⁰ TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers" cit., p. 153.

²⁸¹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., pp. 86-87.

²⁸² *Ibid.*

strettamente osservati né dagli uomini né dalle donne: Amino ritiene che, per tale motivo, la violenza sessuale era un esito comune di viaggi del genere.²⁸³ In quest'ottica, alla donna veniva assegnata la responsabilità della propria salvaguardia da atti del genere e il suo comportamento ritenuto eccessivamente scellerato, ingenuo e distratto in caso di stupro.²⁸⁴ Per tale motivo, le donne venivano ripetutamente ammonite di evitare violenze sessuali evitando occasioni in cui queste potessero avvenire, l'ennesimo modo per demonizzarle semplicemente per il fatto di esistere.²⁸⁵ A causa di norme sessuali permissive, il corpo femminile giapponese del periodo Kamakura rappresenta uno spazio all'interno del quale più uomini possono accedere senza particolari intralci.²⁸⁶ Se uno stupro nella prima parte del Medioevo non macchia permanentemente la reputazione della donna né limita le sue possibilità di trovare marito, la situazione cambia quando la castità in quanto valore supremo per le donne all'interno del sistema patriarcale comincia ad essere definita in maniera maggiormente solida.²⁸⁷ Ritornando alle figure femminili che viaggiano in solitaria, queste vengono percepite come potenzialmente disturbate, tratto che, secondo la percezione di una certa parte della popolazione, le accomuna alle *bikuni* di Kumano, alle *miko* e alle intrattenitrici-prostitute.²⁸⁸ La società giapponese medievale è in effetti governata dal tropo interno-esterno: le donne devono stare “dentro”, mentre gli uomini sono “fuori”. Allan Grapard pensa inoltre che, nelle società in cui esiste una netta differenziazione tra la sfera di attività pubblica e quella privata, lo stato sociale delle donne sia più basso.²⁸⁹ La figura femminile viaggiatrice e itinerante è così immaginata come una minaccia che sembra provenire da un esterno espulso oltre la portata del tollerabile e del pensabile: è qualcosa che non può essere assimilato.²⁹⁰ Per proteggere sé stesse e altre donne molto spesso queste scelgono di viaggiare in gruppi di due o tre, non di rado accompagnate da familiari di sesso maschile.²⁹¹

Le storie del *Konjaku monogatari shū*, nel periodo Heian, e successivamente, del *Kokon chomonjū*, nell'epoca Kamakura trattano la violazione del corpo femminile

²⁸³ *Ivi*, p. 253.

²⁸⁴ RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair*, cit., pp. 149-150.

²⁸⁵ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., pp. 55-56.

²⁸⁶ TONOMURA, “Black Hair and Red Trousers” cit., p. 141.

²⁸⁷ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 252.

²⁸⁸ *Ivi*, pp. 251-252.

²⁸⁹ GRAPARD, “Visions of Excess and Excesses of Vision”, cit., p. 19.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*

semplicemente come una conseguenza della passione maschile, però in alcuni casi considerano anche il contesto dove lo stupro avviene, la possibile sacralità di quello spazio o tempo e chi lo commette.²⁹² In un'occasione nello specifico del *Konjaku monogatari shū* l'uomo non infrange solo i precetti buddhisti, ma commette anche un'offesa nei confronti del tempio e viene di conseguenza punito per averlo reso impuro; allo stesso tempo anche la donna viene ritenuta responsabile in quanto, seppur involontariamente, si è resa complice dell'atto.²⁹³ Il compilatore afferma che questa non avrebbe dovuto accettare il rapporto sessuale e, dato che entrambi gli individui hanno compiuto una trasgressione, hanno ricevuto la medesima punizione divina della morte.²⁹⁴ Ciò dimostra, ancora una volta, che anche i santuari e templi non sono esenti dalla cosiddetta licenziosità sessuale.²⁹⁵ In un'altra storia del *Kokon chomonjū* lo stupro di una monaca viene presentato come un atto scandaloso, possibilmente proprio per lo status di questa.²⁹⁶ Anche qui il compilatore fornisce una giustificazione per il comportamento dell'uomo attribuendolo al karma, spiegando “in una vita passata i due erano probabilmente marito e moglie”.²⁹⁷ Per quanto riguarda gli abusi sessuali che avvengono fuori dai luoghi sacri e nei confronti di vittime posizionate all'esterno della comunità monastica, l'attenzione del compilatore si può focalizzare sui vestiti femminili, che sarebbero l'incarnazione di tutto ciò che la donna rappresenta agli occhi della società: classe, status e occupazione oltre che sensibilità e sessualità.²⁹⁸ Nel caso specifico dello stupro, l'assalitore viene criticato solamente nell'evenienza in cui strappi o si appropri delle vesti della vittima ed elogiato se invece le lascia intatte a questa.²⁹⁹ La distruzione e il furto dei vestiti portano con sé ulteriore vergogna e imbarazzo per la donna in questione, distruggono metaforicamente il suo status e la sua bellezza e al contempo costituiscono una perdita economica.³⁰⁰ La perdita delle vesti è, di conseguenza, qualcosa di sociale e ciò dimostra quanto il corpo, il sé e i vestiti siano strettamente collegati fra loro.³⁰¹ All'interno dei *setsuwa*, poi, un altro importante focus relativo al corpo femminile sono le sue specifiche

²⁹² GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., pp. 106-107.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 252.

²⁹⁶ GOODWIN, *Selling Songs and Smiles*, cit., p. 54.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair*, cit., p. 149.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 155.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

parti.³⁰² La loro corporeità acquisisce però un significato soltanto quando viene posta sotto lo scrutinio dell'occhio maschile, il quale ha in sé il potere di azione e possesso.³⁰³ La vagina, in particolare, rappresenta la fonte della vulnerabilità femminile nonché sito di controllo, vendetta e violenza maschile, ma non solo: è infatti il centro stesso del potere di seduzione degli uomini e contemporaneamente un incredibile ostacolo all'illuminazione femminile e maschile.³⁰⁴ Allo stesso modo, anche il pene viene talvolta rappresentato come distaccato dal corpo ed evoca un senso di identità maschile collettiva; è inoltre un agente attivo e potente e il fondamento dell'esperienza sessuale di entrambi i sessi, non un mero ricevente di desiderio femminile.³⁰⁵ Ciononostante, in determinati casi, l'organo sessuale maschile può diventare una debolezza, qualcosa da controllare e allontanare.³⁰⁶ Nel quarantunesimo racconto del secondo volume del *Nihon ryōiki*, per esempio, viene illustrata la grottesca violazione di una bambina da parte di un serpente che si annida nell'utero di questa per poi deporci le proprie uova, un organo che, all'interno del discorso buddhista, rappresenta l'origine corporea della pietà femminile.³⁰⁷ In questo caso non è sicuro se sia la ragazzina o l'animale a ricevere la punizione del karma, ma in ogni caso appare indubbio come il serpente sia l'ennesimo riferimento fallico e, di conseguenza, di conquista e dominio sul femminile.³⁰⁸

³⁰² TONOMURA, "Black Hair and Red Trousers" cit., p. 142.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ivi*, pp. 142-143.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ivi*, p. 144.

³⁰⁷ DUMAS, "Historicizing Japan's Abject Femininity", cit., p. 271.

³⁰⁸ *Ibid.*

Capitolo 2: *Kegare, harae* e l'illuminazione femminile all'interno del *Sutra del Loto* e altre scritture Mahāyāna

2.1 *Kegare* e *harae*

L'esperienza religiosa giapponese è costituita dalla successione, durante il corso dell'anno, di fasi di apertura verso il mondo ultraterreno, come nell'organizzazione di *matsuri* o festival, di fasi accettazione del diverso e unione con esso durante le festività e infine di fasi di rifiuto, separazione e ritorno alla normalità dopo la fine dei festeggiamenti, ed è proprio tale ritmo a scandire il tempo sacro.¹ Quest'ultimo è caratterizzato dalla dicotomia fra *hare* e *ke*: *hare* rappresenta "uno stato di celebrazione" messo in atto tramite rituali e *matsuri*, entrambi eventi definiti "non ordinari", mentre *ke* o *ki*, termine che deriva del cinese *qi*, al contrario, è l'ordinario, la vita quotidiana.² Risulta sbagliato, tuttavia, considerare i due concetti come categorie opposte o sinonimi di sacro e profano, in quanto il loro confine non è sempre così netto e vengono a sovrapporsi in diverse occasioni. A partire dagli anni '70 del XX secolo cominciano ad emergere nuove discussioni relative alla dicotomia e alla necessità di aggiungere un nuovo elemento, *kegare*, il cui significato letterale è "impuro" e "sporco".³ Sakurai Tokutarō in particolare, propone un modello ciclico fra *hare*, *ke* e *kegare*, all'interno del quale *kegare* è la degenerazione dell'energia di *ke*, la quale va ripristinata attraverso il *matsuri*;⁴ Namihira Emiko, invece, sostiene che *kegare* emerga da uno stato di liminalità che evoca un senso di disgusto e sottolinea l'importanza dei rituali di purificazione come mezzo per rimuoverlo.⁵ A partire dal 1970 in avanti, oltretutto, *kegare* comincia ad essere associato sempre più a *hare*, che assume in sé la nozione di purezza, all'interno di un dualismo in cui gli elementi sono opposti e complementari.⁶ Va fatto notare che purezza e impurità sono intrinsecamente collegate sia al contesto spaziale, o più precisamente, all'"altitudine" dello spazio che può essere una montagna sacra oppure un villaggio rurale, che al rango sociale

¹ Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1984, p. 111.

² Stuart D. B. PICKEN, *Historical Dictionary of Shinto*, Lanham, Scarecrow Press, 2011, p. 245.

³ Allan G. GRAPARD, "Medieval Shintō Boundaries: Real or Imaginary?", *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 16, 2006-2007, p. 8.

⁴ *Ibid.*

⁵ NAMIHIRA Emiko, "Pollution in the Folk Belief System", *Current Anthropology*, vol. 28, 4, 1987, p. 65.

⁶ *Ivi*, p. 66.

degli individui come quello di imperatore, contadino e fuoricasta; quanto più alto è il rango tanto più un individuo deve essere protetto da contatti potenzialmente contaminanti.⁷ In questo senso, la cima delle montagne è tendenzialmente vista come pura mentre il villaggio è impuro; allo stesso modo, l'imperatore, considerato un vero e proprio *kami*, deve rimanere puro in ogni istante.⁸

La purezza è un concetto ampio che comprende elementi morali, sociali ed estetici e viene considerato lo stato “originario” degli individui, anche se continuamente soggetto a contaminazione: in altre parole, questa non va tanto raggiunta quanto ripristinata.⁹ Il mezzo principale di creazione di purezza è lo *harae*, termine che prima dell'VIII secolo ha connotati legali indicando, in primo luogo, l'espiazione di una colpa, definita *tsumi*, e in secondo luogo un esorcismo per rimuovere il male.¹⁰ Nell'VIII secolo e sulla base del rito di purificazione eseguito da Izanagi all'interno delle cronache mitologiche giapponesi *Kojiki* (712) e *Nihon shoki* (720) dopo essere entrato in contatto con lo Yomi no kuni, ossia la terra dei morti, nasce inoltre lo *Ōharae*, o “Grande cerimonia di purificazione”: questa avviene in Giappone due volte l'anno, l'ultimo giorno di giugno e di dicembre¹¹ e ha sia l'obiettivo di purificare l'intera nazione dallo *tsumi* accumulato che quello di rimuovere le maledizioni *tatari* causate, tra le varie cose, dagli spiriti vendicativi.¹² In questa occasione vengono recitate le parole di un *norito*, intitolato *Ō harae no kotoba*: la preghiera, dal canto suo, fa riferimento a due tipi diversi di “offese”, cioè le trasgressioni divine e quelle terrene.¹³ Le trasgressioni celesti fanno riferimento a quelle commesse da Susano'o proprio all'interno del *Kojiki* e del *Nihon shoki* e hanno in genere a che fare con l'agricoltura, mentre quelle terrene riguardano principalmente la sessualità e il versamento di sangue.¹⁴ È sempre nell'VIII secolo che, all'interno delle comunità monastiche buddhiste e a corte, *tsumi* comincia ad essere sempre di più inglobato

⁷ GRAPARD, “Medieval Shintō Boundaries”, cit., p. 8.

⁸ Bernhard SCHEID, “Death and Pollution as a Common Matrix of Japanese Buddhism and Shintō”, in Veronika Wieser, Vincent Eltschinger, Johann Heiss (a cura di), *Cultures of Eschatology*, Berlin/Boston, De Gruyter Oldenbourg, 2020, p. 542.

⁹ “Shinto Portal”, 1994, <https://www2.kokugakuin.ac.jp/e-shinto/index.html>, 2 novembre 2022.

¹⁰ Stefan KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire—On Origins and Developments of Notions of Ritual Purity in Japanese Mountain Religions”, in Matthias Bley, Nikolas Jaspert, Stefan Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, Leiden/Boston, Brill, 2015, p. 242.

¹¹ NAMIKI Kazuko, *Ōharae*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 25 novembre 2022

¹² James W. BOYD, Ron G. WILLIAMS, “Japanese Shintō: An Interpretation of a Priestly Perspective”, *Philosophy East and West*, vol. 55, 1, 2005, p. 36.

¹³ UEDA Kenji, *Concepts of Humanity (Ningenkan)*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022.

¹⁴ Helen HARDACRE, *Shinto: A History*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 181.

all'interno di *kegare*, rendendo lo *Ōharae* un rito utile per eliminare entrambi.¹⁵ Similmente, a partire dallo stesso periodo, *harae* viene gradualmente assimilato all'interno del concetto di *misogi*, le abluzioni ascetiche atte a rimuovere ogni impurità del corpo e successivamente anche dello spirito;¹⁶ *harae* e *misogi* si fonderanno in una singola entità nel corso del periodo Heian.¹⁷ All'interno del buddhismo viene poi fatta un'ulteriore distinzione, ovvero tra purezza interiore, dello spirito, ed esteriore, del corpo e relativa all'igiene: solo l'ottenimento di entrambe può conferire all'individuo uno stato di “vera purezza” e garantirgli la possibilità di raggiungere l'illuminazione.¹⁸ Nel corso del 1200 il concetto di purezza subisce un ulteriore cambiamento e comincia pian piano a diventare più una questione di spirito che di fisicità.¹⁹ Le influenze del buddhismo sulla nozione di purezza rituale derivano da un lato dal pensiero Mahāyāna: una premessa fondamentale di questo è infatti che la mente abbia, in origine, una natura pura.²⁰ Nel pensiero dell'illuminazione originaria *hongaku* si presume che ogni essere senziente sia dotato di tale mente.²¹ Il mondo degli esseri senzienti, tuttavia, è anche caratterizzato dal desiderio e si crede che chiunque viva in tale luogo possa rischiare di abbandonare sé stesso a questo macchiando così la natura cristallina della propria mente.²²

Harae viene oggi tradotto come “purificazione” indicando appunto un gesto rituale che ha lo scopo di rimuovere qualsiasi elemento “inquinante” che potrebbe disturbare la connessione con il sacro;²³ questo processo è dunque la base per una comunione con i *kami*, in quanto questi tendono ad apparire e garantire la propria protezione soltanto agli individui più puri.²⁴ L'*Oharai* è fondamentalmente un'azione di lustrazione sia fisica che mentale che restituisce al cuore dell'individuo la sua purezza originaria e si traduce in un atteggiamento di

¹⁵ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 242.

¹⁶ NISHIOKA Kazuhiko, *Misogi*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.

¹⁷ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 242.

¹⁸ Mark TEEUWEN, “Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto”, *Monumenta Nipponica*, vol. 48, 2, 1993, p. 236.

¹⁹ *Ivi*, p. 245.

²⁰ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 243.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ NISHIOKA Kazuhiko, *Harae*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.

²⁴ Carmen SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, *Humanities Review*, vol. 19, 2014, p. 1.

vita che lo porta a compiere atti morali.²⁵ Il concetto di purezza è poi strettamente collegato a quello di *musubi* presente nel culto dei *kami*, che significa “unire” o “collegare” e denota un principio creativo che trova la sua manifestazione nella natura, oltre che i poteri che promuovono la vita stessa.²⁶ La purezza, o anche *musubi*, ha tre caratteristiche principali che la sottendono. In primo luogo stabilisce la distinzione e rafforza le differenze tra ciò che è ideale, pulito, chiaro, luminoso, armonioso e genuino e ciò che, al contrario, è indesiderabile, deformato, eccessivo, caotico, sporco e malvagio.²⁷ Esiste poi una differenza di valore tra puro e impuro: uno stato di purezza è migliore e gerarchicamente superiore rispetto a uno di impurità.²⁸ In secondo luogo, si riconosce l’esistenza di forze che possono temporaneamente ostacolare o distruggere *musubi*:²⁹ lo stato di purezza, così come quello di impurità, non è una condizione permanente, ed è removibile.³⁰ Infine, per quanto riguarda il terzo e ultimo punto della purezza, questa può essere recuperata o “prodotta”, come vedremo successivamente.³¹ Soltanto nel periodo Muromachi l’impurità del sangue, compreso quello mestruale, e quella legata al parto cominceranno ad essere considerate come qualcosa che non si può rimuovere e che condanna le donne all’inferno.³² Alla stessa maniera tra il XIII e il IX secolo anche l’impurità della morte diviene permanente e sia i luoghi che le persone entrati in contatto con essa saranno sempre visti come “inquinati”.³³

Nonostante gli individui siano posizionati all’interno del processo vitale di *musubi*, è inevitabile che questi ne rimangano separati o si allontanino ed, eventualmente, si ricolleghino ad esso attraverso azioni specifiche dirette a riaffermare una relazione stretta con le divinità: il *musubi* comprende dunque in sé anche forze correttive.³⁴ La purezza, all’interno del culto dei *kami*, viene poi associata al concetto di *makoto* o “sincerità”, un termine che denota uno stato interiore di unione e armonia spirituale tra l’individuo, le altre creature viventi e le divinità,³⁵

²⁵ James W. BOYD, Ron G. WILLIAMS, “Artful Means: An Aesthetic View of Shinto Purification Rituals”, *Journal of Ritual Studies*, vol. 13, 1, 1999, p. 40.

²⁶ *Ivi*, pp. 37-38.

²⁷ *Ivi*, p. 46.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ James VALENTINE, “On the borderlines: the significance of marginality in Japanese society”, in Eyal BEN-ARI, Brian MOERAN, James VALENTINE (a cura di), *Unwrapping Japan: Society and culture in anthropological perspective*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1990, p. 42.

³¹ BOYD, WILLIAMS, “Japanese Shintō”, cit., p. 34.

³² KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 264.

³³ *Ibid.*

³⁴ BOYD, WILLIAMS, “Artful Means”, cit., pp. 38-29.

³⁵ BOYD, WILLIAMS, “Japanese Shintō”, cit., p. 44.

che si dice risiedono nel cuore-mente dell'umanità, o *kokoro*.³⁶ Esistono diversi poteri che possono bloccare temporaneamente tale processo creativo, tutti categorizzabili all'interno dell'insieme dell'impurità.

Lauren Levine crede che il concetto di *kegare*, che si riferisce ad eventi frutto di cause naturali e a condizioni considerate “anormali” che influiscono negativamente sulla vita di coloro che le sperimentano in prima persona e chiunque entri in contatto con tali individui, si sia sviluppato nel periodo Yayoi (400 a.C.-300 d.C.).³⁷ Originariamente legato al culto dei *kami*, assume, dopo l'introduzione del buddhismo in Giappone, anche proprietà buddhiste.³⁸ Vengono considerati *kegare* le mestruazioni, il parto, l'aborto, la malattia, la deformità, la secrezione purulenta delle ferite, il sangue, il vomito, gli escrementi, la morte, l'uccisione di creature viventi, i crimini, la violazione di tabù, chiamati *kinki*³⁹ o *imi*,⁴⁰ e le calamità naturali: in generale, tutto ciò può essere visto come un'ostruzione o una distorsione della condizione naturale primaria, con il risultato di distruggere la vita.⁴¹ Va fatto notare che, comunque, il sangue e le altre secrezioni liquide divengono impuri unicamente quando fuoriescono o si separano dal corpo:⁴² finché rimangono all'interno di esso, infatti, sono parte del processo vitale.⁴³ L'impurità *kegare* intacca il confine che definisce l'unità della corporeità,⁴⁴ inquina il *kokoro* dell'individuo e implica una condizione in cui questo adira le divinità e invita spiriti maligni, sfortuna e avversità.⁴⁵ In tal senso, uno stato di impurità viene interpretato come il risultato diretto di una diminuzione, o decadimento, della vitalità di *hare* e per questo motivo *kegare* viene paragonato a una polvere che offusca la naturale luminosità di uno specchio.⁴⁶ Come sottolinea Massimo Raveri, “non si possono comprendere le interdizioni che riguardano

³⁶ HARDACRE, *Shinto*, cit., p. 226.

³⁷ Lauren LEVINE, “The Kegare Concept”, *Proceedings of the annual meeting of the Southern Anthropological Society*, vol. 40, 1, 2012, p. 227.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ IWAI Hiroshi, *Kinki*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022.

⁴⁰ NISHIOKA Kazuhiko, *Imi*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022.

⁴¹ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 156.

⁴² Massimo RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2014, p. 79.

⁴³ MURAYAMA Yumi, Erica BAFFELLI, “Religion and Gender in Japan”, in Jennifer Coates, Lucy Fraser, Mark Pendleton (a cura di), *The Routledge Companion to Gender and Japanese Culture*, London/New York, Routledge, 2020, p. 149.

⁴⁴ RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 79.

⁴⁵ NISHIOKA Kazuhiko, *Kegare*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022

⁴⁶ BOYD, WILLIAMS, “Artful Means”, cit., p. 39.

l'impurità delle secrezioni fisiologiche se non si vede nel corpo un simbolo della società"⁴⁷ sul quale vengono proiettate sia norma che devianza.⁴⁸ E così nel corpo "sono pericolosi i margini, o gli orifizi"⁴⁹ ed è *kegare* la materia che ne fuoriesce: questi sono "punti vulnerabili tanto della compattezza dell'organismo fisico come della coerenza di ogni ordine simbolico".⁵⁰ A detta di Lauren Levine, invece, l'impurità nasce proprio quando si "mescolano regni differenti"⁵¹ e opposti, che possono essere l'interno e l'esterno del corpo come pure la vita e la morte.

Esiste una gerarchia di impurità: la morte viene vista come lo stato più impuro di tutti, seguita dal parto e da qualsiasi situazione in cui sia presente il sangue.⁵² In particolare, la nozione di *kegare* femminile inizia a limitare il ruolo delle donne all'interno di rituali buddhisti e del culto dei *kami* a partire dal IX secolo circa.⁵³ Ci sono diverse regole relative alla gestione di *kegare*, ma in generale comprendono tutte l'allontanamento dalla società della fonte dell'impurità e di coloro che son entrati in contatto con essa, oltre che di una serie di riti di purificazione prima del rientro di tali persone. *Kegare* ha inoltre in sé proprietà trasformative in quanto da impurità "naturale" o "ambientale" può divenire sociale, come nel caso di persone ostracizzate poiché vittime di disastri naturali o in preda alla malattia.⁵⁴ Levine ritiene esistano quattro tipi di impurità sociale: il primo è il pericolo che preme sui confini esterni; il secondo quello che deriva dalla trasgressione di linee interne; il terzo, il pericolo ai margini delle linee; infine il quarto è il pericolo della contraddizione interna, "quando alcuni dei postulati di base sono negati da altri postulati di base".⁵⁵ Secondo le ricerche della studiosa, *kegare* in senso stretto è un'unione della seconda e della quarta definizione, ossia una trasgressione delle linee interne del sistema che provoca una contraddizione interna.⁵⁶ Al di là di ciò, *kegare* ha anche la caratteristica di poter essere

⁴⁷ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 155.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, pp. 155-156.

⁵¹ LEVINE, "The Kegare Concept", cit., p. 228.

⁵² Peter Wynn KIRBY, *Troubled Natures: Waste, Environment, Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011, p. 113.

⁵³ MURAYAMA, BAFFELLI, "Religion and Gender in Japan", in Coates, Fraser, Pendleton (a cura di), *The Routledge Companion to Gender and Japanese Culture*, cit., p. 148.

⁵⁴ KIRBY, *Troubled Natures*, cit., p. 121.

⁵⁵ LEVINE, "The Kegare Concept", cit., p. 236.

⁵⁶ *Ibid.*

trasmesso ad altri: lo spiega il punto numero sei del terzo volume dell'*Engishiki*, datato 927, che descrive la condotta da attuare in caso si venga in contatto con esso:⁵⁷

Se un luogo A viene contaminato, la persona B che vi entra [...] e tutte le persone che si trovano in quel luogo si contaminano. Se C entra in contatto B, solo il suo corpo si contamina, non quello delle persone che entrano in contatto con C. Se D entra in contatto con C non si contamina.⁵⁸

La durata del periodo di isolamento della persona varia a seconda del tipo e della natura dell'impurità contratta, oltre che dell'istituzione che stabilisce la regolamentazione: secondo l'*Engishiki* la morte prevede trenta giorni di quarantena,⁵⁹ mentre il parto, inizialmente, soltanto sette⁶⁰ assistendo a un aumento lungo il corso del periodo medievale. In particolare, la nozione di impurità viene menzionata per la prima volta nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki* ed è connessa alla morte.⁶¹ La divinità Izanagi compie infatti un viaggio nello Yomi no kuni nel tentativo di riportare in vita la moglie, Izanami, morta durante il parto dando alla luce la divinità del fuoco; la ricerca di Izanagi fallisce poiché egli infrange il tabù di non guardare indietro e scorge il corpo in decomposizione della moglie. A causa di ciò il dio, una volta tornato nel mondo dei vivi, deve necessariamente purificarsi dall'"inquinamento" dovuto al contatto con il mondo dei morti.⁶²

Il termine *tsumi* appare per la prima volta a metà del VII secolo e, come anticipato sopra, denota un concetto giuridico, utilizzato per descrivere una colpa che va espiata per mezzo di *harae*.⁶³ *Tsumi* è una trasgressione che viola l'ordine sociale,⁶⁴ motivo per il quale il termine viene spesso utilizzato in sostituzione di *kegare*.⁶⁵ *Tsumi* è principalmente legato alla

⁵⁷ KATAOKA Kohei, "Nihon chūsei no kegare kannen to oyako kankei" (Il concetto di kegare e la relazione genitore-figlio in Giappone nel periodo medievale), *Hikaku kazokushi kenkyū*, vol. 29, 2015, p. 9.

片岡耕平、「日本中世の穢観念とオヤコ関係」、比較家族史研究、第29号、2015年、p. 9.

⁵⁸ FUJIWARA Tokihira, FUJIWARA Tadahira, *Engishiki: Procedures of the Engi era, books I-V [Engishiki]*, trad. di Felicia Gressitt BOCK, Tōkyō, Sophia University Press, 1970, pp. 116-117.

⁵⁹ SCHEID, "Death and Pollution as a Common Matrix of Japanese Buddhism and Shintō", in Wieser, Eltschinger, Heiss (a cura di), *Cultures of Eschatology*, cit., p. 534.

⁶⁰ KATAOKA Kohei, "Nihon chūsei no kegare kannen to oyako kankei", cit., p. 11.

片岡耕平、「日本中世の穢観念とオヤコ関係」、p. 11.

⁶¹ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 168.

⁶² SAPUNARU TAMAS, "The Ritual Significance of Purification Practices in Japan", cit., p. 2.

⁶³ KÖCK, "Washing Away the Dirt of the World of Desire", in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 242.

⁶⁴ Alan L. MILLER, "The Garments of the Gods in Japanese Ritual", *Journal of Ritual Studies*, vol. 5, 2, 1991, p. 38.

⁶⁵ FUKUI Yoshihiko, *Tsumi*, in "Kokugakuin University Digital Museum", 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022

morte, ma anche a qualsiasi altra condizione possa portare alla morte o venga considerata in prossimità di essa, come ad esempio la malattia.⁶⁶ Oltre a questi casi, lo *tsumi* ricopre una vasta gamma di situazioni e azioni viste come antisociali: la distruzione di canali nonché appezzamenti dedicati all'agricoltura e specialmente al riso, gli incendi, il causare ferite a qualcuno, lo spargere escrementi, il commettere un adulterio o un incesto, lo scuoiare animali, la caduta di fulmini e l'uso della magia.⁶⁷ Di conseguenza, anche tale concetto di impurità include sia eventi dei quali gli esseri umani sono i diretti responsabili che forze maggiori che danneggiano le vite degli individui.⁶⁸

Un altro termine che racchiude il significato di impurità e sporcizia è *fujō*. L'impurità del corpo concepita dal buddhismo viene definita *fujōkan*,⁶⁹ mentre quella specificatamente legata alle capacità riproduttive delle donne è spesso chiamata *aka fujō* o "impurità rossa"⁷⁰ e considerata pericolosa in quanto può sia attirare spiriti maligni che essere causa di sventure per quanto riguarda attività sociali quali le cerimonie religiose, la pesca e la caccia.⁷¹ Oltre a ciò, si pensa possa rendere gli uomini incapaci di comunicare con il sacro, presentandoli come vittime dell'impurità femminile: Serinity Young in merito commenta "tali idee esprimono la convinzione che le donne abbiano il potere di controllare gli uomini attraverso l'impurità, un potere che viene rivoltato contro di loro e usato per giustificare il dominio degli uomini su queste".⁷² Il buddhismo eredita la credenza di impurità proprio dai culti dei *kami* che, unita al concetto di inferiorità karmica delle donne, diventa la base per il discorso di tale dottrina sulla femminilità.⁷³ Il fatto che la scalata da parte delle donne di montagne considerate sacre per il buddhismo nonché la loro partecipazione ai rituali relativi al culto dei *kami* sia talvolta limitata, se non del tutto proibita, viene difatti non di rado spiegata in termini di possibilità che queste possano essere in uno stato di *aka fujō*,⁷⁴ a questo proposito, John Nelson sostiene che il divieto di prendere parte alle attività rituali e quello di entrare in luoghi sacri a causa

⁶⁶ BOYD, WILLIAMS, "Japanese Shintō", cit., p. 36.

⁶⁷ BOYD, WILLIAMS, "Artful Means", cit., p. 39.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Pandey RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair: Body, Woman, and Desire in Medieval Japanese Narratives*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2016, p. 119.

⁷⁰ NAMIHIRA, "Pollution in the Folk Belief System", cit., p. 68.

⁷¹ KIRBY, *Troubled Natures*, cit., p. 111.

⁷² Serinity YOUNG, "Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend", *Journal of the History of Sexuality*, vol. 16, 1, 2007, p. 30.

⁷³ MURAYAMA, BAFFELLI, "Religion and Gender in Japan", in Coates, Fraser, Pendleton (a cura di), *The Routledge Companion to Gender and Japanese Culture*, cit., pp. 148-149.

⁷⁴ Nina CORNYETZ, "Bound by Blood: Female Pollution, Divinity, and Community in Enchi Fumiko's 'Masks'", *U.S.-Japan Women's Journal*, vol. 9, 1995, p. 32.

delle mestruazioni, in particolare, abbiano origine nel *Kojiki*.⁷⁵ È probabilmente per questo motivo che, all'interno di documenti del lignaggio medievale del culto dei *kami* Miwa, vengono descritti riti improntati all'interruzione del ciclo mestruale in occasione di visite a santuari: i luoghi di culto, indipendentemente dalla loro associazione con i *kami* o i buddha, vanno mantenuti in un costante stato di purezza poiché le divinità si rifiutano di visitare luoghi impuri.⁷⁶ Un medesimo ragionamento di esclusione sulla base dell'"impurità rossa" viene inoltre utilizzato come giustificazione sia per spostare le donne in una parte differente della casa quando hanno appena partorito che relegarle nelle cosiddette "capanne della mestruazione", *tsukigoya*, o "capanne del parto", *ubuya*, situate lontano dal centro del villaggio.⁷⁷ Esistono però casi in cui le mestruazioni sono viste come espressione del divino, ad esempio nei santuari di Okinawa.⁷⁸

I concetti di purezza e impurità possono essere analizzati in relazione al femminile e al maschile. L'immaginario presente nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki* dimostra vari punti:⁷⁹ in primo luogo, i rituali di purificazione riguardano un corpo maschile, al quale è perciò associata la purezza e la vita, mentre il processo naturale di putrefazione, oltre che la morte, al contrario, è una prerogativa femminile.⁸⁰ In secondo luogo, *harae* non è solo una pulizia fisica e spirituale, ma comprende anche la produzione di cultura: la purificazione di Izanagi dà alla luce delle divinità, tra cui la progenitrice della dinastia imperiale, Amaterasu.⁸¹ È proprio sulla base di questa opposizione tra purezza e impurità che verrà fatta un'associazione tra uomo, mente e fertilità, da un lato, e fra donna, natura, corpo e sessualità, dall'altro.⁸² Quando ciò accade la donna viene automaticamente posta in una posizione subalterna e viene attribuito meno valore sia alla sua persona che a quello che produce; quello che ne consegue è la creazione di campi separati di attività e conoscenza descritti in termini "culturali" come i

⁷⁵ John K. NELSON, *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, Seattle/London, University of Washington Press, 1996, p. 124.

⁷⁶ Mark TEEUWEN, Fabio RAMBELLI (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London/New York, Routledge, 2003, p. 81.

⁷⁷ TONOMURA Hitomi, "Birth-giving and Avoidance Taboo: Women's Body versus the Historiography of 'Ubuya'", *Japan Review*, vol. 19, 2007, p. 3.

⁷⁸ YOSHIDA Teigo, "The feminine in Japanese folk religion: polluted or divine?", in Eyal Ben-Ari, Brian Moeran, James Valentine (a cura di), *Unwrapping Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1990, p. 59.

⁷⁹ Allan G. GRAPARD, "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 18, 1, 1991, p. 9.

⁸⁰ *Ivi*, p. 10.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

rituali di purificazione oppure in termini “naturali” come la morte, le mestruazioni, il parto e la nascita.⁸³

Come menzionato in precedenza, la purezza e l’impurità sono due concetti fondamentali all’interno di rituali di carattere religioso: attestano un desiderio di gestire l’incertezza e l’ansietà nei confronti delle condizioni di disturbo che diminuiscono la vitalità delle persone tramite la loro prevenzione o cancellazione,⁸⁴ limitando così la diffusione di *kegare* all’interno della comunità e, al contempo, ripristinando la connessione con le divinità.⁸⁵ La tradizione del culto dei *kami* prevede una varietà di mezzi per raggiungere questo obiettivo: tali riti vanno dalle liturgie formali condotte dai sacerdoti nei santuari e dalle pratiche ascetiche ai *matsuri*. Tutti questi riti possono essere definiti trasformativi o di passaggio poiché prevedono una fase di separazione dal proprio status precedente, caratterizzato dall’impurità, una fase intermedia o liminale che comprende il fulcro del rito in cui si può comunicare con il mondo del divino e, infine, una fase di riaggregazione durante la quale viene prodotto e legittimato dalla comunità un nuovo status, quello di purezza.⁸⁶ Talvolta, in questo processo, un individuo assume il ruolo di capro espiatorio e viene simbolicamente espulso dalla comunità con l’obiettivo di purificare questa da *kegare*.⁸⁷ Durante i *matsuri* “festeggiamenti sfrenati, canti, danze, violenza e rapporti sessuali sono permessi, anzi, attesi”.⁸⁸ Essendo, come le definisce Winston Davis, delle “eruzioni orgiastiche di energia”⁸⁹ in cui si ritorna al caos primitivo, rappresentano una temporanea distruzione dell’ordine esistente, qualcosa che può essere definito “trasgressione sacra” e proprio per tale motivo sono liberatori sia fisicamente che mentalmente.⁹⁰ È proprio attraverso il fervore collettivo che l’individuo diventa tutt’uno col gruppo e una volta che il rito giunge alla sua conclusione ognuno è libero di tornare alla propria vita quotidiana. La psicologia moderna sottolinea come la convinzione che queste pratiche funzionino sia uno strumento fondamentale che ne determina il successo.⁹¹ È proprio la fiducia nel successo dei rituali sacri, infatti, a far sì che il desiderio di essere purificati si avveri (o, più precisamente, che si

⁸³ *Ivi*, p. 17.

⁸⁴ KIRBY, *Troubled Natures*, cit., p. 120.

⁸⁵ BOYD, WILLIAMS, “Artful Means”, cit., p. 39.

⁸⁶ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 94.

⁸⁷ HARDACRE, *Shinto*, cit., p. 693.

⁸⁸ *Ivi*, p. 688.

⁸⁹ Winston DAVIS, *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, Albany (New York), State University of New York Press, 1992, p. 76.

⁹⁰ BOYD, WILLIAMS, “Japanese Shintō”, cit., p. 51.

⁹¹ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 18.

percepisca si avveri) e la partecipazione a questi contribuisce alla rigenerazione psicologica dei partecipanti.⁹² Come già accennato, tuttavia, le donne non sono sempre incluse in tali cerimonie, venendo certe volte relegate al ruolo di spettatrici siccome, con la loro presenza, rischiano di contaminare il rito e annullarne l'efficacia.⁹³

Nel periodo medievale una purificazione “preparatoria” viene in genere eseguita ogni volta che un individuo si reca in visita in un luogo di culto, prima di qualsiasi rito religioso o eventi rilevanti nella vita comunitaria, ma non di rado può anche essere svolta nel mezzo di un rituale.⁹⁴ Prima di accedere a un santuario o tempio, le persone possono infatti purificarsi sciacquandosi la bocca e versando acqua limpida sulle mani in un atto rituale chiamato *temizu*;⁹⁵ anche il sacerdote, allo stesso modo, si purificherà tramite lo *shūbatsu*.⁹⁶ Tale gesto sottolinea l'importanza della pulizia simbolica prima di stabilire un qualsiasi tipo di contatto con il sacro.⁹⁷ Successivamente, all'interno del santuario, la divinità viene chiamata e le offerte, in genere riso, verdure, frutta, saké e un *tamagushi*, un ramo di albero *sakaki*, vengono presentate.⁹⁸ Le parole dell'*Ō harae no kotoba* sono recitate all'unisono dal sacerdote e dai fedeli: questa è la parte principale di ogni rituale. Soltanto una volta svolta il sacerdote può procedere con il vero e proprio *harae*.⁹⁹ Quest'ultimo prevede sia l'uso di un *ōnusa*, un bastone che viene agitato davanti ai destinatari o all'oggetto del rito proprio per purificarli, che dell'acqua salata che viene spruzzata sui fedeli.¹⁰⁰ Certe volte i riti di purificazione prevedono l'utilizzo di un *katashiro*, un oggetto che funge da sostituto per qualcos'altro e ne simboleggia lo spirito o più, specificatamente, un *hitogata*, o bambola di carta.¹⁰¹ In questi casi, il soggetto strofina il *katashiro* sul proprio corpo o respira sopra di esso per trasferirne le proprie trasgressioni e impurità¹⁰² e tale oggetto viene poi viene gettato

⁹² *Ibid.*

⁹³ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 309.

⁹⁴ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 1.

⁹⁵ *Ivi*, p. 2.

⁹⁶ MOGI Sadasumi, Shubatsu, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022.

⁹⁷ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 1.

⁹⁸ NELSON, *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, cit., p. 40.

⁹⁹ BOYD, WILLIAMS, “Artful Means”, cit., p. 40.

¹⁰⁰ MOTOSAWA Masashi, *Ōnusa*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 25 novembre 2022.

¹⁰¹ NELSON, *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, cit., p. 107.

¹⁰² SUGIYAMA Shigetsugu, *Ancient Shinto (1)*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.

in un corpo d'acqua.¹⁰³ Successivamente, ogni fedele depositerà sull'altare un ramo di *sakaki*, simboleggiando la propria volontà di entrare in contatto con il divino.¹⁰⁴ Alla fine della cerimonia il sacerdote ringrazia il *kami* a nome della comunità e il dio è così libero di lasciare il santuario;¹⁰⁵ durante occasioni importanti alcuni fedeli possono inoltre essere invitati a partecipare al *naorai*, un banchetto che rappresenta la comunione con il *kami* stesso.¹⁰⁶ Questa intera liturgia serve a invocare la pace e l'armonia sia nel regno terrestre che in quello celeste, rimuovere gli ostacoli che bloccano i poteri creativi del cosmo e permettere a chiunque di realizzare la propria purezza naturale.¹⁰⁷ Nei periodi Kamakura, Muromachi e Azuchi-Momoyama (1573-1603) sia le persone comuni che i sacerdoti sono protagonisti non soltanto dei preparativi, ma perfino della cerimonia stessa, e per tale motivo sono tenuti a recitare formule religiose e seguire un rigoroso regime di pratiche impostate sulla mortificazione del corpo che prevede digiuni, penitenza e abluzioni.¹⁰⁸ Devono poi evitare qualsiasi contatto con l'impurità, in una pratica definita *kessai*¹⁰⁹ o *saikai*,¹¹⁰ ed evitare certe tipologie di parole che hanno a che fare con essa, come “morte”, “malattia” e “sangue”.¹¹¹ Le persone che contraggono *kegare*, o coloro che sono entrati in contatto con tali persone, dovranno necessariamente rimandare la propria partecipazione alla cerimonia. In altri casi, i cittadini comuni non partecipano ai rituali di purificazione: è un gruppo di monaci ad assumersi il compito di fare penitenza a nome dell'umanità, pregando per la pace e la felicità di tutti.¹¹²

2.2 Rituali di purificazione per mezzo di sale, acqua e fuoco

¹⁰³ MOTOSAWA Masashi, *Katashiro*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 25 marzo 2023.

¹⁰⁴ John K. NELSON, *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, Seattle/London, University of Washington Press, 1996, p. 40.

¹⁰⁵ Allan G. GRAPARD, “Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions”, *History of Religions*, vol. 21, 3, 1982, p. 198.

¹⁰⁶ NELSON, *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, cit., p. 40.

¹⁰⁷ BOYD, WILLIAMS, “Artful Means”, cit., p. 40.

¹⁰⁸ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 13.

¹⁰⁹ TSUSHIRO Hirofumi, *Kessai*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 maggio 2023

¹¹⁰ SAKURAI Haruo, *Saikai*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 maggio 2023.

¹¹¹ NISHIOKA Kazuhiko, *Imikotoba*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022

¹¹² SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 15.

Nella cultura rituale giapponese i tre elementi che permettono il passaggio dall'impurità alla purezza sono il sale, l'acqua e il fuoco, ognuno strettamente collegato agli altri, seppure con una funzione distinta e caratteristica.¹¹³ In numerosi rituali purificatori è presente una fusione di pratiche *shugendō*, ovvero il culto degli asceti delle montagne *yamabushi*, e del culto dei *kami*: il buddhismo prende in prestito i rituali legati all'acqua dalla tradizione indigena, dove hanno radici più profonde,¹¹⁴ mentre il culto relativo ai *kami* ingloba dentro di sé le cerimonie del fuoco, in origine di matrice buddhista.¹¹⁵

Secondo Carmen Sapunaru Tamas, “tra i tre elementi di purificazione, il sale è certamente quello più usato al di fuori delle occasioni cerimoniali” ed è visto come “uno strumento non solo indispensabile per la vita quotidiana, ma anche in grado di scacciare le forze del male.”¹¹⁶ Per questo motivo, continua la studiosa, “il sale viene posto vicino all'ingresso delle case [...] e usato dai [...] sacerdoti nei rituali di purificazione, diventando così una sorta di offerta gradita agli dèi”.¹¹⁷ Nel periodo Muromachi il sale viene utilizzato per purificare la parte est dell'abitazione in caso di parto nonché la placenta stessa poco prima di sotterrarla sotto la propria casa o nei pressi del cimitero.¹¹⁸ Sapunaru Tamas pensa che i poteri magici del sale derivino dal legame che ha con l'acqua di mare, in quanto essa è presente negli antichi rituali dei *kami* venendo utilizzata sia come strumento di purificazione che come offerta.¹¹⁹ L'elemento del sale e quello del fuoco hanno un legame molto stretto.¹²⁰ La principale differenza fra i due sta nel fatto che il sale è in grado di preservare l'integrità dell'organismo impedendone la putrefazione, mentre il fuoco distrugge le anomalie di un corpo ormai visto come irrimediabilmente corrotto: in merito a ciò, Raveri sottolinea “in modi opposti, positivo l'uno e negativo l'altro, questi elementi hanno il medesimo potere naturale e culturale di difendere la coerenza e la stabilità ideale della struttura tassonomica”.¹²¹

¹¹³ *Ivi*, p. 2.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 11.

¹¹⁵ PICKEN, *Historical Dictionary of Shinto*, cit., p. 45.

¹¹⁶ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 2.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ YOSHIDA, “The feminine in Japanese folk religion: polluted or divine?”, in Ben-Ari, Moeran, Valentine (a cura di), *Unwrapping Japan*, cit., p. 61.

¹¹⁹ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 3.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 157.

Passando all'acqua, tale elemento è libero da ogni vincolo e ha la capacità di trasformarsi oltre che di trasformare;¹²² “dissolve tutto ciò che è fuoriuscito disordinatamente, riporta la superficie della pelle alla sua levigatezza, e chiarisce la linea di confine, o la compattezza, del corpo”.¹²³ Le abluzioni ascetiche che hanno lo scopo di rimuovere tutte le possibili impurità del corpo e dell'anima, comprese le passioni e il karma negativo, vengono chiamate appunto *misogi harai* o *misogi shūho*, più comunemente soltanto *misogi*, e possono essere svolte sotto le cascate, nel fiume, nell'oceano oppure per mezzo di un secchio d'acqua.¹²⁴ Le origini di tale pratica risalgono alle cronache *Kojiki* e *Nihon shoki*.¹²⁵ Il rito di purificazione eseguito da Izanagi dopo essere entrato in contatto con lo Yomi no kuni prevede solamente l'uso dell'acqua e così questa è rimasta il mezzo di purificazione per eccellenza.¹²⁶ L'acqua, grazie alle sue capacità rivitalizzanti, riveste un ruolo fondamentale all'interno delle credenze indigene giapponesi oltre che in quelle buddhiste, che adottano la pratica del *misogi*,¹²⁷ trasformandosi in un veicolo per il trasferimento dell'essenza divina: la purificazione attraverso l'acqua diviene così un modo per il praticante di avvicinarsi al dio.¹²⁸

Esiste poi un rituale chiamato *mizugori*, ossia “purificarsi con l'acqua fredda”: *kori* è un termine buddhista che indica la mortificazione del proprio corpo con l'acqua gelida, *mizu*, considerato un atto di devozione dei confronti delle divinità.¹²⁹ La credenza sottostante il *mizugori* è che l'acqua invernale sia infatti piena di energia vitale e ciò ha portato al suo utilizzo all'interno di riti “di penitenza” in cui si lavano via le proprie impurità.¹³⁰ Cerimonie buddhiste il cui scopo è garantire la rinascita o il rinnovamento simbolico della comunità fanno inoltre uso della *wakamizu* o “acqua giovane”, ossia quel tipo di acqua che si crede abbia la proprietà di prolungare la durata della vita di un individuo e che viene prelevata durante i rituali dedicati all'equinozio di primavera, indicanti l'inizio del nuovo anno

¹²² Carolina NEGRI, Giusi TAMBURELLO, “L'acqua non è mai la stessa”, in Carolina Negri, Giusi Tamburello (a cura di), *L'acqua non è mai la stessa. Le acque nella tradizione culturale dell'Asia*, “Aqua. Studi e testi sulle terme”, vol. 2, Firenze, Olschki, 2009, p. 13.

¹²³ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 157.

¹²⁴ Sallie B. KING, “Egalitarian Philosophies in Sexist Institutions: The Life of Satomi-San, Shinto Miko and Zen Buddhist Nun”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 4, 1, 1988, p. 13.

¹²⁵ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., pp. 1-2.

¹²⁶ *Ivi*, p. 2.

¹²⁷ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 246.

¹²⁸ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 14.

¹²⁹ *Ivi*, p. 11.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 17-18.

agricolo.¹³¹ Esiste poi anche il *suigyō*, una purificazione attraverso l'acqua che avviene utilizzando quella prelevata dal pozzo situato vicino al santuario.¹³²

I rituali buddhisti che coinvolgono l'acqua sono in genere una forma di preghiera a Yakushi Nyōrai o alla divinità Kannon.¹³³ Per quanto riguarda il primo, questo è il Buddha della medicina e la sua associazione con l'acqua deriva dalla credenza che essa, e specialmente quella calda di sorgenti termali, abbia poteri curativi e possa lavare via le sofferenze.¹³⁴ Sapunaru Tamas sostiene che la relazione tra Kannon e l'acqua, al contrario, “sia meno ovvia, anche se la divinità, comunemente rappresentata in forma femminile all'interno dell'immaginario religioso giapponese, viene spesso raffigurata all'interno di una pozza di acqua sacra”.¹³⁵ Quando il culto di Kannon si è poi diffuso in Giappone, questa particolare *bodhisattva* era inizialmente vista come una divinità che proteggeva dalle inondazioni, guidando le anime verso la salvezza. “È quindi facile presupporre”, continua Sapunaru Tamas, “che Kannon fosse considerata in grado di controllare l'acqua, utilizzando i suoi poteri per benedire i propri fedeli”.¹³⁶

Per quanto riguarda il fuoco, questo è visto come l'elemento più potente: non è soltanto capace di purificare in modo profondo oggetti e individui, ma anche di stabilire un collegamento tra il mondo terreno, abitato dagli esseri umani, e quello celeste delle entità divine e degli spiriti.¹³⁷ La morte di Izanami è quindi “un episodio rilevante da due punti di vista: in primo luogo perché rappresenta di per sé un mito dell'origine, in quanto la morte non esisteva prima di quello specifico istante, mentre in secondo luogo poiché è proprio il fuoco a facilitare il passaggio della dea da un livello di esistenza all'altro”.¹³⁸ Izanami muore, ma non scompare; continua a esistere nel mondo dell'oscurità, “cambiando il proprio ruolo di creatrice in quello di distruttrice e portatrice di morte”.¹³⁹ In questo caso la dea è interpretata come un personaggio che ha svolto il suo ruolo su questo piano esistenziale e deve ora ascendere all'altro.¹⁴⁰

¹³¹ *Ivi*, p. 18.

¹³² *Ivi*, p. 17.

¹³³ *Ivi*, p. 14.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ivi*, p. 4.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

Il fuoco simbolizza anche la distruzione del male: quest'ultimo è, da una parte, incarnato da *kegare* e *tsumi*, e dall'altra dal karma negativo generato dai desideri insiti nello spirito umano. Si crede che colui che compie un rituale il quale utilizza il fuoco acquisisca una sorta di immunità da qualunque forza malvagia.¹⁴¹ Le cerimonie purificatorie buddhiste che coinvolgono tale elemento, definite *goma*,¹⁴² si sviluppano generalmente attorno alla figura di Fudō Myōō (s. Acalaceṭā o Āryācalanātha), una manifestazione del buddha Vairocana all'interno del buddhismo Shingon che agisce da protettore contro le impurità fisiche e spirituali.¹⁴³ Gli *yamabushi* sono personaggi importanti all'interno delle cerimonie esoteriche che comprendo l'elemento del fuoco: queste figure dimostrano una grande destrezza nel controllarlo, rendendo riti del genere dei veri e propri spettacoli dalle componenti teatrali.¹⁴⁴ Ogni manifestazione sacra è, difatti, per certi versi, anche una forma di intrattenimento, indirizzata sia ai partecipanti che alle divinità.¹⁴⁵ A detta di Sapunaru Tamas, in tale caso, si possono notare due diverse credenze: una è l'antico culto del fuoco, secondo il quale quest'ultimo deve essere offerto a una divinità la quale, successivamente, potrà manifestarsi attraverso di esso; l'altra è legata alla credenza secondo cui la fiamma è in grado di allontanare demoni e spedire una persona o divinità all'altro mondo.¹⁴⁶ “Il legame tra fuoco e acqua in quanto mezzi di purificazione e, al contempo, vie d'accesso al sacro è profondo e intricato, e possiamo osservare l'uso di entrambi per scopi simili”.¹⁴⁷ in generale, si può affermare che le fiamme consumino i desideri umani, preparando il corpo e lo spirito alla successiva purificazione che avverrà attraverso l'acqua.¹⁴⁸

I sopracitati metodi di purificazione, comunque, si rivelano pressoché inutili di fronte a un'impurità talmente grave e pericolosa come quella del sangue femminile, e ciò spinge dottrine quali il buddhismo Mahāyāna all'elaborazione di strategie per aggirare il problema garantendo la salvezza alle donne. In questo caso specifico i concetti di purezza e impurità relativi alla corporeità femminile sono strettamente legati a quelli di salvezza e discriminazione, come vedremo in un testo fondamentale della tradizione Mahāyāna, il *Sutra del Loto*.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 5-6.

¹⁴² PICKEN, *Historical Dictionary of Shinto*, cit., p. 95.

¹⁴³ SAPUNARU TAMAS, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, cit., p. 17.

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 4-5.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 16.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 9.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 17.

2.3 Il *Sutra del Loto* e il capitolo “Devadatta”

Il *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, conosciuto come *Sutra del Loto*, è una scrittura la cui compilazione risale tra il 100 a.C. e il 200 d.C. e viene da alcuni studiosi presentata come un esempio significativo del potenziale spirituale nonché capacità di raggiungere la piena e completa illuminazione da parte delle donne, mentre per altri come prova concreta dell’inferiorità del sesso femminile e della sua subordinazione a quello maschile.¹⁴⁹

La prima menzione di questo sutra all’interno del contesto giapponese avviene sotto il regno del principe Shōtoku (574-622) il quale, seguendo le istruzioni del monaco coreano Hyeja giunto in Giappone nel 596, compila il suo *Sangyō gisho* o “Commentario sui tre sutra”, un’opera in tre volumi sul *Śrīmālādevī Siṃhanāda Sūtra* o *Sutra della regina Śrīmālā* (I secolo), il *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* (100 d.C. circa) e proprio il *Sutra del Loto* che ha l’obiettivo di incoraggiare i sudditi del principe a realizzare uno stato modellato sulla Terra Pura.¹⁵⁰ Tutti e tre i testi contengono insegnamenti relativi al ruolo ideale della donna all’interno del buddhismo.¹⁵¹ Soltanto nel periodo Nara (710-794) il sogno di Shōtoku comincia a prendere forma e un evento in particolare che favorisce la diffusione del *Sutra del Loto* è la costruzione di una rete nazionale di monasteri per monache.¹⁵² Nel 741, l’imperatore Shōmu (701-756), noto per la sua devozione buddhista, emana un decreto per la costruzione di templi provinciali, i *kokubunji*: ogni provincia è tenuta a costruire un tempio e un monastero femminile e in ognuno di questi ultimi devono risiedere almeno dieci monache con il compito di recitare costantemente il *Sutra del Loto*.¹⁵³ Poiché si dice che il sutra abbia il potere di liberare la terra dal karma negativo e la sua continua recitazione preannunci un’epoca d’illuminazione collettiva in cui la nazione, e in ultimo il mondo intero, può prosperare, tali monasteri vengono chiamati “templi per l’eliminazione del male attraverso la recitazione del *Sutra del Loto*”, o *hokke zetsuzai ji*.¹⁵⁴ Il *Sutra del Loto* viene tuttavia promosso a livello nazionale solo dopo una lunga riflessione su come la scrittura possa

¹⁴⁹ Heather BLAIR, “Mothers of the Buddhas: The Sutra on Transforming Women into Buddhas (Bussetsu Tennyō Jōbutsu Kyō)”, *Monumenta Nipponica*, vol. 71, 2, 2016, p. 273.

¹⁵⁰ NAKAO Takashi, YOKOYAMA Wayne Shigeto, “The Lotus Sutra in Japan”, *The Eastern Buddhist*, vol. 17, 1, 1984, pp. 132-133.

¹⁵¹ Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015, p. 46.

¹⁵² NAKAO, YOKOYAMA, “The Lotus Sutra in Japan”, cit., p. 133.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

rispondere alle esigenze del mondo dell'epoca.¹⁵⁵ È grazie agli sforzi del monaco buddhista Saichō (767-822) che la scrittura diviene una vera e propria istituzione all'interno del panorama buddhista giapponese.¹⁵⁶ Il monaco, ricevuta l'ordinazione al tempio Tōdaiji, lascia Nara per vivere come eremita sul monte Hiei.¹⁵⁷ Convinto che il *Sutra del Loto* sia il vero insegnamento buddhista, Saichō viaggia in Cina, dove studia la dottrina del *nenbutsu* della Terra Pura e accumula numerosi studi sul *Sutra del Loto* per poi portarli con sé in Giappone.¹⁵⁸ Grazie al patrocinio dell'imperatore Kanmu (737-806), anch'egli devoto alla fede buddhista, Saichō crea la scuola Tendai proprio sul monte Hiei.¹⁵⁹

La devozione per il *Sutra del Loto* si diffonde inizialmente fra l'aristocrazia: per quest'ultima l'oggetto del culto è un misto di insegnamenti presi non soltanto dalla suddetta scrittura ma anche dal buddhismo della Terra Pura, in quanto si ritiene che la prima garantisca benefici nella vita presente, mentre il secondo prometta la rinascita nella Terra Pura nella vita successiva.¹⁶⁰ Questo particolare culto ibrido verrà successivamente trasmesso alle persone comuni grazie anche all'operato degli *hijiri*, monaci erranti o asceti.¹⁶¹ Durante gli ultimi anni del periodo Heian fino alla guerra Genpei (1180-1185) numerose figure del genere cominciano a lasciare i grandi monasteri ritirandosi sulle montagne o a favore di una vita itinerante: fra quelli che si spostano di villaggio in villaggio diffondendo il *dharma* non mancano individui che trascrivono il *Sutra del Loto* depositandone copie all'interno di santuari e tenendo sermoni riguardo ad esso.¹⁶² La pratica del ricopiare la scrittura, comunque, non è limitata soltanto ai monaci: prende piede fra tutte le classi sociali alfabetizzate, che svolgono tale attività nella speranza di accumulare karma positivo. Altri *hijiri*, invece, raccolgono fondi volti alla costruzione o al ripristino di diverse opere architettoniche nei villaggi, quali templi o statue buddhiste.¹⁶³ La fede di questi monaci non è solo per il *Sutra del Loto* o per il buddhismo della Terra Pura, ma comporta credenze derivate anche dal buddhismo esoterico e dai culti dei *kami*.¹⁶⁴ A influenzare la popolarità di tale scrittura in particolare, oltre al ruolo dei monaci erranti, è certamente la convinzione che il Giappone sia

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 134.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ivi*, pp. 134-135.

¹⁶³ *Ivi*, p. 135.

¹⁶⁴ *Ibid.*

entrato nel *mappō*, cioè un'epoca in cui il *dharma* è venuto a degenerarsi irreversibilmente: il *Sutra del Loto*, dimostrando che le vite presenti delle persone sono influenzate dal karma accumulato in quelle passate e che un atto di devozione può beneficiare l'individuo non solo in questa vita, ma perfino in quella futura, si rivela essere uno strumento fondamentale nell'assicurarsi la salvezza dopo la morte.¹⁶⁵ Le pratiche promosse dagli *hijiri* si fanno sentire anche nei monasteri principali del Giappone, che le includono nel proprio sistema di fede.¹⁶⁶

Il buddhismo Tendai aumenta la popolarità del *Sutra del Loto*: tra i monaci di tale scuola è a Nichiren in particolare che si deve la maggiore diffusione della scrittura durante il periodo Kamakura.¹⁶⁷ Per lui l'insegnamento del sutra non si limita al mondo religioso, ma è ugualmente rilevante in ambito politico e sociale.¹⁶⁸ Sostenitore di una devozione totale al *Sutra del Loto*, Nichiren critica sia il buddhismo della Terra Pura che le pratiche esoteriche.¹⁶⁹ Gli screzi che ha con le autorità, inoltre, lo convincono ancora di più che è solo lui il vero praticante della scrittura, come anche che la salvezza del mondo ricada sulle sue spalle.¹⁷⁰ La scuola di Nichiren, o Scuola del Loto, fa di Kyōto la propria roccaforte soprattutto nel periodo successivo alla guerra Ōnin (1467-1477).¹⁷¹ All'indomani del conflitto e della distruzione della città gli abitanti procedono con la sua ricostruzione e, in tale momento di bisogno, molti di loro si rivolgono proprio alla recitazione del *daimoku*, il titolo del *Sutra del Loto*: la speranza è quella di ricevere sostegno spirituale e, al contempo, di costruire una società ideale ispirata all'insegnamento del sutra.¹⁷² Ma ben presto tra la Scuola del Loto e le altre scuole buddhiste cominciano a nascere diversi problemi: nel 1536, in un incidente noto come guerra Tenmon hokke, un esercito di monaci guerrieri provenienti dal monte Hiei distrugge la comunità formata da Nichiren.¹⁷³

Il *Sutra del Loto* sostiene di essere “la legge o verità unificante dell'universo che anima chiunque e qualsiasi cosa in egual misura”.¹⁷⁴ Uno dei messaggi più significativi della scrittura, e del buddhismo Mahāyāna nel suo complesso, è che, poiché il *dharma*, gli esseri

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 136.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ivi*, p. 137.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Lucinda Joy PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation: Gender Justice in the ‘Lotus Sūtra’”, *Philosophy East and West*, vol. 52, 1, 2002, p. 50.

senzienti e gli oggetti materiali sono fenomeni vuoti, privi di essenza e impermanenti e poiché tutte le persone possiedono dentro sé la natura di buddha, non ci può essere alcuna distinzione tra sesso, classe sociale o comportamento e perciò la possibilità di ottenere l'illuminazione è disponibile per tutti.¹⁷⁵ Il genere è “un’importante categoria di analisi nel *Sutra del Loto*, che fornisce i mezzi per differenziare e gerarchizzare lo status di uomini e donne, simboleggiando le differenze di carattere, capacità e virtù e fornendo una base per valutare la capacità delle persone di realizzare l’ideale Mahāyāna della piena buddhità.”¹⁷⁶ Il genere viene rappresentato attraverso un’ampia varietà di immagini, non tutte però coerenti tra loro. Nel *Sutra del Loto* è presente un racconto nello specifico che tratta, secondo certi studiosi, la capacità delle donne di raggiungere l’illuminazione, mentre per altri, diversamente, l’impossibilità di raggiungerla a causa del proprio genere femminile: è quello della trasformazione in maschio della figlia del re *nāga* Sāgara presente nel capitolo numero dodici, intitolato “Devadatta”.¹⁷⁷ Risulta necessario far notare che tale capitolo non era presente quando il *Sutra del Loto* è stato compilato, ma viene aggiunto in un secondo momento durante il periodo Nara acquisendo popolarità nell’epoca Heian.¹⁷⁸ Il tema *henjō nanshi* che tratta il suddetto capitolo, ossia l’idea che le donne debbano rinascere come uomini al fine di ottenere la buddhità, è particolarmente diffuso nel panorama religioso buddhista giapponese del 1200.¹⁷⁹

All’interno di questo capitolo il bodhisattva Mañjuśrī, in ritorno dalla residenza sul fondo dell’oceano del re *nāga* Sāgara, una creatura dalle sembianze di drago o serpente, dove ha insegnato la dottrina del *Sutra del Loto*, si confronta con il bodhisattva Prajñākūṭa di fronte al Buddha Shakyamuni e ad altri monaci.¹⁸⁰ Alla domanda di Prajñākūṭa sul se vi sia stato qualche essere che ha afferrato il profondo e complesso messaggio della scrittura, Mañjuśrī descrive il portentoso talento della figlia di otto anni del re:¹⁸¹

¹⁷⁵ Sallie B. KING, “Egalitarian Philosophies in Sexist Institutions: The Life of Satomi-San, Shinto Miko and Zen Buddhist Nun”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 4, 1, 1988, p. 16.

¹⁷⁶ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation” cit., p. 50.

¹⁷⁷ La storia è presente all’interno del capitolo numero dodici denominato “Devadatta” nella versione inglese del *Sutra del Loto*; nella versione italiana, al contrario, si può trovare al capitolo undici, dal titolo “Apparizione di uno stupa”. All’interno della presente tesi, per questioni di semplicità, ci riferiremo ai titoli dei capitoli del sutra nella loro versione inglese.

¹⁷⁸ AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., p. 54.

¹⁷⁹ MORI Ichiu, “Nichiren’s View of Women”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 30, 3-4, 2003, p. 280.

¹⁸⁰ TSUGUNARI Kubo, AKIRA Yuyama (a cura di), *The Lotus Sutra*, Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007, p. 182.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 183.

È di grande saggezza e di facoltà acute, è in possesso di azioni del corpo, della parola e della mente, guidate dalla conoscenza. [...] Comprende in un istante le migliaia di concentrazioni che contemplano tutti gli elementi e gli esseri. È irreversibile dal pensiero del risveglio; è in possesso di numerosissimi voti; sente amore verso tutti gli esseri come se fossero suoi (figli), ed è capace di sollecitare le buone qualità di cui non è mai mancante. [...] È pronta per ottenere il supremo perfetto risveglio.¹⁸²

Prajñākūṭa, scettico, si chiede come sia possibile che tale ragazzina possa raggiungere la buddhità quando lo stesso Shakyamuni ha impiegato molti migliaia di cicli cosmici per farlo.¹⁸³ In quello stesso momento appare proprio la Principessa drago, che saluta il Buddha e recita svariati versi di adorazione nei suoi confronti di fronte alla congregazione di monaci.¹⁸⁴ Il monaco anziano Sāriputra, alla sua vista, fa notare che lo stato di Buddha perfetto o irreversibile è difficile da ottenere da parte delle donne, persino per quelle che compiono azioni meritorie.¹⁸⁵ Sāriputra continua poi chiedendo alla Principessa drago “come puoi diventare Buddha con il tuo corpo femminile?”¹⁸⁶ A questo punto, la ragazzina porge il proprio gioiello al Buddha, che lo accetta immediatamente. Subito dopo si rivolge allo stesso Sāriputra, domandandogli se Shakyamuni avesse accettato subito il dono; l’anziano non può fare altro che confermare.¹⁸⁷ La Principessa afferma, perciò, che nel caso in cui sia in possesso di grandi poteri magici avrebbe raggiunto la buddhità ancora più velocemente.¹⁸⁸ A detta del *Sutra del Loto*:

In quel momento la figlia del re *nāga* Sāgara si presentò davanti a tutto il mondo e all’anziano Śāriputra priva di attributi femminili, esibendo attributi maschili e, diventata lei stessa un bodhisattva, si diresse a sud. Quindi si vide il mondo Vimalā (Senza Impurità) e lì apparve, seduto alle radici dell’albero del risveglio fatto delle sette sostanze preziose, in quanto Buddha perfetto portatore delle trentadue caratteristiche e di tutti i segni minori mentre insegnava la Dottrina illuminando le dieci direzioni dello spazio con la sua luce. E tutti gli esseri del mondo Sahā videro quel Tathāgata onorato da tutti gli dèi, *nāga*, *yakṣa*, *gandharva*, *asura*, *garuḍa*, *kiṃnara*, umani e non umani, mentre insegnava la Dottrina. E gli esseri che ascoltavano la Dottrina di quel Tathāgata diventarono tutti degli irreversibili nel supremo perfetto risveglio. E il mondo Vimalā e il mondo Sahā vibrarono in sei modi diversi. E i tremila esseri del cerchio dell’assemblea del Beato Shakyamuni raggiunsero la comprensione della mancanza di origine degli elementi. Trecentomila esseri ottennero la

¹⁸² Francesco SFERRA, Luciana MEAZZA, (a cura di), *Sutra del Loto*, Milano, Rizzoli, 2001, pp. 206-207.

¹⁸³ *Ivi*, p. 207.

¹⁸⁴ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., pp. 183-184.

¹⁸⁵ SFERRA, MEAZZA, (a cura di), *Sutra del Loto*, cit., p. 207.

¹⁸⁶ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., p. 184.

¹⁸⁷ SFERRA, MEAZZA, (a cura di), *Sutra del Loto*, cit., p. 208.

¹⁸⁸ *Ibid.*

profezia del supremo perfetto risveglio. Il bodhisattva grande essere Prajñākūṭa e l'anziano Śāriputra rimasero in silenzio.¹⁸⁹

La storia della Principessa drago, secondo Heather Blair, dimostra principalmente due fatti: il primo è che all'epoca della compilazione del *Sutra del Loto* "il dettame secondo cui una donna non è in grado di diventare un buddha è già radicato",¹⁹⁰ mentre il secondo è che la scrittura ha il preciso scopo di "eliminare tale discriminazione e dimostrare che anche una donna è in grado di diventare un buddha".¹⁹¹ Tale sutra, come anche una parte della letteratura Mahāyāna in generale, sceglie la via del compromesso "trasformando la protagonista in un uomo a causa delle credenze discriminatorie prevalenti nella società indiana del tempo"¹⁹², società secondo la quale un corpo femminile non può ottenere la buddhità, dando al contempo la possibilità di raggiungere stati più elevati della pratica religiosa alle donne che lo desiderano.¹⁹³

Nel rappresentare l'illuminazione come un processo quasi istantaneo piuttosto che come qualcosa di graduale che richiede innumerevoli vite, nozione denominata *ryūnyo jōbutsu*, inoltre, la narrazione della Principessa drago si differenzia da molte altre storie presenti all'interno del *Sutra del Loto*.¹⁹⁴ Il messaggio sottostante il capitolo "Devadatta" pare, in una prima analisi, essere contro l'idea che il corpo femminile sia incompatibile con buddhità e che quello maschile sia l'unico in grado di raggiungere alti livelli di comprensione e realizzazione spirituale: della figlia di Sāgara viene sottolineata la sua inferiorità nonché il fatto che rappresenti al contempo bambini, donne e *nāga*, queste ultime creature generalmente considerate miserabili dal buddhismo, ma è presentato che riesce comunque ad acquisire abbastanza merito nel corso di numerosi cicli cosmici, redimendo così il proprio karma negativo.¹⁹⁵ A questo punto si trova in uno stadio talmente avanzato che non ha nemmeno bisogno di una predizione di buddhità da parte di Shakyamuni ed è libera di ottenere l'illuminazione grazie al potere del *Sutra del Loto*, garantendo così la salvezza a tutte le

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 208-209.

¹⁹⁰ KAJIYAMA Yuichi, "Women in Buddhism", *The Eastern Buddhist*, vol. 15, 2, 1982, p. 55.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Diana Y. PAUL, "Buddhist Attitudes toward Women's Bodies", *Buddhist-Christian Studies*, vol. 1, 1981, p. 69.

¹⁹⁴ PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 56.

¹⁹⁵ Bernard FAURE, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 317.

categorie che simboleggia.¹⁹⁶ La figlia di Sāgara è poi l'unica tra i personaggi del sutra che, a differenza dei discepoli del Buddha, non ha avuto la possibilità di studiare sotto la sua guida e ha seguito lezioni sul *dharma* per un periodo di tempo relativamente breve; nonostante tale ennesimo e apparente svantaggio, secondo Mañjuśrī, è stata comunque capace di raggiungere un'illuminazione perfetta e insuperabile.¹⁹⁷ Non solo: la sua ascesa al cielo sprona altri esseri a diventare buddha loro stessi, ricevere la predizione di buddhità o avanzare lungo il proprio percorso spirituale.¹⁹⁸ Proprio come ha fatto questo personaggio, chiunque può reincarnarsi in un corpo femminile in un qualsiasi momento del proprio percorso verso l'illuminazione, ma ciò non significa che questa gli sia preclusa a priori.¹⁹⁹ È infatti il karma accumulato nella vita precedente a determinare il sesso di una persona quando si reincarna: il karma positivo porta a una rinascita in un corpo maschile, quello negativo in un corpo femminile o animale.²⁰⁰

Nel caso della storia della figlia del re drago, è la comprensione di Prajñākūṭa e soprattutto quella di Śāriputra, un monaco che incarna le idee di un buddhismo fortemente conservatore, ad essere in difetto: coloro che comprendono a fondo l'insegnamento del Loto, come Mañjuśrī, che invece rappresenta un buddhismo più "liberale", non vedono alcun problema nella razza, genere o età della ragazzina.²⁰¹ Il capitolo raggiunge poi il suo culmine con l'offerta del gioiello in possesso della ragazza al Buddha e l'accettazione di esso.²⁰² Tale ornamento è un elemento molto importante all'interno della narrazione: in generale, nei dei sutra Mahāyāna, i gioielli sono "la metafora della perfezione della saggezza e della mente perfettamente illuminata".²⁰³ Questi sono maggiormente associati con il sesso femminile e rinunciarci significa, per la Principessa drago, lasciare alle spalle la propria identità sessuale di donna.²⁰⁴ La rapida accettazione dell'ornamento da parte di Shakyamuni non è altro che un riconoscimento dello stato di sapienza perfetta raggiunto dalla ragazza e al contempo preannuncia sia il suo ottenimento della buddhità che quello di un potere salvifico ineguagliabile, che avverrà di lì a breve.²⁰⁵ Śāriputra, accecato dall'ignoranza, non si rende

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 94.

¹⁹⁷ ABE Ryūichi, "Revisiting the Dragon Princess: Her Role in Medieval Engi Stories and Their Implications in Reading the Lotus Sutra", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 42, 1, 2015, p. 62.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 39.

¹⁹⁹ PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 56.

²⁰⁰ YOUNG, "Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend", cit., p. 15.

²⁰¹ RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 79.

²⁰² ABE, "Revisiting the Dragon Princess", cit., p. 63.

²⁰³ *Ivi*, p. 62.

²⁰⁴ PAUL, "Buddhist Attitudes toward Women's Bodies", cit., p. 66.

²⁰⁵ ABE, "Revisiting the Dragon Princess", cit., p. 62.

conto che è proprio questa immediata accettazione del gioiello da parte del Buddha a smentire la sua precedente affermazione relativa all'inferiorità del corpo femminile nel raggiungimento dell'illuminazione.²⁰⁶ Comunque, anche se la trasformazione finisce per silenziare il monaco, in un certo senso conferma anche la sua opinione: del resto, se la corporeità delle donne non fosse a tutti gli effetti considerata indesiderabile, non ci sarebbe alcun bisogno di cambiarla in una maschile. Un'altra possibile chiave di lettura della trasformazione della Principessa ha a che fare con la credenza Mahāyāna secondo la quale il corpo femminile è caratterizzato dai *goshō sanjū*, i “Cinque ostacoli” e le “Tre obbedienze”: gli ostacoli sono l'impossibilità di diventare *Brahma*, *Sākra*, ottenere lo stato di *Māra* o grande re, divenire *cakravartin* o sovrano universale e infine l'inabilità di ottenere lo stato di Buddha; le obbedienze sono nei confronti del padre, del marito e del figlio.²⁰⁷ Tali stati sono, dunque, tutti definiti dal potere maschile sul femminile. Stefan Köck afferma che il concetto dei “Cinque ostacoli” comincia a prendere piede in Giappone a partire dal IX secolo, quando dai contesti monacali si diffonde in segmenti più ampi della società; a partire dall'XI secolo, poi i “Cinque ostacoli” diventano generalmente accettati.²⁰⁸ Le “Tre obbedienze” dipendono invece dalla crescente pressione del pensiero confuciano sul buddhismo durante la metà dell'VIII secolo.²⁰⁹ Barbara Ambros sostiene che durante il periodo medievale il concetto dei “Cinque ostacoli” si evolve fino a implicare un difetto morale intrinseco delle donne; dal tardo Medioevo in avanti le allusioni ai “Cinque ostacoli” e alle “Tre obbedienze” cominciano inoltre ad avvenire in coppia, piuttosto che verificarsi singolarmente.²¹⁰ Considerati entrambi i “Cinque ostacoli” e le “Tre obbedienze”, il cambiamento di genere della ragazzina può essere visto come una maniera molto ingegnosa per permettere alle donne di divenire buddha.²¹¹ Va fatto notare, ciononostante, che la Principessa drago, poco prima di raggiungere la completa illuminazione, diviene pur sempre un maschio. Ciò sembra suggerire che lo stato di buddha, seppur teoricamente raggiungibile anche dalle donne, come già affermato, ha come importante condizione una trasformazione totale del proprio corpo: la corporeità maschile diventa così un mezzo necessario nell'ottenimento del supremo perfetto risveglio.²¹²

²⁰⁶ *Ivi*, p. 63.

²⁰⁷ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 56.

²⁰⁸ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 244.

²⁰⁹ *Ivi*, pp. 254-255.

²¹⁰ AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., p. 84.

²¹¹ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 57.

²¹² *Ibid.*

Lo *henjō nanshi* è strettamente collegato a un altro tema importante all'interno del *Sutra del Loto*, e cioè il corpo. La motivazione offerta per la discriminazione nei confronti delle donne è che la differenza sessuale è un fatto naturale che non può essere cambiato; ciononostante, il *Sutra del Loto*, così come i *setsuwa*, dimostra che nel contesto del Giappone medievale il corpo non è qualcosa di fisso e immutabile, ma gli vengono infatti conferiti poteri trasformativi miracolosi che rendono fluidi i confini tra uomini, donne, draghi e buddha dando prova dell'incredibile potere della fede buddhista.²¹³ L'essere una donna, di conseguenza, non può essere qualcosa di radicato nel corpo, dato che questo possiede un costante potenziale di cambiamento.²¹⁴

Il cambiamento di genere della bambina drago del *Sutra del Loto* risulta essere un argomento molto complesso e proprio per questo fonte di innumerevoli dibattiti fra gli studiosi. Se quindi l'abbandono del corpo femminile è imperativo, si può dedurre che quello maschile rappresenti il corpo illuminato per eccellenza, un modello e obiettivo da raggiungere per ogni donna.²¹⁵ Il cambiamento di genere della Principessa drago perpetua una visione secondo cui solo gli uomini possono raggiungere il completo risveglio, limitando così la forza del *Sutra del Loto* a una specifica cerchia di fedeli con determinati caratteri sessuali.²¹⁶ Dōgen nega categoricamente lo svantaggio delle donne nel raggiungimento dell'illuminazione, esortando tutti i monaci che vogliono praticare il *dharma* a prostrarsi davanti a una monaca che lo ha afferrato.²¹⁷ Sostiene inoltre che chi è in grado di padroneggiare il *dharma* ha il diritto di essere la guida del *samgha*, la comunità monastica, anche se è una bambina di soli otto anni proprio come la Principessa Drago.²¹⁸ In questo modo, Dōgen respinge qualsiasi interpretazione discriminatoria nei confronti delle donne relativa all'episodio della figlia di Sāgara.²¹⁹ Saichō, dal canto suo, vede la storia del capitolo "Devadatta" in particolare come indicativa del potere miracoloso del *Sutra del Loto*.²²⁰ Riguardo alla figlia del re Sāgara, Saichō sottolinea il suo essere una *nāginī*, una ragazza-serpente dai poteri sovranaturali appartenente alla razza animale, uno dei livelli più bassi di rinascita e il risultato di karma

²¹³ MURAYAMA, BAFELLI, "Religion and Gender in Japan", in Coates, Fraser, Pendleton (a cura di), *The Routledge Companion to Gender and Japanese Culture*, cit., p. 24.

²¹⁴ *Ivi*, p. 25.

²¹⁵ PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 57.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ ABE, "Revisiting the Dragon Princess", cit., p. 43.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 70.

negativo.²²¹ Fa presente che è poi di sesso femminile, dunque deve avere molti difetti quali l'impurità e una moralità fragile ed è per di più è molto giovane, il che significa che non ha praticato a lungo la meditazione con i maestri religiosi.²²² Eppure, secondo il monaco, l'incredibile forza del *Sutra del Loto* ha permesso alla Principessa drago di raggiungere la liberazione e tale fatto, al contempo, mostra che la possibilità di padroneggiare l'insegnamento della scrittura si applica a tutti gli esseri senzienti.²²³ La ragazza incarnerebbe così l'efficacia del potere salvifico del sutra.²²⁴ Si può dire che anche questa interpretazione sia basata sulla premessa che le donne, in genere, non hanno la capacità di raggiungere la piena illuminazione; è solo il potere del *Sutra del Loto* a rendere possibili i traguardi spirituali della figlia del re drago, non la mancanza di ostacoli imposti dal suo sesso.²²⁵ Da un altro punto di vista, il fatto che la figlia di Sāgara abbia solo otto anni è indice del fatto che non ha ancora raggiunto la pubertà e con essa tutti i processi impuri che la caratterizzano: viene così esonerata dall'impurità del sangue.²²⁶ La fase prepuberale sembra, di conseguenza, rendere le conquiste spirituali di personaggi femminili più tollerabili.²²⁷ L'implicito rifiuto del corpo e della sessualità specificatamente femminili, e con essi tutti i processi biologici a questi associati, lascia quindi spazio alla sacralità, che implica uno stato di purezza dovuto all'assenza di impurità.²²⁸ Gli elementi della santità e della sessualità convergono nel caso di personaggi femminili all'interno dei sutra Mahāyāna.²²⁹ Un ultimo aspetto da considerare è che la Principessa drago è senza nome e il *Sutra del Loto* si riferisce sempre a lei chiamandola in riferimento al padre, "la figlia del re *nāga* Sāgara". Diana Paul fa notare che diversi testi Mahāyāna che sollevano la questione della buddhità femminile come lo stesso *Sutra del Loto* e il *Vimalakīrti Nirdeśa* si astengono dal menzionare il nome delle protagoniste, poiché "l'essere senza nome contribuisce all'anonimato e, di fatto, alla non esistenza".²³⁰

A partire dal periodo Kamakura il concetto dello *henjō nanshi* comincia a diffondersi in numerose comunità monacali buddhiste in contemporanea all'idea che le donne sono innatamente impure, peccaminose e ostacolano la pratica spirituale maschile, portando alla

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

²²⁴ ABE, "Revisiting the Dragon Princess", cit., p. 54.

²²⁵ PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 70.

²²⁶ YOUNG, "Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend", cit., p. 35.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 9.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ YOUNG, "Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend", cit., p. 35.

loro esclusione da vari contesti religiosi.²³¹ Nichiren è uno dei personaggi dell'epoca che più si interessa alla causa della salvezza femminile, sostenendo fermamente che le donne sono in grado di raggiungere l'illuminazione con il proprio corpo: in merito scrive un trattato intitolato *Nyonin jōbutsu shō* (1265), "Sull'illuminazione femminile".²³² Il monaco, che assume il ruolo di messaggero del Buddha la cui missione è realizzare il voto di Shakyamuni, crede che non esistano differenze di genere tra i fedeli del *Sutra del Loto*: nel suo *Shohō jissō shō* (1273), "Sulla vera entità della vita", scrive "in tempo di *mappō* non ci dovrebbe essere alcuna discriminazione tra coloro che diffondono i caratteri *Myōhō renge kyō*, siano questi uomini o donne. Se non fossero bodhisattva in terra, non potrebbero recitare il *daimoku*".²³³ Nichiren predica in mezzo alle persone comuni dedicando la propria vita al loro benessere spirituale ed è solito ricevere visite o lettere da parte di donne le quali gli chiedono consiglio riguardo ai propri problemi.²³⁴ Da queste righe, raccolte all'interno del *Shōwa teihon Nichiren shōnin ibun* (1988) emerge un'immagine del monaco come un individuo attento e sensibile alle sofferenze femminili.²³⁵ In una lettera indirizzata alla devota Sennichiamia, dirà infatti "mi domandi quali sono i difetti e gli ostacoli che impediscono alle donne di raggiungere la buddhità. [...] Poiché il *Sutra del Loto* mette al primo posto l'ottenimento dell'illuminazione da parte delle donne, dovresti affidarti a questo sutra in ogni situazione".²³⁶

In un altro passaggio presente in uno dei principali trattati di Nichiren, il *Kaimoku shō* (1272) o "L'apertura degli occhi", troviamo un preciso riferimento alla trasformazione della figlia del re *nāga* all'interno del capitolo "Devadatta" del *Sutra del Loto*:²³⁷

Il fatto che la figlia del re drago abbia raggiunto la buddhità non significa che lo abbia fatto soltanto lei. Significa che tutte le donne possono raggiungerla. In diversi sutra Hīnayāna predicati prima del *Sutra del Loto*, alle donne viene negata la possibilità di ottenere l'illuminazione. In altri sutra Mahāyāna diversi dal *Sutra del Loto*, sembra che le donne possano ottenerla, o rinascere nella Terra Pura. Tuttavia, riescono a farlo solo dopo essere rinate come uomini. [...] Quando la figlia del re del drago raggiunse la buddhità, aprì la strada a tutte le donne per raggiungerla [...].²³⁸

²³¹ MORI, "Nichiren's View of Women", cit., p. 279.

²³² *Ivi*, pp. 282-283.

²³³ *Ivi*, p. 281.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ivi*, pp. 281-282.

²³⁷ *Ivi*, p. 282.

²³⁸ *Ibid.*

Nel *Nyonin jōbutsu shō* menzionato in precedenza Nichiren commenta anche il ragionamento dell'anziano Sāriputra, che sostiene che lo stato di Buddha irreversibile è difficile da ottenere dalle donne e perfino da quelle in possesso di karma positivo.²³⁹

Quando Sāriputra, il più grande in saggezza, criticò le donne usando le idee presenti negli insegnamenti Hīnayāna [...] Mañjuśrī affermò che la figlia del re del drago era in grado di provare di ottenere la buddhità [...]. Proprio mentre diceva questo, la figlia del re drago, di otto anni, apparve davanti al Buddha senza cambiare il suo aspetto di serpente. Presentò al Buddha un prezioso gioiello [...] e lui lo accettò con gioia. In quel momento, Prajñākūṭa e Sāriputra non ebbero più dubbi e ciò aprì la strada per l'ottenimento dell'illuminazione da parte delle donne. Questo divenne il modello per le donne che raggiungono la buddhità.²⁴⁰

Il monaco Nichiren rigetta apertamente il punto di vista di Sāriputra. L'opinione di quest'ultimo, come vedremo successivamente, appare in vari altri sutra: in merito a tali contenuti, Nichiren affermerà “quando io, Nichiren, leggo altri sutra diversi dal *Sutra del Loto*, non ho assolutamente alcun desiderio di essere donna”²⁴¹ dimostrando così di essere ben conscio delle attitudini discriminatorie delle scritture Mahāyāna.

Sebbene Nichiren consideri le donne allo stesso livello degli uomini, naturalmente le sue idee riflettono i valori dell'epoca in cui vive e la visione feudale secondo cui queste debbano obbedire ai mariti compare in diversi passaggi del *Nichiren ibun*: in uno di essi il monaco scrive che, come l'acqua assume la forma del contenitore in cui viene versata, se il marito di una donna è buono allora lei potrà diventare un buddha, mentre in un altro sottolinea come il carattere cinese di donna implichi il concetto di “dipendere da qualcuno” e proprio come il glicine dipende dal pino una moglie dipende dal marito.²⁴² Nonostante la visione della femminilità presentata da Nichiren sia in accordo con quella presente nel feudalesimo medievale giapponese, probabilmente anche perché tra i devoti del monaco sono presenti guerrieri, va detto che lui non sostiene mai che le donne debbano assumere un determinato comportamento semplicemente perché sono donne.²⁴³ Quindi, sebbene consiglia a queste di considerare i propri mariti come guide di fede, aggiunge “anche se i vostri mariti vi fanno del male non dovete avere alcun rimpianto, poiché siete devote all'insegnamento del Loto”: questa frase indica che la vera intenzione di Nichiren è che le donne abbiano fede nella

²³⁹ *Ivi*, pp. 282-283.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 283.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ivi*, pp. 283-284.

²⁴³ *Ivi*, p. 284.

scrittura indipendentemente dalle intenzioni o dalla devozione dei propri mariti o degli uomini in genere.²⁴⁴ All'interno del *Kyōdai shō* (1275) scrive inoltre che le mogli che incoraggiano i propri mariti ad avere fede seguiranno il cammino della figlia del re drago e diventeranno un modello per altre donne che raggiungono la buddhità nel *mappō*.²⁴⁵ Il monaco, in questo caso, vuole mostrare alle donne che hanno il potere di influenzare i mariti da un punto di vista religioso con l'obiettivo di ottenere insieme a loro l'illuminazione in maniera quasi egitaria.²⁴⁶ Si può perciò constatare che Nichiren promuove una sorta di eliminazione del rapporto gerarchico tra uomini e donne cercando, al contempo, di superare gli stigmi sociali che affliggono queste ultime, dimostrato anche dal fatto che neghi il concetto delle “Tre obbedienze” affermando che “scompariranno in questa vita” mentre i “Cinque ostacoli”, a detta sua, “sono già spariti”.²⁴⁷ Nell'*Oto gozen goshōsoku* (1218), poi, scrive “non importa chi sposerai: se è un nemico del *Sutra del Loto*, non devi seguirlo”²⁴⁸ una frase che dimostra, secondo Bernard Faure, “come, per Nichiren, le donne devote che credono nel *Sutra del Loto* siano superiori agli uomini profani: il potere salvifico della fede relativizza la naturale gerarchia dei sessi permettendo di aggirare la teoria della ‘rinascita in un corpo maschile’”; ciò indica, ancora una volta, quanto Nichiren funga da punto di riferimento per le donne mostrando loro il modo per ottenere la salvezza nei propri corpi.²⁴⁹ In ogni caso, per meglio capire le immagini di genere presenti nel capitolo “Devadatta” del *Sutra del Loto* e come queste si collocano non solo all'interno della scrittura, ma anche nel repertorio Mahāyāna nella sua totalità, occorre analizzare altri passaggi del suddetto sutra nonché altre scritture che trattano il tema dell'illuminazione femminile.

L'affermazione più egitaria in assoluto riguardo alle relazioni di genere del *Sutra del Loto* proviene dal capitolo quattordicesimo, “Facilità di pratica”.²⁵⁰ In un'istruzione a Mañjuśrī riguardo alla condotta appropriata dei bodhisattva il Buddha consiglia di non fare distinzioni tra uomo e donna, poiché la realtà fenomenica è senza alcuna sostanza, senza origine né fine: passaggi come quest'ultimo esplicano la “verità ultima” per la quale il genere, come tutte le altre distinzioni, è sostanzialmente inesistente.²⁵¹ L'universalità di questo messaggio, seppur

²⁴⁴ *Ivi*, pp. 284-285.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 285.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ivi*, p. 286.

²⁴⁹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 93.

²⁵⁰ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 51

²⁵¹ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., p. 196.

contraddetto in altre parti del testo, pare suggerire che sia le donne che gli uomini hanno la capacità di ottenere la piena e completa buddhità.²⁵² A livello concreto, tuttavia, le differenze di genere sono dotate di grande rilevanza, come del resto è evidente nel capitolo “Devadatta” stesso.²⁵³

Come già visto, il genere è spesso una caratteristica identificativa anche degli esseri non umani. Nel capitolo diciannove, “I benefici ottenuti da chi promuove il *dharma*” si parla di “fanciulle divine” che emanano il profumo dei fiori;²⁵⁴ il capitolo ventotto “L’incoraggiamento del bodhisattva Samantabhadra” afferma che chi copia il *Sutra del Loto* rinascerà nel paradiso, o regno celeste, dal nome di Trāyastriṃśa e sarà accolto da ottantaquattromila fanciulle divine che suoneranno diversi tipi di musica, oltre che essere riverito da servitrici.²⁵⁵ Chi invece recita e comprende a fondo il significato del sutra si reincarnerà nel paradiso Tuṣita del bodhisattva Miroku Bosatsu, il quale è servito da milioni di fanciulle divine.²⁵⁶ Sembra dunque che la presenza di donne sia una costante nei regni celesti di vari Buddha.

Al contrario, il capitolo ventitré, “Antichi resoconti del bodhisattva Bhaiṣajyarāja”, dipinge la terra del Buddha Candrasūryavimalaprabhāsaśrī come “priva di donne, abitanti dell’inferno, spiriti affamati, animali e *asura*, oltre che priva di calamità”.²⁵⁷ La chiara implicazione di tale verso è che le donne non sono solamente incapaci di raggiungere la buddhità che le porterebbe ad abitare il regno di questo Buddha, ma sono inoltre considerate alla stregua di una serie di creature negative.²⁵⁸ Allo stesso modo, il capitolo otto, “Cinquecento discepoli ricevono la propria predizione”, descrive le terre del futuro Buddha come “prive di malvagità e di donne”.²⁵⁹ Questo è uno dei numerosi casi del *Sutra del Loto* in cui le donne sono rappresentate come inferiori; la menzione di queste ultime e della malvagità nella stessa frase indica che i due elementi sono strettamente connessi e che la presenza di uno può portare alla presenza dell’altro.²⁶⁰ Segue poi una profezia secondo cui “tutti gli esseri senzienti che qui nasceranno saranno privi di desideri sessuali”.²⁶¹ Secondo Lucina Joy Peach,

²⁵² PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 51.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., p. 258.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 315.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ivi*, p. 279.

²⁵⁸ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 53.

²⁵⁹ SFERRA, MEAZZA, (a cura di), *Sutra del Loto*, cit., p. 167.

²⁶⁰ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 53.

²⁶¹ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., pp. 140-141.

“collegare l’assenza di donne all’assenza di sesso, sia procreativo che carnale, suggerisce che queste sono la causa principale di tutti i problemi derivanti dalla sessualità”,²⁶² tra cui il desiderio maschile, l’adulterio e lo stupro. Più specificamente, indica che “la riproduzione umana stessa, che qui è associata alle donne, è impura, forse perché è la causa immediata della rinascita all’interno del *samsāra*”.²⁶³ Pertanto, il testo sostiene l’idea che “per eliminare i problemi che scaturiscono dal desiderio sessuale e della riproduzione, bisogna necessariamente rimuovere le donne”.²⁶⁴

L’assenza di donne dalle terre dei Buddha va contrapposta alla loro presenza nei paradisi o regni celesti vista in precedenza ed è inoltre collegata al culto del Buddha Amida del buddhismo della Terra Pura.²⁶⁵ Questa scuola codifica chiaramente la perfezione come maschile, richiedendo alle donne di abbandonare il proprio corpo se vogliono essere ammesse nella Terra Pura.²⁶⁶ Sebbene i regni celesti, nella cosmologia del *Sutra del Loto*, non siano allo stesso livello di quelle che vengono definite “terre dei Buddha”, rimangono comunque “superiori” al regno umano.²⁶⁷ La presenza di donne nei paradisi può perciò suggerire che il genere, di per sé, non rappresenta un ostacolo per elevarsi al di sopra del mondo terreno, ma può impedire il raggiungimento della piena illuminazione.²⁶⁸ D’altra parte, negli esempi riportati, le donne s’inseriscono nel contesto dei regni celesti unicamente come oggetti sessuali al servizio degli uomini e non come ricompensa per il proprio karma positivo.²⁶⁹ Tuttavia, se il genere maschile è realmente quello privilegiato dal discorso messo in atto dal *Sutra del Loto*, allora viene naturale pensare che gli uomini debbano occupare tutti i ruoli esclusivamente spirituali.²⁷⁰ Non è però questo il caso: le donne, venendo raffigurate come “fanciulle divine” che risiedono nei paradisi dei Buddha, occupano una posizione intermedia tra i bodhisattva e le persone laiche.²⁷¹ Questa posizione sta a significare che “sebbene la femminilità non sia all’apice della gerarchia spirituale, non è posizionata nemmeno alla base”.²⁷²

²⁶² PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 53.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ YOUNG, “Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend”, cit., p. 35.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 53.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ivi*, p. 54.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

A parti rari casi, va detto che le figure femminili sono relativamente invisibili per la maggior parte del *Sutra del Loto*.²⁷³ I personaggi più importanti del testo sono tutti uomini, includendo Shakyamuni, i bodhisattva e vari sovrani, e ciò rende la presenza di figure femminili, comprese quelle non umane, ancora più significativa;²⁷⁴ in più occasioni, ad esempio, il Buddha si riferisce ai bodhisattva che partecipano ai suoi sermoni chiamandoli “figli di nobile schiatta”²⁷⁵ senza fare alcuna menzione delle donne. Un linguaggio simile indica che tutti i presenti al cospetto del Buddha sono di genere maschile o che, in alternativa, le donne presenti non così rilevanti da spingere Shakyamuni a riferirsi a loro.²⁷⁶ Ciò potrebbe contribuire anche a presumere che gli individui più presenti nella vita del Buddha siano uomini; fatto, tuttavia, confutato in diversi casi. Nel capitolo introduttivo, alcune delle donne più vicine a Shakyamuni, quali la zia e madre adottiva Mahāprajāpatī e Yaśodharā, la moglie che il Buddha ha abbandonato quando ha lasciato casa propria per cercare l’illuminazione nonché madre di suo figlio Rāhula, sono specificamente menzionate come presenti fra i duemila uditori: la loro presenza all’inizio del *Sutra del Loto* trasmette una certa centralità di tali figure femminili come fedeli seguaci del Buddha.²⁷⁷

I personaggi di Mahāprajāpatī e Yaśodharā compariranno anche nel capitolo tredici intitolato “La perseveranza” che, diversamente dal capitolo “Devadatta”, contiene quella che può essere considerata la dichiarazione più forte della capacità delle donne di raggiungere la piena buddhità in tutto il *Sutra del Loto*.²⁷⁸ In tale capitolo, la madre adottiva del Buddha e la sua ex moglie, diventate monache e in compagnia delle loro seguaci, sono riunite in un’assemblea in cui migliaia di uomini ricevono profezie sulla propria futura illuminazione.²⁷⁹ Va fatto notare che le monache al seguito di Mahāprajāpatī in particolar modo vengono descritte come “alcune in apprendistato e altre non più”.²⁸⁰ questa frase sembra perciò indicare che una parte di donne è stata capace di raggiungere alti livelli di spiritualità²⁸¹ e dunque non può più essere classificata come apprendista. Il Buddha chiede allora a Mahāprajāpatī per quale motivo abbia uno sguardo afflitto e se per caso pensa di non essere

²⁷³ *Ivi*, p. 53.

²⁷⁴ *Ivi*, pp. 53-54.

²⁷⁵ SFERRA, MEAZZA, (a cura di), *Sutra del Loto*, cit., p. 176.

²⁷⁶ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 54.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ivi*, p. 57.

²⁷⁹ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., pp. 187-188.

²⁸⁰ SFERRA, MEAZZA, (a cura di), *Sutra del Loto*, cit., p. 210.

²⁸¹ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 57.

inclusa all'interno dei destinatari dell'insegnamento del "supremo perfetto risveglio".²⁸² Shakyamuni rassicura la madre, affermando "in futuro, dopo esserti prostrata, aver venerato, onorato, aver fatto offerte, tessuto le lodi, aver rispettato trentotto infinite miriadi di centinaia di migliaia di Buddha, diventerai un bodhisattva".²⁸³ Non solo: quando Mahāprajāpatī avrà completato l'educazione del bodhisattva, diventerà un Buddha conosciuto con il nome di Sarvasattvapriyadarśana, che a sua volta porterà al supremo perfetto risveglio seimila altri bodhisattva in totale.²⁸⁴ Shakyamuni infine conferma che, proprio come Mahāprajāpatī, tutte le monache al suo seguito avrebbero raggiunto la buddhitā.²⁸⁵

A questo punto anche Yaśodharā si avvicina al Buddha, pensando di essere l'unica a non essere stata menzionata nelle sue predizioni.²⁸⁶ Shakyamuni, comprendendo le sue intenzioni, annuncia che lei, alla stessa maniera di Mahāprajāpatī, diventerà un "bodhisattva predicatore del *dharma*"²⁸⁷ dopo "aver venerato dieci infinite miriadi di migliaia di Buddha" e così tutte le sue seguaci.²⁸⁸ In seguito, dopo aver completato la condotta del bodhisattva, Yaśodharā diventerà il Buddha Raśmīśatasahasraparipūrṇadhvaja e la sua vita sarà senza fine.²⁸⁹ Mahāprajāpatī, Yaśodharā e tutte le monache dicono al Buddha che, avendo ascoltato le sue parole, le loro menti sono felici e in pace e che diffonderanno il *Sutra del Loto* in altri mondi.²⁹⁰ Le predizioni fatte loro non sono mai accompagnate dalla condizione che debbano cambiare il proprio sesso, come invece avviene nel racconto della Principessa drago; sebbene Mahāprajāpatī e Yaśodharā siano rappresentate come "prive di pazienza e talvolta di fede, sono tutte ritenute capaci e degne della piena e completa illuminazione"²⁹¹, che alla fine si presuppone riusciranno a ottenere. Un'altra differenza fondamentale con il capitolo "Devadatta" è che nella storia della figlia del re *nāga* l'illuminazione è istantanea. Nel capitolo "La perseveranza", diversamente, la buddhitā è prevista per le donne senza alcun prerequisito, ma ci vorrà un tempo infinito per raggiungerla.²⁹² Nonostante le ambiguità, comunque, sia la narrazione del capitolo "Devadatta" che quella de "La perseveranza"

²⁸² TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., pp. 187-188.

²⁸³ SFERRA, MEAZZA, (a cura di), *Sutra del Loto*, cit., p. 210.

²⁸⁴ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., p. 188.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ SFERRA, MEAZZA, (a cura di), *Sutra del Loto*, cit., p. 211.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ivi*, p. 212.

²⁹¹ PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 58.

²⁹² *Ibid.*

confermano che le donne hanno la capacità di raggiungere l'illuminazione e si può affermare che entrambe le storie sostengano in generale il principio della giustizia di genere, nonostante in modo diverso.²⁹³

In alcuni casi la gerarchia di genere che rende gli uomini superiori alle donne viene resa esplicita, sostenendo la nozione che solo questi possano ottenere la buddhità.²⁹⁴ Il già citato capitolo ventitré ne è un esempio: in questo caso viene scritto che coloro che ascolteranno tale capitolo, lo reciteranno e lo diffonderanno acquisiranno una gran quantità di merito, o karma positivo; similmente, se una donna dovesse udire il suo testo non rinascerà mai più con un corpo femminile.²⁹⁵ E inoltre, “se una donna si trova ad ascoltare questo sutra e praticare secondo l'insegnamento che vi è in esso, raggiungerà immediatamente la dimora del buddha Amida nel mondo di Sukhāvātī, e rinascerà su un seggio regale all'interno di un fiore di loto”.²⁹⁶ A questo punto la scrittura comincia a riferirsi a tale donna al maschile, affermando che “mai più turbato dall'avidità, dall'ira, dall'ignoranza, dall'arroganza e dalla gelosia, lui otterrà poteri sovranaturali e la comprensione della mancanza di origine del *dharma*”.²⁹⁷ Perfino il Buddha Shakyamuni elogia l'uomo affermando che il suo merito è talmente potente che il fuoco non riesce a bruciarlo e l'acqua a lavarlo; è inoltre non misurabile, a tal punto che migliaia di altri bodhisattva non sono nemmeno in grado di descriverlo.²⁹⁸ Conclude che la sapienza di tale individuo è nettamente superiore rispetto a quella degli altri bodhisattva.²⁹⁹ Questo insegnamento, ancora una volta, pare sottolineare l'inferiorità delle donne rispetto agli uomini.

Esistono poi situazioni in cui le donne vengono esplicitamente dipinte come pericolose tentatrici e gli uomini intimati a stare lontano da loro. Di nuovo, nel capitolo quattordici, il Buddha si rivolge a Mañjuśrī, dandogli consigli riguardo a come esporre la dottrina del sutra alle donne.³⁰⁰ Shakyamuni sostiene difatti che un bodhisattva dovrebbe trasmettere l'insegnamento senza alcun desiderio nei confronti del corpo femminile: non deve entrare da solo nella casa di altri ma, se obbligato a farlo, non deve assolutamente rivolgere la parola a bambine, ragazze e vedove, rimanendo concentrato sulla contemplazione mentale del

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ivi*, p. 54.

²⁹⁵ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., p. 285.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ivi*, p. 286.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 54.

Buddha.³⁰¹ Oltretutto, dovrebbe evitare di mostrare il proprio petto e in ultimo non deve intrattenere rapporti sessuali con le donne neanche per amore del *dharmā*.³⁰² L'obiettivo principale è quello di allontanare i bodhisattva dalle possibili fonti di tentazione sessuale.³⁰³ Tale passaggio sembra suggerire che “è il sesso femminile a essere problematico, non tanto gli uomini che rischiano di cedere alle tentazioni sessuali: riferimenti del genere hanno l'effetto di collegare simbolicamente le donne prima al sesso, poi al desiderio, e infine al *samsāra*”.³⁰⁴ Di conseguenza, secondo Peach, “l'associazione delle donne con le tentazioni sessuali indica che queste sono più strettamente legate al *samsāra* di quanto non lo siano gli uomini”.³⁰⁵ Nonostante il *Sutra del Loto* contenga riferimenti a donne seduttrici, è opportuno tener presente che questi non sono le immagini dominanti della scrittura.³⁰⁶ Oltretutto, il sutra non enfatizza il bisogno di dominare e controllare le donne né in contesti religiosi né in quelli laici.³⁰⁷

Nel complesso, quindi, l'immaginario di genere del *Sutra del Loto* riflette una certa polivalenza di messaggi, fornendo un ritratto incoerente, se non diametralmente opposto tra un capitolo e l'altro, delle donne e della loro capacità di ottenere l'illuminazione.³⁰⁸ Le figure femminili presenti sono laiche e monache, umane e non umane, ricche e povere, belle e brutte, devote e non, diligenti e pigre, virtuose e senza virtù.³⁰⁹ Sono apparentemente capaci di raggiungere la piena illuminazione, ma soltanto a patto che abbandonino il proprio corpo nel processo e ne assumano uno maschile; sono più strettamente legate al *samsāra* di quanto non lo siano gli uomini; sono presenti agli insegnamenti di Shakyamuni nel capitolo introduttivo, ma sono assenti o ignorate più avanti nel testo; infine, sono degne di essere istruite nel *dharmā* dai bodhisattva, ma allo stesso tempo sono pericolose fonti di tentazione.³¹⁰ Sebbene il *Sutra del Loto* affermi che le distinzioni di genere sono irrilevanti, la frequente valutazione delle capacità spirituali di uomini e donne sulla base del loro genere suggerisce che la differenza tra loro è significativa, ponendo queste ultime in una gerarchia in cui finiscono

³⁰¹ *Ivi*, p. 55.

³⁰² TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., p. 194.

³⁰³ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 55.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ivi*, p. 61.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ivi*, p. 53.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ivi*, p. 55.

costantemente per essere in una posizione inferiore rispetto alla controparte maschile.³¹¹ Paul sostiene che la letteratura Mahāyāna che raffigura le donne come bodhisattva si possa suddividere in tre categorie: i testi in cui alle donne è negato l'ingresso nelle terre dei Buddha, quelli in cui le donne sono accettate come creature divine o bodhisattva di status inferiore rispetto agli uomini, e in ultimo i testi in cui le donne possono diventare bodhisattva avanzati o buddha.³¹² All'interno dei sutra del secondo tipo, che sono anche i più comuni, "le donne vengono rappresentate come dotate di una certa capacità spirituale, tuttavia rimangono subordinate all'autorità maschile".³¹³ L'*henjō nanshi* offre a tali figure femminili un mezzo per riconoscere le loro virtù e il loro karma positivo, cambiando il loro sesso per diventare bodhisattva o buddha nella vita presente.³¹⁴ La storia del cambio di genere della Principessa drago si può collocare all'interno di tale tipologia. Di seguito verranno riportati diversi sutra del repertorio Mahāyāna come anche uno apocrifo, analizzando come questi trattano la buddhità femminile e la stessa nozione dello *henjō nanshi*.

2.4 Lo *henjō nanshi* e l'illuminazione femminile all'interno di altri sutra Mahāyāna

La storia di Sumati all'interno del *Mahāratnakūṭa Sutra* ("Collezione di sutra dei grandi tesori"), databile a prima del 700 d.C., ha la stessa struttura del capitolo "Devadatta" del *Sutra del Loto*: una ragazzina di otto anni, chiamata Sumati, si presenta di fronte all'assemblea di Shakyamuni mostrandosi particolarmente sapiente e dotata di poteri paragonabili a quelli dei bodhisattva, ma i vari monaci sono scettici a causa del suo sesso.³¹⁵ Mañjuśrī domanda alla ragazza per quale motivo non ha cambiato genere prima di quel momento, dato che aveva le capacità per farlo: Sumati risponde che uomo e donna sono categorie prive di significato, nonostante, qualche secondo dopo, questa compia un "atto di verità" diventando proprio un uomo.³¹⁶ Ciò fa ricredere i presenti e fornisce al contempo una lezione importante sulla natura illusoria della realtà.³¹⁷ Il Buddha non commenta le azioni della bambina: si limita soltanto a prendere atto della sua trasformazione e a complimentare il

³¹¹ *Ivi*, p. 59.

³¹² *Ivi*, p. 61.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ivi*, p. 63.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*

risultato raggiunto. Nonostante il cambio di sesso, in ogni caso, Sumati non ottiene immediatamente la buddhità: questa è riservata per un punto non identificato nel futuro. Per quanto possa essere avanzato il livello di realizzazione spirituale della bambina nella sua corporeità, dunque, la narrazione di genere di questo sutra termina con la donna che diventa un uomo per ottenere la buddhità.³¹⁸ L'elemento che differenzia la storia da quella della Principessa drago è la presenza di messaggi relativi alla poca importanza del genere di un individuo.³¹⁹

Anche il *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, spesso chiamato *Sutra Vimalakīrti* o *Vimalakīrti Nirdeśa* e databile attorno all'anno 100 d.C. tratta il tema della trasformazione da donna a uomo.³²⁰ Al suo interno una dea senza nome apparsa dopo aver ascoltato le parole del bodhisattva Vimalakīrti rivela a Mañjuśrī che tutti gli esseri viventi possono essere considerati un'illusione.³²¹ In seguito Sāriputra domanda alla divinità per quale ragione non ha cambiato la sua forma femminile, avendo del resto la possibilità di farlo per mezzo dei suoi poteri.³²² La dea, in risposta, sfrutta proprio questi ultimi per scambiare il proprio corpo con quello di Sāriputra, chiedendogli come mai non cambiasse la sua forma femminile.³²³ Il monaco allora risponde che non sa nemmeno come ha ottenuto un corpo del genere, al che la divinità spiega che è così per tutte le donne: “come tu non sei veramente una donna, ma lo sembri nella forma, così anche le donne appaiono come tali soltanto nella forma, ma non sono realmente donne. Perciò il Buddha dice che nessuno è realmente uomo o donna”.³²⁴ La dea poi scambia nuovamente i corpi.³²⁵ A questo punto Sāriputra le domanda quando raggiungerà la completa illuminazione, e la divinità gli fa notare che in realtà essa non può essere raggiunta da nessuno.³²⁶ Vimalakīrti in seguito informa Sāriputra che la divinità, la quale ha servito innumerevoli Buddha nelle sue vite precedenti e si manifesta ovunque desidera con l'obiettivo di guidare gli esseri viventi, otterrà presto la buddhita.³²⁷ Il messaggio di tale scrittura, secondo Pandey Rajyashree, è che “né la mascolinità né la femminilità possono essere viste come caratteristiche innate o stabili, attestando così la natura temporanea delle identità di

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ivi*, p. 66.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*

genere”.³²⁸ Al contrario del racconto “Devadatta” del *Sutra del Loto*, il *Vimalakīrti Nirdeśa* promuove la giustizia di genere dimostrando che le donne sono in grado di raggiungere la più alta realizzazione spirituale senza alcuna trasformazione dei propri caratteri sessuali; tuttavia, c’è da dire che tali rappresentazioni non ritraggono mai la donna in qualità di Buddha e di conseguenza non riescono a sviluppare completamente il principio di uguaglianza di genere.³²⁹

La stessa discriminazione e la stessa trasformazione sessuale presente nel capitolo “Devadatta” del *Sutra del Loto* si può ritrovare anche nell’*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā sutra* o “Perfezione della saggezza in 8.000 righe”, il più antico dei sutra Mahāyāna scritto intorno all’inizio dell’era cristiana.³³⁰ In tale scrittura si narra la storia della dea del Gange, a cui Shakyamuni predice la buddhità dopo aver attraversato numerose rinascite; è però necessario che la dea cambi il proprio sesso da femminile a maschile prima di accedere alla terra del Buddha Ashuku Nyorai (s. Akṣobhya).³³¹ Possiamo concludere che l’utilizzo dello *henjō nanshi* come soluzione per il dilemma dell’illuminazione femminile esista dunque dagli albori del buddhismo Mahāyāna.³³²

Il *Sutra sulla trasformazione dei corpi femminili* o *Bussetsu tennyoshin gyō*, composto in Cina attorno al 500 d.C., avanza quella che Blair definisce “ipotesi dell’impurità” e cioè il fatto che tutte le donne, in quanto innatamente impure sia fisicamente che moralmente, devono trasformarsi in uomini a un certo punto del loro percorso di fede.³³³ Tale sutra è poi uno fra diverse scritture che testimoniano il legame indissolubile tra mascolinità e buddhità all’interno della tradizione Mahāyāna.³³⁴ La storia narra di una donna della casta dei bramini incinta il cui nome è Sole puro che, recandosi ad ascoltare il sermone di Shakyamuni, partorisce attraverso il proprio fianco una bambina completamente sviluppata: tale nascita priva dell’impurità dovuta dal contatto con il canale vaginale si riflette nel nome che la donna dà a sua figlia, ovvero Immacolata radiosità.³³⁵ Quest’ultima dimostra ben presto la propria sapienza vincendo un dibattito con Sāriputra. Sole puro chiede successivamente al Buddha quali sono le pratiche religiose che permettono di separarsi da un corpo femminile, diventare

³²⁸ RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair*, cit., p. 24.

³²⁹ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 66.

³³⁰ KAJIYAMA, “Women in Buddhism”, cit., p. 55.

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*

³³³ BLAIR, “Mothers of the Buddhas”, cit., p. 269.

³³⁴ *Ivi*, p. 270.

³³⁵ *Ibid.*

rapidamente un uomo e ottenere la buddhità; lui gliel'elenca, concludendo "ogni donna che contempla i difetti del corpo femminile e sarà in grado di generare un senso di repulsione nei confronti di esso si separerà rapidamente dai mali della propria corporeità e diventerà un uomo".³³⁶ In quell'esatto momento diverse matrone si fanno avanti per lodare la spiegazione di Shakyamuni sui difetti del corpo femminile.³³⁷ Più avanti nel racconto viene menzionato che, una volta che i mariti di queste stesse donne sono stati ispirati dal Buddha a prendere i voti monastici, le mogli cambiano miracolosamente sesso diventando monaci a loro volta.³³⁸ Quando la narrazione torna a Immacolata radiosità, Shakyamuni informa Sāriputra che la ragazza è nata in un corpo femminile per guidare altri individui e non come punizione karmica.³³⁹ Immacolata radiosità, a questo punto, compie un "atto di verità" dichiarando "tra tutti gli esseri esistenti non c'è né maschio né femmina. Se queste parole sono vere, che il mio corpo femminile si trasformi rendendomi un uomo!"³⁴⁰, e cambia il proprio sesso. Quando la storia volge al termine, il Buddha incarica il suo discepolo Ānanda di conservare il sutra, affermando che le donne che ripongono la loro fede in tale scrittura o fanno offerte al Buddha potranno "separarsi" dal proprio corpo femminile.³⁴¹ La trasformazione da donna a uomo appare qui come una progressione karmica necessaria in cui il corpo femminile rappresenta la schiavitù e la sofferenza, mentre il corpo maschile costituisce la perfetta illuminazione.³⁴² Quando Immacolata radiosità rinuncia al proprio corpo femminile dimostra infatti che la verità ultima è, a tutti gli effetti, maschile, e il sutra articola così una teoria secondo la quale la salvezza è subordinata agli organi sessuali e alla capacità di riprodursi di ogni individuo.³⁴³

Il *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha* o *Bussetsu tennyō jōbutsu kyō* rappresenta un sutra apocrifo in quanto non è incluso nel canone buddista *Tripitaka* dei "tre canestri" formato dalla tradizione pāli, quella cinese e quella tibetana; è poi un testo che, quasi certamente, non è stato scritto né in India né in Cina, ma piuttosto nel Giappone del IX secolo dove gode di una certa popolarità.³⁴⁴ Ciò che contribuisce alla sua notorietà e al contempo lo rende una scrittura insolita è la sua visione liberale sulla riproduzione femminile.³⁴⁵ La

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ivi*, pp. 270-271.

³³⁸ *Ivi*, p. 271.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ivi*, p. 265.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 286.

documentazione storica suggerisce che il sutra sia stato composto in risposta sia ai nuovi discorsi sull' inferiorità delle donne che sorgono durante il primo periodo Heian che allo stesso tema dello *henjō nanshi* e viene letto in congiunzione con il capitolo “Devadatta” del *Sutra del Loto*, il *Vimalakīrti Nirdeśa* e il canonico *Sutra sulla trasformazione dei corpi femminili*.³⁴⁶ Sebbene i monaci abbiano certamente officiato riti dedicati a tali scritture, e quindi anche al *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha*, diversi documenti indicano che durante il periodo Heian sono le persone comuni a diffondere, e forse anche a comporre, il sutra.³⁴⁷ Coloro che lo copiano lo fanno con il preciso obiettivo di trasformare le proprie parenti femminili, e talvolta loro stessi, in buddha.³⁴⁸ Il *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha*, infatti, non solo include il termine *tennyo*, “trasformazione delle donne” nel titolo, ma nelle righe iniziali cita inoltre la domanda di Sāriputra presente nel capitolo “Devadatta” del *Sutra del Loto*: “come puoi diventare Buddha con il tuo corpo femminile?”³⁴⁹ Anche il *Sutra della trasformazione delle donne in Buddha* avanza “l'ipotesi dell' impurità” teorizzata da Blair, oltre che confermare il dogma consolidato secondo cui le donne nascono come esseri femminili proprio perché hanno accumulato karma negativo nelle loro vite passate; ciononostante, e sorprendentemente, il testo si astiene dal presentare immagini di trasformazioni da donna in uomo.³⁵⁰ All' interno del *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha* il Buddha sostiene che la questione della purezza o dell' impurità delle donne non è la più urgente: ciò che conta è che queste sono le madri dei buddha passati, presenti e futuri e che producono tutti i fenomeni, compresi gli esseri senzienti per i quali si manifestano i buddha.³⁵¹ A questa affermazione innovativa il sutra ne fa seguire un' altra, e cioè che le donne forniscono la sostanza delle attività salvifiche dei bodhisattva poiché i loro corpi sono “la matrice delle diecimila buone azioni” nonché “la matrice del merito”.³⁵² Queste affermazioni “equivalgono a dichiarare che le donne permettono ai buddha e ai bodhisattva di svolgere le loro funzioni, e che senza di loro non ci sarebbe nemmeno l' illuminazione”.³⁵³ Il sutra, poi, sostiene che le donne che si impegnano nell' espiazione dei propri peccati

³⁴⁶ *Ivi*, pp. 267-268.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 285.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ TSUGUNARI, AKIRA (a cura di), *The Lotus Sutra*, cit., p. 184.

³⁵⁰ BLAIR, “Mothers of the Buddhas”, cit., p. 275.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ivi*, p. 276.

rinasceranno nella Terra Pura occidentale di Amida e diverranno sicuramente dei buddha.³⁵⁴ Va fatto notare che la natura di tale “rinascita” come anche della “trasformazione” menzionata nel titolo della scrittura viene lasciata vaga, anche se si può presumere si tratti di un cambiamento morale o comportamentale atto a ottenere l’illuminazione.³⁵⁵ In tal caso non ci sarebbe alcuna condizione che le donne assumano una corporeità maschile prima di giungere nel mondo di Amida e sarebbero dunque libere di mantenere il proprio corpo; a queste viene però consigliato di liberarsi del proprio karma negativo prima di accedere alla Terra Pura, cosa che può essere fatta riproducendo il sutra in questione.³⁵⁶ Il *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha*, in conclusione, avanza una dottrina della salvezza basata sulla riproduzione, in cui i corpi delle donne hanno valore religioso in virtù della loro fecondità.³⁵⁷ Il legame tra fede e maternità è un tema fondamentale all’interno del discorso Mahāyāna, come vedremo nel prossimo capitolo.

Comparare l’immaginario di genere nel *Sutra del Loto* con quello di altri testi buddhisti mostra quanto questo rifletta messaggi ambigui e contraddittori sulla capacità delle donne di raggiungere l’illuminazione.³⁵⁸ Mentre la storia della predizione ne “La perseveranza” è più positiva di altri capitoli che trattano le interazioni di Shakyamuni con personaggi femminili, la narrazione dello *henjō nanshi* del capitolo “Devadatta” promuove la giustizia di genere in misura nettamente minore rispetto ad altre scritture Mahāyāna poiché insiste sulla necessità che le donne cambino il proprio sesso per raggiungere la buddhità.³⁵⁹ Il *Sutra del Loto* appare come una sorta di microcosmo: include rappresentazioni di donne come ostacoli al perseguimento dell’illuminazione da parte dei monaci, così come rappresentazioni di personaggi femminili le quali sono devote praticanti del *dharmā*.³⁶⁰ Se messe a confronto con le immagini di donne presenti nell’intero corpus di testi buddhisti, tuttavia, quelle di cui è composto il *Sutra del Loto* si classificano abbastanza positivamente in termini di giustizia di genere.³⁶¹ Come già notato, i riferimenti più misogini alle donne sono assenti e, inoltre, viene affermata la loro capacità di ottenere l’illuminazione, seppur con delle riserve.³⁶² È

³⁵⁴ *Ivi*, p. 277.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ivi*, pp. 277-278.

³⁵⁷ *Ivi*, pp. 278-279.

³⁵⁸ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 67.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ivi*, p. 71.

³⁶² *Ibid.*

ciononostante certo che il *Sutra del Loto* non possieda un messaggio egalitario come il *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha*, dove non è necessaria alcuna trasformazione di genere come condizione per l'illuminazione femminile; allo stesso modo, non è nemmeno "positivo" come il *Vimalakīrti Nirdeśa*, dove affermazioni sull'irrelevanza del genere vengono enfatizzate da un ironico scambio di sesso che trasforma gli uomini in donne e viceversa.³⁶³ Il *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha* e il *Vimalakīrti Nirdeśa* rappresentano una piccola percentuale di sutra, anche se sono tra i più popolari e influenti.³⁶⁴ Paul riassume le loro argomentazioni in tre punti: se tutti i fenomeni sono in costante mutamento, non possono esistere attributi immutabili; questi attributi sono imputati dalla mente, perciò frutto dell'immaginazione; la mascolinità e la femminilità sono una coppia di concetti che vengono definiti l'uno in funzione dell'altro e non sono essenze innate.³⁶⁵ Paul continua affermando che, attraverso la loro "trasformazione psicologica in uomini", effettuata tramite la meditazione e la disciplina, le protagoniste di questi due testi possono liberarsi dalla propria natura sessuale senza dover effettivamente rinascere in corpi maschili: dato che le loro virtù sono straordinarie possono diventare buddha pur rimanendo in una corporeità femminile.³⁶⁶

Anche se il *Sutra del Loto* include affermazioni secondo cui il genere è irrilevante per la buddhità, abbiamo visto che la narrazione dominante del testo suggerisce che questo è effettivamente importante: l'essere donna costituisce un ostacolo che deve essere eliminato prima che l'illuminazione possa essere ottenuta, altrimenti ritarderà il raggiungimento di tale obiettivo.³⁶⁷ Rispetto alle altre scritture Mahāyāna appena menzionate, quindi, il *Sutra del Loto* non supporta pienamente l'uguaglianza di genere né afferma davvero l'irrelevanza delle distinzioni di sesso e la storia della Principessa drago, a detta di Peach, non è una rappresentazione così liberale della capacità spirituale delle donne come alcuni studiosi, come Nancy Schuster, hanno invece sostenuto.³⁶⁸ Secondo Schuster, inoltre, la trasformazione di genere in tali storie non è altro che uno strumento per dimostrare la trascendenza dalle distinzioni di sesso che fanno parte della vita terrena e il cambiamento da donna a uomo avviene unicamente come pretesto per mostrare a discepoli come Sāriputra che la loro

³⁶³ *Ivi*, p. 67.

³⁶⁴ PAUL, "Buddhist Attitudes toward Women's Bodies", cit., p. 67.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ivi*, p. 65.

³⁶⁷ PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 67.

³⁶⁸ *Ibid.*

comprensione è imperfetta, limitata e soggetta a pregiudizi.³⁶⁹ La ricercatrice sostiene perciò che le donne presenti in questi sutra cambino il loro corpo soltanto per compassione nei confronti dell'uomo e della sua ignoranza.³⁷⁰ Sebbene sia vero che il genere femminile di alcuni personaggi, come abbiamo visto nel *Sutra sulla trasformazione dei corpi femminili* e nel *Vimalakīrti Nirdeśa*, funga da mezzo per guidare altre persone, generalmente uomini,³⁷¹ questa teoria è priva di fondamento: se il problema non fosse il genere femminile ci aspetteremmo di trovare sutra che narrano di uomini che si trasformano volutamente in donne, cosa che avviene soltanto, e contro la volontà dell'individuo, nel *Vimalakīrti Nirdeśa*.³⁷² Oltre a ciò, Schuster ritiene che lo scopo di narrazioni sul cambiamento di sesso è quello di sottolineare che l'identificazione con i ruoli di genere tradizionali è qualcosa che non ha più alcun significato per i bodhisattva.³⁷³ Se ciò fosse vero, tuttavia, i bodhisattva di tali scritti non avrebbero mai interrogato la figlia del re *nāga* o altri personaggi femminili chiedendo perché non hanno abbandonato il proprio corpo assumendone uno maschile e non sarebbe mai stata posta alcuna enfasi sul Buddha in quanto essere in possesso dei trentadue segni di un "grande uomo"; al contrario, sarebbe stato raffigurato come privo di genere o androgino.³⁷⁴ Inoltre, sebbene le affermazioni di tali testi possano all'apparenza sostenere l'irrilevanza del genere, le trasformazioni delle protagoniste seguono sempre un'unica direzione, e cioè da donna a uomo, e raramente l'inverso: quando ciò avviene l'uomo rimane in un corpo femminile per un periodo di tempo molto breve, ritornando successivamente alle proprie sembianze.³⁷⁵ Di conseguenza, il requisito stesso che le donne presenti in questi sutra diventino uomini indica che questi ultimi "continuano a fornire lo standard normativo in base al quale le donne sono ritenute carenti".³⁷⁶

Il fatto che il *Sutra del Loto* proponga un messaggio secondo cui la buddhità è disponibile per tutti gli esseri a patto si dedichino alla venerazione della scrittura, combinato con la presenza personaggi femminili laici che ottengono l'illuminazione o ne ricevono la predizione, rende il buddhismo Mahāyāna attraente per molte donne che, impegnate nel loro ruolo di figlie, mogli e madri, non hanno la possibilità o le risorse per dedicarsi a tempo pieno

³⁶⁹ *Ivi*, p. 68.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 108.

³⁷² PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 68.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ivi*, p. 70.

³⁷⁶ *Ivi*, pp. 68-69.

al monachesimo.³⁷⁷ Se da una parte la narrazione dello *henjō nanshi* nel *Sutra del Loto* suggerisce che per le donne non esiste realmente la possibilità di raggiungere la piena buddhità in quanto tali, Faure fa notare che, a giudicare dagli oggetti trovati nelle tombe femminili quali pettini e specchi, sembra che durante il periodo medievale ci sia da parte delle donne la speranza di poter mantenere la propria corporeità oltre la morte.³⁷⁸ Esiste quindi “una discrepanza tra la Terra Pura senza genere concepita dai monaci nei loro trattati e l’aldilà immaginato dalle persone, in cui il genere è presente”.³⁷⁹ L’insegnamento secondo cui le donne dovranno attendere la loro rinascita in corpi maschili, o trasformarsi per mezzo di poteri sovranaturali per risultare “idonee” alla buddhità serve a denigrare lo status di queste e a rafforzare il dominio maschile sia nella sfera religiosa che in quella secolare.³⁸⁰

Le narrazioni dello *henjō nanshi* mostrano come gli aspetti di salvezza e discriminazione siano strettamente collegati nel caso delle donne: la discriminazione permette la salvezza e questa presuppone la discriminazione.³⁸¹ Dal IX secolo in avanti, quando la teoria dei “Cinque ostacoli” comincia a prendere piede in Giappone, poi, la rinascita in uomo e la buddhità femminile cominciano ad andare di pari passo con la colpa.³⁸² Storie sul cambiamento di genere, in primo luogo, riconoscono che gli individui, più spesso le donne, possono sviluppare una sorta di potere mentale dal carattere magico che è in grado di cambiare i caratteri sessuali del proprio corpo.³⁸³ In secondo luogo comprendono una trasformazione dall’imperfezione e dalla mondanità, simboleggiata dal corpo femminile, alla perfezione mentale e a uno stato di beatitudine, rappresentata dal corpo maschile.³⁸⁴ Quando alle donne viene detto che per raggiungere il successo religioso devono diventare uomini, si chiede infatti loro di abbandonare la propria sessualità femminile.³⁸⁵ Le caratteristiche della “femminilità” vengono definite nel momento in cui vengono messe in contrasto con quelle della “mascolinità”: considerare la donna come più legata alla sessualità equivale a dire che non riesce a trascendere i propri bisogni corporei, al contrario dell’uomo.³⁸⁶ Questo stesso fatto le attribuirebbe una caratteristica innata all’interno di un sistema religioso che, come già

³⁷⁷ *Ivi*, p. 71.

³⁷⁸ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 115.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 71.

³⁸¹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 94.

³⁸² *Ivi*, p. 113.

³⁸³ PAUL, “Buddhist Attitudes toward Women’s Bodies”, cit., p. 67.

³⁸⁴ PEACH, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation”, cit., p. 69.

³⁸⁵ YOUNG, “Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend”, cit., p. 37.

³⁸⁶ PAUL, “Buddhist Attitudes toward Women’s Bodies”, cit., pp. 67-68.

visto, nega qualsiasi concetto di immutabilità.³⁸⁷ In altre parole, la femminilità è immutabile, ma allo stesso tempo ha il potere di trasformarsi in mascolinità: una contraddizione del buddhismo Mahāyāna.³⁸⁸ Anche in tale interpretazione il valore simbolico del genere finisce per denigrare le donne mentre eleva gli uomini: in questo modo le narrazioni riguardanti il cambiamento di sesso riflettono il prestigio culturale e sociale associato a questi ultimi.³⁸⁹ Faure fa inoltre notare che, nella contrapposizione tra uomo e donna, il primo è visto come più vicino alla meta dell'assenza di genere o a uno stato androgino che comprende sia mascolinità che femminilità; in un certo senso, trascende così il genere stesso.³⁹⁰ Dunque, mentre le donne sono tenute a rinascere come uomini, e devono lavorare molto più duramente per ottenere la buddhità, l'obiettivo degli uomini è quello di diventare androgini.³⁹¹

Nei sutra in cui figure femminili cambiano sesso, come ad esempio nel *Sutra del Loto*, le donne vengono dipinte come eroiche, mentre le storie di uomini che assumono una corporeità femminile, come nel caso della trasformazione di Śāriputra nel *Vimalakīrti Nirdeśa*, mostrano l'impotenza e l'umiliazione di questi.³⁹² Young sostiene che scritture di tale tipo trattano “non solo la paura maschile per la quale la mascolinità può essere ‘diminuita’ causandone la deriva verso la femminilità, ma anche il timore nei confronti del sesso femminile”³⁹³ che, tramite la seduzione o l'impurità, ha il potere di indebolire l'autorità maschile, sia essa religiosa o temporale. Tale autorità si basa proprio sulla sottomissione delle donne e si fonda su un sistema sociale che richiede una sorveglianza costante di queste.³⁹⁴ Il tema dello *henjō nanshi*, perciò, “esprime più le ansie maschili di perdere la mascolinità che le speranze femminili di ottenerla”³⁹⁵ e serve oltretutto a perpetuare e a rafforzare le opinioni di uomini quali Śāriputra secondo cui il corpo maschile è un requisito per la piena illuminazione.³⁹⁶ Se si accetta, difatti, che ogni buddha debba necessariamente possedere le trentadue caratteristiche del “grande uomo”, ne consegue logicamente che una donna sia tenuta a rinascere uomo o a cambiare sesso prima di poter diventare un buddha.³⁹⁷ La maggior

³⁸⁷ *Ivi*, p. 68.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ YOUNG, “Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend”, cit., p. 37.

³⁹⁰ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 105.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² YOUNG, “Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend”, cit., p. 37.

³⁹³ *Ivi*, p. 31.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 32.

³⁹⁵ *Ivi*, p. 33.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ BLAIR, “Mothers of the Buddhas”, cit., p. 268.

parte di queste narrazioni non riesce a dimostrare l'assunto Mahāyāna secondo cui il genere è vuoto e di conseguenza uomini e donne hanno le stesse opportunità spirituali; per promuovere davvero l'irrelevanza del genere, i sutra dovrebbero concludersi con immagini di donne in grado di diventare esseri pienamente illuminati nella loro corporeità femminile.³⁹⁸ Lo *henjō nanshi* è, quindi, incoerente con gli insegnamenti Mahāyāna stessi.

³⁹⁸ PEACH, "Social Responsibility, Sex Change, and Salvation", cit., p. 70.

Capitolo 3: Mestruazioni, parto e impurità femminile nel *Sutra del lago di sangue* e nel culto degli asceti delle montagne

3.1 Mestruazioni e parto

Il *kegare* che caratterizza la condizione femminile, da un punto di vista religioso, è dovuta al carattere “liminale” di mestruazioni e parto in quanto stati temporanei contraddistinti dall’applicazione di norme di isolamento nei confronti del soggetto considerato impuro.¹ Tutto il ritmo della vita è stravolto, quasi annullato: lo stato di *kegare* è come non esistere o essere in una condizione di “morte” sociale, nonostante le mestruazioni e il parto siano fasi della vita che creano i presupposti naturali dello scorrere dell’esistenza.² Il rito di purificazione cui la donna talvolta si sottopone prima di tornare nella comunità è il simbolo della sua “rinascita” sociale in luoghi che ritengono il suo sangue qualcosa di altamente sporco.³

Il sangue mestruale è il simbolo della fertilità della donna e un segno che non è incinta, oltre che essere uno dei liquidi che fuoriescono durante e in seguito a un parto.⁴ “Sanguigno” può significare sano e ricco di vitalità, ma il sangue può portare e far circolare le malattie sia nel corpo che al di fuori di esso.⁵ Il sangue stabilisce la parentela e genera comunità di inclusione ed esclusione: questo circola tra la madre e il feto, sebbene la discendenza sia solitamente un’astrazione della condivisione del sangue simboleggiata dal nome del padre.⁶ Nel periodo medievale il sangue caratterizza l’identità femminile come segno tangibile dell’inquinamento delle donne e come portatore di peccato:⁷ una componente dell’“alterità” femminile e dell’*aka fujō* viene trasmessa in particolar modo da madre a figlia.⁸ Le donne sono quindi strettamente legate al corpo e al sangue, fonti del loro essere impuro, poiché l’inquinamento femminile è potere specificatamente femminile: la diffusione del

¹ Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro. L’esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1984, p. 100.

² *Ibid.*

³ *Ivi*, pp. 100-101.

⁴ Nina CORNYETZ, “Bound by Blood: Female Pollution, Divinity, and Community in Enchi Fumiko’s ‘Masks’”, *U.S.-Japan Women’s Journal*, vol. 9, 1995, p. 29.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 34.

sangue ha in sé la capacità di contaminare il sistema patriarcale, il quale cerca di mantenere una distinzione rigida tra maschile e femminile.⁹ È importante sottolineare che, come sostiene Raveri, il sangue che circola chiuso nelle vene e nelle arterie non è oggetto di interdizioni, ma viene considerato impuro nel momento in cui fuoriesce dal corpo.¹⁰ Il sangue che si disperde all'esterno, infatti, minaccia la compattezza del confine della struttura fisica, creando una zona marginale di interazione incontrollata tra interno ed esterno, due categorie che vengono messe in crisi e che invece dovrebbero rimanere ben distinte.¹¹ Raveri continua “la regola religiosa definisce un ordine culturale di tipo classificatorio e condanna il fatto anomalo, cioè il sangue che si sparge, indipendentemente dalla volontà del soggetto, che spesso lo subisce per cause naturali”.¹² In alcuni contesti culturali come nel regno di Ryūkyū durante il periodo medievale il sangue è considerato sacro, apprezzato come prerequisito per la procreazione: la sessualità è così qualcosa di buon auspicio, in quanto fonte dei poteri rigenerativi delle donne, della terra e, per estensione, del cosmo.¹³ Le mestruazioni indicano, in tali casi, l'inizio di un periodo di fecondità oltre che costituire un rito di passaggio alla femminilità.¹⁴ Nel Giappone dei periodi Kamakura, Muromachi e Azuchi-Momoyama esiste inoltre un'opposizione importante fra sangue e sperma: il sangue è femminile, impuro, “esterno” e selvaggio, mentre lo sperma è maschile, puro, “interno” e dà la vita; allo stesso modo anche i colori rosso e bianco, spesso categorizzato come un “non colore”, ribadiscono la medesima dicotomia fra impurità e purezza, sessualità e fertilità.¹⁵

Una tendenza significativa dei periodi Nara e Heian è la diffusione di regolamentazioni che richiedono l'isolamento rituale delle donne durante le mestruazioni e dopo il parto.¹⁶ Un registro conservato dal santuario di Ise che ne narra la storia a partire dall'anno 4 a.C. fino al 1069 d.C., il *Daijingu shozojiki*, contiene il primissimo caso di contaminazione legata al parto: nell'813 la moglie di un sacerdote di Ise partorisce un bambino sotto il *torii* del santuario mentre partecipa a un *matsuri*; in seguito, sia questa che il marito vengono purificati, fatto a cui segue l'emanazione di una nuova regola, ovvero “d'ora

⁹ *Ivi*, p. 30.

¹⁰ Massimo RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2014, p. 79.

¹¹ *Ivi*, pp. 79-80.

¹² *Ivi*, p. 80.

¹³ Bernard FAURE, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 70.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 314.

¹⁶ TONOMURA Hitomi, “Birth-giving and Avoidance Taboo: Women's Body versus the Historiography of 'Ubuya'”, *Japan Review*, vol. 19, 2007, p. 15.

in poi, una donna incinta non potrà oltrepassare il *torii* del santuario di Ise”.¹⁷ Nel X secolo, l’autorità rituale del Paese classifica ufficialmente le mestruazioni e il parto come *kegare*: quest’ultimo diventa ora un codice che viola la presunta purezza degli dèi e, di conseguenza, di ogni loro manifestazione terrena.¹⁸

Prima del 600 l’*aka fujō* è ancora considerata un’impurità temporanea e rimovibile: le mestruazioni vengono viste come una premessa per la vita e, per certi versi, dotate di valore sacrale.¹⁹ Anche la nascita in sé così come le lochiazioni del parto non sono repute inquinanti ma sono anzi un evento positivo in cui la “divinità della nascita”, l’*ubugami*, si reca in visita a una famiglia portando la sua benedizione.²⁰ Per quanto riguarda il *kegare* del sangue mestruale e del parto, Miyata Noboru suggerisce che ha origine nella paura del sangue in quanto ricordo della morte.²¹ Tra la fine del VII e l’inizio dell’VIII secolo la nozione di impurità femminile viene adottata dai membri del clero buddhista che, influenzati dal pensiero confuciano e dai concetti dei “Cinque ostacoli” e delle “Tre obbedienze”, contribuiscono a trasformare il *kegare* femminile in un difetto spirituale della donna stessa e non più in una condizione temporanea; in questo senso, i templi applicano regole molto simili a quelle dei santuari riguardo l’allontanamento delle donne.²² Il buddhismo, che ha soppiantato il culto dei *kami* come religione al centro della politica, agisce reprimendo la sessualità femminile e, attingendo alle fobie maschili, contribuisce a rafforzare la repulsione viscerale degli uomini nei confronti del sangue femminile.²³

La nuova concezione di *kegare* si fa largo verso la metà del IX secolo e viene stabilita con fermezza nell’*Engishiki*.²⁴ Questo considera il sangue come il simbolo primo dell’impurità e lo identifica principalmente con quello delle mestruazioni e del parto: teorizza dunque un sangue che è femminile per definizione.²⁵ La differenza principale di tale opera

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 16.

¹⁹ Stefan KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire—On Origins and Developments of Notions of Ritual Purity in Japanese Mountain Religions”, in Matthias Bley, Nikolas Jaspert, Stefan Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, Leiden/Boston, Brill, 2015, p. 255.

²⁰ *Ibid.*

²¹ MURAYAMA Yumi, Erica BAFELLI, “Religion and Gender in Japan”, in Jennifer Coates, Lucy Fraser, Mark Pendleton (a cura di), *The Routledge Companion to Gender and Japanese Culture*, London/New York, Routledge, 2020, p. 148.

²² KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 256.

²³ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 66.

²⁴ Lori MEEKS, “Women and Buddhism in East Asian history: The case of the Blood Bowl Sutra, Part II: Japan”, *Religion Compass*, vol. 14, 4, 2020, p. 3.

²⁵ RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 85.

rispetto ai codici legali precedenti come il *Jingiryō* del 718 e il *Koki* del 738 sta nel fatto che, oltre al parto, per cui l'*Engishiki* propone sette giorni di quarantena dopo la nascita del figlio, vengono aggiunte anche le mestruazioni come possibile fonte di *kegare*, sebbene non si menzioni alcun periodo di isolamento per queste.²⁶ Per fare un confronto con l'impurità della morte, lo stesso codice propone trenta giorni di isolamento a partire dal giorno in cui si porta via il corpo.²⁷ L'*Engishiki* limita poi la frequentazione degli spazi sacri anche in altre situazioni legate alla sfera riproduttiva femminile come in seguito a un aborto "volontario" e in quello di aborto spontaneo al quarto mese o più di gravidanza.²⁸ In tali situazioni la donna è tenuta a non frequentare il santuario e a non prendere parte a riti religiosi e *matsuri* per trenta giorni.²⁹ Se invece l'aborto avviene al terzo mese di gravidanza o prima, l'allontanamento dura soltanto sette giorni.³⁰ In ogni caso, va fatto notare che, all'interno del codice in questione, l'impurità femminile è limitata al singolo individuo: la nozione di "contagio" verrà sviluppata più tardi.³¹

Per quanto riguarda le donne all'interno del palazzo imperiale, quando le dame di compagnia di regnanti o nobili rimangono incinte o hanno le mestruazioni devono necessariamente lasciare la corte tornando nella residenza dei propri genitori; solo dopo un periodo di quarantena potranno riprendere a lavorare.³² Ciò viene fatto con il fine di preservare la purezza del palazzo imperiale e soprattutto dell'imperatore.³³ Per le dame e le servitrici l'arrivo del ciclo mestruale può convenientemente costituire una scusa per assentarsi dai propri obblighi; alla stessa maniera gli aristocratici di sesso maschile possono evitare di adempiere ai propri doveri a palazzo se sostengono di aver contratto *kegare*.³⁴ Così, nello stabilire i confini per proteggere la purezza dello spazio imperiale, due funzioni specificamente femminili, la gravidanza e le mestruazioni, vengono regolamentate insieme ad altre fonti di contaminazione.³⁵ Il concetto di *kegare* è continuamente ripensato e articolato, diventando sempre più complesso nel suo significato e concreto ed esteso nell'applicazione,

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Jacqueline I. STONE, "Do 'Kami' Ever Overlook Pollution? Honji suijaku and the Problem of Death Defilement", *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 16, 2006-2007, p. 206.

²⁸ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 16.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., pp. 69-70.

³² TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 16.

³³ Carolina NEGRI, Rosa CAROLI, Bonaventura RUPERTI (a cura di), *Sguardi sul Giappone*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, p. 204.

³⁴ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 19.

³⁵ *Ivi*, p. 16.

enfaticamente sempre più l'impatto dannoso che l'impurità porta agli spazi sacri.³⁶ Il *Kōninshiki* dell'820, ad esempio, stabilisce tabù sull'inquinamento causato dal parto e il *Jōganshiki* dell'871 include proibizioni relative alle donne con le mestruazioni.³⁷ Ciò dimostra che tra il IX e il X secolo l'*aka fujō* finisce per diventare una condizione negativa che caratterizza le donne e, a partire dall'XI secolo, costituisce il motivo principale dell'inferiorità femminile.³⁸

Nei periodi Kamakura e Muromachi sia i protocolli "evitamento" dell'impurità, chiamati anche *monoimi*, che quelli di quarantena per coloro che hanno già contratto *kegare* vengono ampliati in termini di severità e lunghezza oltre che applicazione geografica e sociale; si può inoltre notare una crescente tendenza da parte della corte imperiale e del santuario di Ise di trattare l'impurità del parto allo stesso livello di quella della morte, talvolta perfino invertendo l'ordine di gravità delle due, quando tradizionalmente la morte era considerata come lo stato di *kegare* più grave e pericoloso in assoluto e che quindi richiedeva una quarantena più lunga per chi ne entrava in contatto.³⁹ Le opinioni della famiglia imperiale riguardo al *kegare* del parto sono divergenti. Gli imperatori in ritiro Shirakawa (1053-1129) e Toba (1103-1156) osservano la regola dei sette giorni proposta dall'*Engishiki*, ma l'imperatore Goshirakawa (1127-1192) osserva un periodo di quarantena di trenta giorni.⁴⁰ Nel suo diario *Gyokuyō* composto tra il 1164 e il 1200 Kujō Kaneyane (1149-1207) dichiara che non esiste una legge giuridica che prescriva trenta giorni di isolamento per l'impurità del parto e che, in ogni caso, non è necessario allungare la durata del periodo.⁴¹ L'imperatore in ritiro Gotoba, tuttavia, sceglie anch'egli di rispettare una quarantena di trenta giorni, come viene scritto nel *Meigetsuki* (1180-1235).⁴² La crescente sistematizzazione dei culti dei *kami* enfatizza in modo particolare il mantenimento di uno stato di purezza costante, così come fanno gli insegnamenti popolari buddisti.⁴³ Allo stesso tempo, tra il XII e il XIV secolo, i principali santuari del Giappone cominciano a emanare le proprie specifiche regolamentazioni in fatto di impurità. Prendendo in esame, ad esempio, lo *Shosha kinki*, un compendio dei

³⁶ *Ibid.*

³⁷ KÖCK, "Washing Away the Dirt of the World of Desire", in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 256.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 22.

⁴⁰ *Ivi*, p. 21.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ivi*, pp. 21-22.

protocolli di *monoimi* relativi alla nascita e alla morte dei ventuno santuari principali dell'area di Kinai completato a cavallo tra il XII e il XIII secolo, questo rivela alcune differenze nella durata della quarantena che i vari santuari richiedono dalle donne che hanno partorito da poco:⁴⁴ per il *kegare* associato alla nascita, ad eccezione del santuario di Kamo, che ha aderito alla regola dei sette giorni dell'*Engishiki*, tutti gli altri santuari, compreso quello di Ise, hanno mantenuto un periodo di isolamento di trenta giorni o più.⁴⁵ Tra questi, il santuario di Hie e quello di Hirota richiedono la quarantena più severa per chi viene a contatto con l'impurità della nascita: settanta o ottanta giorni per il santuario di Hie e settanta giorni per quello di Hirota, fatta eccezione per la partoriente stessa che deve rimanere lontana dalla società per cento giorni.⁴⁶ Al contrario, per quanto riguarda la morte, Hie propone cinquanta giorni di isolamento.⁴⁷ Relativamente al ciclo mestruale, invece, la quarantena per la donna varia dai sette agli undici giorni; se si vuole effettuare un pellegrinaggio della durata di cento giorni verso un santuario è necessario aspettare fino al quinto giorno dopo la fine delle mestruazioni prima di visitare tale luogo.⁴⁸ Per il *kegare* associato alla morte i periodi di isolamento variano da trenta a settanta giorni, con una singola eccezione di un santuario che la fissa a un anno.⁴⁹

Confrontando lo *Shosha kinki* con un altro compendio, il *Bunpōki*, pubblicato dal santuario di Ise tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, possiamo notare una certa differenza: il *Bunpōki* prescrive sette giorni di quarantena per il *kegare* legato al parto, in contraddizione con la media dei trenta giorni indicata nello *Shosha kinki*.⁵⁰ Inoltre, l'opera stabilisce un isolamento di trenta giorni per l'aborto spontaneo e cento giorni prima che la partoriente possa frequentare il santuario.⁵¹ Lungo e dettagliato, il *Bunpōki* solleva e risponde a numerose domande, come il punto preciso in cui inizia l'impurità della nascita, se prima o in seguito all'espulsione della placenta, quando il neonato può visitare il santuario, se il marito che non è rimasto al fianco della partoriente e non ha condiviso il fuoco della casa con lei ha contratto *kegare* o meno e, infine, se i vestiti che la donna indossa adiacenti alla pelle durante le mestruazioni possono essere considerati contaminati anche dopo il loro lavaggio.⁵² È

⁴⁴ MEEKS, "Women and Buddhism in East Asian history", cit., p. 3.

⁴⁵ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 22.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ivi*, p. 23.

⁴⁸ MEEKS, "Women and Buddhism in East Asian history", cit., p. 3.

⁴⁹ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 22.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

interessante notare che il testo equipara l'inquinamento della morte a quello del parto.⁵³ Dunque, il più importante santuario del Paese mette ufficialmente sullo stesso livello l'impurità della nascita e quella della morte: questo pronunciamento stabilisce una nuova fase nello sviluppo dell'idea di *kegare* femminile.⁵⁴ Anche un racconto nello *Shasekishū* (1283), una raccolta di storie di Mujū Dōkyō, viene promossa l'idea che la stessa tipologia di *kegare* unisca la nascita e la morte: “i tabù osservati a Ise differiscono [...] da quelli di altri santuari. Le persone presenti, o coinvolte, in un parto sono sottoposte a un inquinamento di cinquanta giorni; allo stesso modo, la morte [...] crea anch'essa un inquinamento di cinquanta giorni”.⁵⁵ E conclude: “la morte procede dalla vita e la vita è l'inizio della morte. [...] Questo è stato tramandato come il motivo per cui la nascita e la morte sono entrambe tabù”.⁵⁶ L'osservazione di Mujū sembra riflettere l'antica convinzione secondo la quale l'impurità del parto non avesse a che fare con il sangue in sé, ma con il fatto che la donna si avvicinasse all'altro mondo e quindi all'impurità della morte; così, attraverso una rete di associazioni simboliche, il parto assume in sé la contaminazione tipica della morte.⁵⁷ Nascita e morte rappresentano inoltre la sofferenza del *samsāra*, la cui trascendenza è il fine ultimo del buddhismo.⁵⁸ Quindi, in tale logica che collega vita e morte, chi entra in contatto con una partoriente o con un defunto è contrassegnato da un *kegare* che richiede la medesima quarantena.⁵⁹

Sebbene nello *Shasekishū* il numero effettivo di giorni prescritti per l'inquinamento della nascita sia diverso da quello riportato in altri scritti, Mujū conferma che l'impurità della morte comincia a essere enfatizzata sempre meno, al contrario del maggior peso che viene dato al *kegare* della nascita e di conseguenza del parto.⁶⁰ I leader spirituali del Paese, in un contesto caratterizzato da maggiore competizione tra templi e dal crescente potere guerriero che legittima la violenza e lo spargimento di sangue, stanno iniziando a intensificare a loro volta la gravità dell'inquinamento del parto.⁶¹ Tra il periodo Kamakura e lo Azuchi-Momoyama la consapevolezza delle donne riguardo alla propria condizione di *kegare* subisce

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 69.

⁵⁸ STONE, “Do ‘Kami’ Ever Overlook Pollution?”, cit., p. 212.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ TONOMURA, “Birth-giving and Avoidance Taboo”, cit., p. 23.

⁶¹ *Ibid.*

nuove evoluzioni. Secondo il diario di Kujō le stesse donne prendono misure proattive per allontanarsi da luoghi pubblici durante il ciclo mestruale: egli fa notare che sua moglie, ad esempio, si trasferisce in una zona remota della casa.⁶² Secondo Kujō, una donna osserva una quarantena di sette giorni dopo il primo giorno di mestruazioni per poi fare un bagno purificatorio prima di recarsi al santuario di Ise o in qualsiasi altro luogo di culto dei *kami*; se invece le mestruazioni continuano oltre il periodo stabilito la donna è tenuta ad aspettare altri tre giorni prima di visitare un santuario.⁶³

Durante il periodo medievale in contesti rurali quali villaggi di montagna o di mare localizzati sulla costa e sulle isole a sud-ovest del Giappone come a Izu, nel mare interno di Seto o nella prefettura di Aichi, esiste una specifica tradizione legata al contenimento dell'*aka fujō*: quella della “capanna della mestruazione”, conosciuta con diversi nomi quali *tsukigoya* (“casa mensile”), *taya* (“altra casa”), *himaya* (“casa per il riposo”), *kariya* (“casa temporanea”) e *bekka* (“fuoco separato”), e quella della “capanna per il parto” ovvero *ubuya*.⁶⁴ Questi edifici, che hanno lo specifico scopo di isolare la fonte di impurità, ossia la donna, nonché evitare che il suo *kegare* possa diffondersi, sono generalmente costruiti lontano dalle abitazioni della popolazione, ma in rari casi anche vicino ad esse, posizionati uno adiacente all’altro se non addirittura inglobati in un’unica capanna; in molti casi rappresentano strutture temporanee che verranno distrutte o bruciate quando non sono più utilizzate.⁶⁵ Namihira Emiko sottolinea che la loro assenza in determinate zone non significa di per sé che la riproduzione femminile non venisse vista come inquinante o che non esistesse l’idea di *aka fujō*.⁶⁶ Nel caso di Ikinoshima, nella prefettura di Nagasaki, dove la studiosa ha condotto la sua ricerca, non ci sono capanne dedicate alle mestruazioni o al parto nell’epoca medievale, tuttavia la tendenza di vedere questi due fenomeni come impuri è estremamente forte e viene usata come giustificazione per vietare la partecipazione femminile alla pesca: le donne rischiano infatti di adirare la divinità del mare protettrice delle barche e dei pescatori Funadama, la quale prova invidia nei loro confronti e detesta l’impurità.⁶⁷ Al contrario, nei villaggi di montagna, la divinità avversa all’*aka fujō* è Yama no kami, anch’essa di sesso

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ NAMIHIRA Emiko, “Pollution in the Folk Belief System”, *Current Anthropology*, vol. 28, 4, 1987, p. 68.

⁶⁵ TONOMURA, “Birth-giving and Avoidance Taboo”, cit., p. 13.

⁶⁶ *Ivi*, p. 12.

⁶⁷ NAMIHIRA, “Pollution in the Folk Belief System”, cit., pp. 67-68.

femminile.⁶⁸ Laddove non è stata riscontrata la presenza di questo tipo di capanne, oltretutto, nei periodi Muromachi e Azuchi-Momoyama in particolare si registrano altre modalità di contenimento dell'impurità femminile, come il trasferimento della donna con le mestruazioni o incinta in una zona remota dell'abitazione chiamata *betsuya* ("quartiere separato"), la proibizione di condividere il proprio pasto con altri o mangiare al loro stesso tavolo e, in ultimo, l'idea che i cibi destinati a lei vadano cucinati separatamente, in un fuoco preparato per l'occasione diverso da quello principale utilizzato dalla sua famiglia per sé e per preparare le offerte destinate ai *kami*.⁶⁹ Il fuoco è infatti considerato un mezzo tramite il quale si può diffondere *kegare*, per cui l'utilizzo di esso da parte di una donna categorizzata come "impura" finirebbe per non solo per inquinare qualsiasi cibo cucinato ma, per estensione, anche gli altri residenti della casa dove vive e potenzialmente lo stesso gruppo sociale, offendendo infine le divinità: per questo motivo il fuoco deve rimanere sempre "puro".⁷⁰ La distribuzione di capanne per la mestruazione o il parto, come abbiamo visto, non è altro che un singolo metro fra tanti per misurare la forza del concetto di *aka fujō* in determinate aree; in ogni caso, si può dire che tali pratiche, sia che prevedono la presenza di *tsukigoya* e *ubuya* sia che non lo facciano, caratterizzino le donne come individui la cui essenza biologica è l'impurità.⁷¹

Per quanto riguarda il concetto di *ubuya* in particolare, è importante considerare anche il legame percepito tra la nascita e la morte. Da una parte la morte a causa di complicazioni per il parto è un rischio onnipresente sia per la madre che per il bambino, nonché la causa di mortalità più comune per le donne del periodo;⁷² dall'altra, Tanigawa Ken'ichi ritiene che la nascita sia il trasferimento di uno spirito dal regno dei morti a quello dei vivi e l'*ubuya* è il luogo in cui avviene tale trasferimento.⁷³ Kataoka Kohei conferma l'interconnessione tra il neonato e il morto, sostenendo che la nascita è considerata impura anche perché produce un'esistenza a metà, non pienamente integrata in questo mondo.⁷⁴ Takatori Masao spiega che la capanna del parto era inizialmente un edificio in si pregava per la discesa dello spirito del

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, p. 68.

⁷⁰ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 6.

⁷¹ *Ivi*, p. 8.

⁷² STONE, "Do 'Kami' Ever Overlook Pollution?", cit., p. 217.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ KATAOKA Kohei, "Nihon chūsei no kegare kannen to oyako kankei" (Il concetto di kegare e la relazione genitore-figlio in Giappone nel periodo medievale), *Hikaku kazokushi kenkyū*, vol. 29, 2015, p. 9.

片岡耕平、「日本中世の穢観念とオヤコ関係」、比較家族史研究、第29号、2015年、p. 12.

neonato; a mano a mano che la nozione di *kegare* si sviluppa e rafforza, l'*ubuya* comincia ad essere gradualmente vista come un luogo per isolare l'inquinamento.⁷⁵ Arvind Sharma, dal canto suo, crede che l'idea dietro l'*ubuya* derivi da una credenza animistica antica secondo la quale la natura è fonte di vita: durante momenti critici dell'esistenza, come la nascita e la morte, gli individui a stretto contatto con l'ambiente naturale possono attingere dal potere della natura e ottenere l'aiuto dei *kami*.⁷⁶ Per evitare che spiriti maligni vengano attratti dalla partoriente e facciano del male a lei o al nascituro in un momento in cui entrambi sono particolarmente vulnerabili vengono invitate *miko* o monaci buddhisti a compiere rituali e a recitare preghiere, e Kamada Hisako fa inoltre notare che, nel Medioevo, è tradizione porre delle strisce di carta sacra *shide* o appendere la corda sacra *shimenawa* sull'abitazione o sulla stanza dove avverrà o è avvenuto il parto, fatto che, oltre a fornire protezione a chi si trova dentro di essa, pare indicare che quel luogo sia dotato di una certa sacralità.⁷⁷ L'utero in particolare è visto come un potenziale bersaglio di poteri maligni contro i quali necessita una protezione magica.⁷⁸ Poiché la gestazione fa parte del "periodo intermedio" tra la morte e la rinascita, l'utero viene talvolta paragonato a una tomba.⁷⁹ Racconti medievali come l'*Eiga monogatari*, scritto fra il 1028 al 1107, abbondano di storie di dame di corte possedute da fantasmi vendicativi, *onryō*, durante il travaglio.⁸⁰

Esistono diverse storie relative al destino di una donna morta durante le complicazioni di un parto o, secondo le credenze popolari, a causa di entità maligne da lei attratte in quel momento: all'interno del folclore il suo fantasma viene chiamato *ubume* o "donna partoriente".⁸¹ Le storie su tale tipologia di spirito, che si aggira al di sopra o intorno a un ponte, vengono tramandate in Giappone a partire dal XII secolo.⁸² In genere una donna chiede a un passante di tenere in braccio il proprio bambino solamente per un istante per poi scomparire; a quel punto il bambino diventa sempre più pesante, finché non si scopre che è una statua di Jizō.⁸³ Quest'ultima rappresenterebbe l'attaccamento della donna al mondo

⁷⁵ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 11.

⁷⁶ YUSA Michiko, "Women in Shinto: Images Remembered", in Arvind SHARMA (a cura di), *Religion and Women*, Albany (New York), State University of New York Press, 1994, p. 115.

⁷⁷ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 12.

⁷⁸ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 86.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Hank GLASSMAN, "At the Crossroads of Birth and Death: The Blood Pool Hell and Postmortem Fetal Extraction", in Jacqueline I. Stone, Mariko Namba Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009, p. 191.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

terreno specialmente nel caso in cui è riuscita a partorire ma, a causa della propria morte, non può prendersi cura del figlio.⁸⁴ In ogni caso, non è la donna stessa a trasformarsi in un fantasma, quanto piuttosto il suo stato emotivo e psicologico al momento del parto e della morte.⁸⁵ L'esperienza di un parto doloroso, e in generale l'incarnazione in un corpo femminile, si rivela essere, per la donna, un modo per espiare i peccati commessi nella sua vita precedente: secondo Dumas il corpo materno diventa il destinatario ideale per amministrare una punizione karmica strettamente femminile.⁸⁶ La femminilità predispone così i corpi delle donne ad essere sia luoghi di nutrimento che di sofferenza.⁸⁷ Tale identificazione conferisce alle donne, rispetto agli uomini, una posizione "privilegiata" in quanto destinatarie di rivelazioni divine o ultraterrene, anche se a sua volta presuppone le donne come inferiori, come il "sesso debole" i cui corpi sono particolarmente suscettibili all'influenza demoniaca.⁸⁸

La figura dell'*ubume* diventa oggetto di culti per il parto sicuro.⁸⁹ Secondo il *Kōya monogatari* dell'epoca Muromachi morire prima di portare a termine una gravidanza è un grave peccato: si pensa che se il feto non viene rimosso dal corpo della donna prima della sepoltura questo nasca nella tomba e così lo spirito della madre, intento a prendersi cura del figlio, non potrebbe trovare riposo.⁹⁰ Tale tipo di fantasma è conosciuto come *kosodate yūrei*.⁹¹ Le leggende relative a questo spettro sono strettamente legate alla credenza che una donna che viene sepolta con il figlio in grembo non possa raggiungere la salvezza: la pratica dell'estrazione *post mortem* del feto in uno stadio avanzato della gravidanza è molto comune nel tardo periodo medievale e deve necessariamente essere eseguita dal marito, dalla levatrice o da un parente stretto della donna.⁹² Dopo l'estrazione, madre e figlio vengono sepolti in bare separate.⁹³ Nel complesso di credenze e pratiche che circondano le *ubume* e le *kosodate yūrei* l'attenzione si concentra sulla salvezza delle donne in quanto madri: coloro che muoiono durante il travaglio o in tarda gravidanza sono considerate pericolose e necessitano

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Raechel DUMAS, "Historicizing Japan's Abject Femininity: Reading Women's Bodies in 'Nihon ryōiki'", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 40, 2, 2013, p. 263.

⁸⁷ John W. COAKLEY, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 10.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 10-11.

⁸⁹ GLASSMAN, "At the Crossroads of Birth and Death", in Stone, Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 191.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 193-194.

⁹¹ *Ivi*, p. 194.

⁹² *Ivi*, pp. 194-195.

⁹³ *Ivi*, p. 195.

di particolari tipi di rituali per essere salvate.⁹⁴ Tale credenza va poi a braccetto con una sempre più crescente visione del feto non più come parte del corpo della madre, ma come individuo a sé stante.⁹⁵

Proprio come il concetto di impurità della morte l'*ubuya* trova la sua origine storica nel *Kojiki* e *Nihon shoki* e più specificatamente nel mito di Toyotama hime, la figlia del dio del mare.⁹⁶ Namihira sottolinea che, sebbene tali cronache non considerino la nascita in sé come fonte di *kegare*, il posare gli occhi su una donna che partorisce, al contrario, lo è; tale fatto viene corroborato anche dal *Koki*.⁹⁷ Tutte le varianti del *Nihon shoki* condividono lo stesso schema narrativo, incentrato sull'*ubuya* che Toyotama hime chiede al marito, Hiko hohodemi no mikoto, di costruire.⁹⁸ Nipote della dea Amaterasu, Hiko hohodemi no mikoto è il nonno del primo imperatore del Giappone, Jinmu (711 a.C.-585 a.C.), il cui regno inizia nel 660 a.C..⁹⁹ Il racconto della figlia della divinità del mare rappresenta un segmento importante nel mito della creazione della stirpe imperiale attorno alla quale emerge lo stato giapponese.¹⁰⁰

Nel *Nihon shoki*, Hiko hohodemi no mikoto vive nel mare con la moglie Toyotama hime.¹⁰¹ Lei annuncia che sarebbe poco consono far nascere il figlio del nipote di Amaterasu in quel luogo e, per questo motivo, vorrebbe partorire sulla terra.¹⁰² Continua: “se voleste costruire un'*ubuya* per me sulla spiaggia e aspettarmi, sarebbe proprio quello che desidero”.¹⁰³ Hiko hohodemi no mikoto torna sulla terra ferma e segue le istruzioni della compagna, ma prima ancora che il tetto sia completato Toyotama hime arriva su una tartaruga, accompagnata dalla sorella.¹⁰⁴ Poiché il momento del parto è imminente, la donna entra nella struttura senza aspettare che sia finita, dichiarando al marito “vi prego di non guardare mentre sto per partorire”.¹⁰⁵ Hiko hohodemi no mikoto, nonostante la richiesta, non riesce a trattenersi dallo sbirciare e vede che la donna si è trasformata in un grosso

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 197.

⁹⁶ TONOMURA, “Birth-giving and Avoidance Taboo”, cit., p. 7.

⁹⁷ *Ivi*, p. 12.

⁹⁸ *Ivi*, p. 9.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Ō no Yasumaro, principe Toneri, *Nihongi, chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697 [Nihon shoki]*, trad. di W.G. Aston, London, Kegan Paul, Trench, & Co., 2011, p. 61.

¹⁰² *Ivi*, p. 103.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

cocodrillo.¹⁰⁶ Quando Toyotama hime viene a conoscenza del fatto si vergogna profondamente; dopo aver dato un nome al bambino fugge e sparisce nel mare.¹⁰⁷ La medesima storia all'interno del *Kojiki* è invece più elaborata e include un'osservazione iniziale di Toyotama hime: “gli esseri di altri mondi al momento del parto assumono le sembianze originarie. Farò così anche io adesso, perciò non mi guardate, vi prego”.¹⁰⁸ Hiko hohodemi no mikoto, in preda alla curiosità, vede la moglie “strisciare” e, spaventato, scappa.¹⁰⁹ Rendendosi conto che la sua “forma originale” è stata vista, Toyotama hime prova imbarazzo e torna in mare lasciando il bambino sulla riva, separando per sempre terra e mare.¹¹⁰ In entrambe le versioni del racconto, dunque, l'*ubuya* è una struttura costruita per ospitare una partoriente e per permetterle di tornare alla sua “forma originaria” al riparo dagli elementi e dagli sguardi indiscreti, compreso quello del marito, che potrebbero scorgere le sue perdite *post-partum* nonché parti del corpo esposte quali la vagina.¹¹¹ In nessun punto della storia si suggerisce che l'inquinamento da parto sia il motivo per il quale l'*ubuya* della figlia del dio del mare è costruita; oltretutto, è proprio Toyotama hime a chiederne la costruzione.¹¹² Nelle cronache *Kojiki* e *Nihon shoki* si parla perciò di una “quarantena” scelta da Toyotama hime in persona, non tanto di un isolamento imposto dall'esterno il cui scopo è quello di proteggere il nobile Hiko hohodemi no mikoto, discendente della progenitrice imperiale, e altre persone dal *kegare* del parto.¹¹³ Si può affermare che desiderio di Toyotama hime di non essere vista sia spiegato meglio nel *Kojiki*. Il commento della donna sul “ritorno alla forma originaria” può essere letto in molti modi, ma le parole nel testo originale esprimono probabilmente il suo desiderio di privacy in un luogo in cui possa concentrarsi sul proprio processo corporeo e sul dolore del parto, atto espresso in termini di “strisciare”.¹¹⁴ Il travaglio è difatti un'occasione che trasforma la donna in una condizione corporea priva delle qualità fisiche normalmente al centro del desiderio sessuale maschile: la preoccupazione di Toyotama hime che la sua “forma” durante il parto possa spaventare e allontanare Hiko hohodemi no

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 103-104.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 104.

¹⁰⁸ Ō no Yasumaro, HIEDA no Are, *Kojiki. Un racconto di antichi eventi [Kojiki]*, trad. e cura di Paolo Villani, Venezia, Marsilio, 2006, p. 75.

¹⁰⁹ *Ibid*

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 75-76.

¹¹¹ TONOMURA, “Birth-giving and Avoidance Taboo”, cit., p. 1.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

mikoto si rivela corretta.¹¹⁵ L'*ubuya* in tale mito è, quindi, un simbolo dei bisogni pratici che una donna affronta nel momento del parto.¹¹⁶ Nella storia è la figlia del dio del mare a dare all'*ubuya* il suo significato funzionale e l'intero episodio del parto, dalla costruzione della capanna al nome del neonato, si basa sull'autorità femminile.¹¹⁷ Pratiche come quelle delle capanne mestruali e del parto osservate nei villaggi rurali trasformano l'*ubuya* di Toyotama hime da luogo di protezione a edificio atto a emarginare temporaneamente la partoriente con l'unico intento di prevenire la diffusione del suo *kegare*.¹¹⁸ Nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki* l'impurità riguarda chi si relaziona od osserva una determinata situazione, ad esempio un parto in corso, ed è immediatamente cancellabile attraverso la purificazione, ma nell'*Engishiki* l'oggetto, ovvero la donna che partorisce, è esso stesso inquinato, e lo è irrimediabilmente.¹¹⁹ A detta di Tonomura Hitomi le donne contaminate da *kegare*, da questo momento in avanti, “non sono di natura tale da poter essere facilmente purificate con le cerimonie”.¹²⁰

Le donne, comunque, possono usare le *tsukigoya* e le *ubuya* a loro vantaggio. Nell'isola di Hachijōjima della prefettura di Tōkyō, dove le donne con le mestruazioni e le partorienti sono rigorosamente escluse dalla vita quotidiana, la capanna mestruale esiste da prima del 1514 e persiste per tutto il periodo Azuchi-Momoyama.¹²¹ Inizialmente vengono utilizzate due strutture separate per le mestruazioni e per il parto, ma tra il XVI e XVII secolo si uniscono in un unico edificio.¹²² Le prime strutture erano situate a grande distanza dalle abitazioni; tuttavia, per accomodare i desideri delle donne che dovevano camminare lunghe distanze per raggiungerle, cominciano ad essere costruite in prossimità al villaggio, in taluni casi formando anche una sorta di complesso residenziale.¹²³ I *bushi* della classe guerriera al potere proibiscono ai villaggi rurali di rinchiudere le donne in queste capanne, talvolta arrivando perfino a raderle al suolo, ma gli abitanti dell'isola si oppongono con forza al loro intervento sostenendo che, quando l'inquinamento delle mestruazioni o del parto si diffonde nel paese, questo può provocare disastri naturali e naufragi.¹²⁴ Segawa Kiyoko fa notare che la

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 10-11.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 16.

¹²⁰ *Ivi*, p. 16.

¹²¹ *Ivi*, p. 13.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ NAMIHIRA, “Pollution in the Folk Belief System”, cit., p. 68.

stessa cosa accade nell'isola di Shino, localizzata nella prefettura di Aichi: questa terra fa parte delle proprietà del santuario di Ise e, a detta della studiosa, gli abitanti del villaggio presentano un forte senso di soggezione nei confronti di *kegare*.¹²⁵ Le donne locali partoriscono in un angolo della propria casa, ma in seguito al parto si recano nell'*ubuya* con il neonato e rimangono nella capanna dai trenta ai cinquanta giorni, con i parenti che cucinano e portano loro il cibo.¹²⁶ Il resoconto di un guerriero inviato dal *bakufu* lamenta il deterioramento della moralità a Shino e ammonisce i cittadini sostenendo che la tradizione delle *tsukigoya* e delle *ubuya* distrugge l'operosità, porta all'immoralità sessuale e invita le malattie; chiede dunque agli isolani di proibire la pratica, tuttavia questi si rifiutano poiché temono la punizione divina.¹²⁷ Anche in tal caso possiamo notare che, per gli isolani, esiste un legame evidente tra la realtà architettonica delle *tsukigoya*, il contenimento di *kegare* e il mantenimento dell'equilibrio naturale e divino: sembrano infatti essere unicamente le persone dell'isola e non i *bushi* a considerare impuri i fenomeni legati alla capacità riproduttiva delle donne.¹²⁸ Le ragioni per le quali lo shogunato è talmente determinato nel distruggere tali capanne sono principalmente due ed entrambe hanno a che fare con il mantenimento dell'ordine pubblico, il quale è la prerogativa principale del governo guerriero.¹²⁹ Nello *Hachijōjima nendaiki* del 1514 viene detto "l'isola è in difficoltà. A partire dall'anno scorso, bambine di due, tre, sei e sette anni si recano nella capanna mestruale e tornano nelle proprie case solo dopo ventisette, trentasette, trenta o addirittura cinquanta giorni":¹³⁰ siccome l'isola in questione è molto povera e spesso oggetto di carestie, Namihira presuppone che tali ragazzine abbiano preso a rifugiarsi nelle capanne con la speranza di sfuggire da persone che tentano di venderle o genitori che praticano l'infanticidio per evitare di sfamarle.¹³¹ In secondo luogo, nello *Hachijōjikki* (1964) di Kondō Tomizō, che fa riferimento al periodo Muromachi, si legge che, mentre durante la giornata gli uomini evitano perfino di parlare con donne che sanno avere il ciclo mestruale, la sera si recano nella *tsukigoya* alla ricerca di rapporti sessuali con loro.¹³² La licenziosità sessuale menzionata dall'inviato del *bakufu* aggiunge sostanza alla probabilità che le *tsukigoya* e le *ubuya* siano un luogo conveniente per

¹²⁵ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 6.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ NAMIHIRA, "Pollution in the Folk Belief System", cit., p. 68.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

gli incontri. Inoltre, il tempo che una donna trascorre nella capanna è, nel caso delle mestruazioni, di almeno cinque giorni, certe volte arrivando persino a quindici, estendendo la durata della propria reclusione a suo piacimento; dopodiché può dirigersi in un'altra capanna chiamata "casa dei tre giorni" o *mikkaya*.¹³³ In questo modo, chiudendosi ogni mese in capanne del genere e vivendo conseguentemente nella propria residenza per pochi giorni durante l'anno, la donna può rifugiarsi dalla sua vita coniugale, da quella domestica e da quella della società nel suo complesso incontrandosi segretamente con altri uomini e intrattenendo relazioni illecite.¹³⁴ Le *tsukigoya* servono anche come luogo per avere relazioni sessuali evitando di rimanere incinte: se i rapporti derivanti dalle visite degli uomini avvengono poco prima, durante o appena dopo la fine delle mestruazioni, difatti, ci sono poche probabilità che risultino in una gravidanza indesiderata.¹³⁵ In tal senso le capanne della mestruazione vanno incontro all'esigenza femminile di tenere sotto controllo la propria fertilità e di avere rapporti sessuali liberi; la possibilità che le donne diventino vittime di aggressioni sessuali da parte degli uomini è certamente l'altro lato della medaglia.¹³⁶

Namihira sfa l'assunto generale dei ricercatori secondo il quale la credenza nell'*aka fujō* e la presenza delle capanne della mestruazione o del parto opprimessero le donne, e che inoltre fossero gli uomini a voler mantenere tali strutture.¹³⁷ La studiosa teorizza fossero infatti le donne a desiderarli tenacemente: questo modo di pensare sfida l'idea che le donne soffrissero nel rimanere relegate in strutture simili per periodi di tempo prolungati e ricorrenti.¹³⁸ Namihira sostiene che il *kegare* a Hachijōjima non influiva in modo particolarmente negativo sullo status delle donne così come faceva per quelle che vivevano nel resto del Giappone.¹³⁹ Rispetto a queste ultime, le donne di Hachijōjima godevano di pratiche matrimoniali ed ereditarie che la ricercatrice definisce molto più favorevoli.¹⁴⁰ Michelle Rosaldo afferma che le credenze sull'inquinamento delle donne, come anche le concezioni simboliche e sociali che circoscrivono la loro attività, possono diventare la base di cameratismo femminile: come dimostra la descrizione dell'*ubuya* di Hachijōjima uno spazio

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., pp. 13-14.

¹³⁶ *Ivi*, p. 14.

¹³⁷ *Ivi*, p. 13.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

separato può offrire alla partoriente privacy, autonomia e solidarietà di genere.¹⁴¹ L'*ubuya* è così un luogo di riposo fisico nonché conforto spirituale ed emotivo riservato alle partorienti della comunità, ma anche uno spazio in cui la donna può esercitare liberamente la propria sessualità e scelta riproduttiva.¹⁴² Difatti, tale edificio favoriva a tutti gli effetti attività quali l'aborto e l'infanticidio, giudicate immorali dal governo.¹⁴³ La descrizione dell'uso delle *ubuya* a Hachijojima suggerisce, in conclusione, l'"appropriazione" o "conquista" da parte del genere femminile del simbolismo di *kegare*.¹⁴⁴

Nei villaggi dove si trovavano queste capanne, oltretutto, il sistema di "ritiro dalla società" della coppia anziana della famiglia era ben sviluppato: uno dei figli maschi, in genere il primogenito, succedeva all'intera eredità dei genitori, e il legame marito-moglie era molto forte.¹⁴⁵ I genitori cedevano alla coppia più giovane quasi tutti i diritti gestionali dell'eventuale azienda e delle sue attività produttive, oltre che il diritto di rappresentarla nelle attività sociali.¹⁴⁶ Anche le associazioni giovanili rivestivano una grande importanza nei villaggi con le *tsukigoya* e *ubuya*: quando il figlio maggiore si univa a un'associazione di giovani uomini, questo indeboliva il suo legame con i genitori.¹⁴⁷ Namihira ritiene sia possibile che tutti questi elementi chiariscano la divisione del lavoro in base al sesso e alle categorie di maschile e femminile.¹⁴⁸ La sopravvivenza del genere umano in luoghi come Hachijojima si basava sull'opposizione complementare tra uomini e donne che si articolava sia in una relazione di aiuto reciproco che nella creazione di specifici spazi "femminili" che non potevano essere invasi dal genere opposto.¹⁴⁹

Yoshida Teigo scrive che nella penisola di Wakayama, così come anche nelle isole Amami e a nel regno indipendente di Ryūkyū, l'attuale Okinawa, tabù come quello della mestruazione erano meno rigidi rispetto a quelli che si potevano trovare in Giappone: il ciclo mestruale era più spesso considerato come un'espressione del divino.¹⁵⁰ Infatti, mentre le credenze relative all'impurità femminile si facevano più intense a causa della diffusione del

¹⁴¹ *Ivi*, p. 29.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ NAMIHIRA, "Pollution in the Folk Belief System", cit., pp. 68-69.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 69.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ YOSHIDA Teigo, "The feminine in Japanese folk religion: polluted or divine?", in Eyal Ben-Ari, Brian Moeran, James Valentine (a cura di), *Unwrapping Japan: Society and culture in anthropological perspective*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1990, p. 58.

buddhismo nelle regioni di Honshū, Shikoku e Kyūshū, ciò non succedeva nelle isole a sud della penisola dove le influenze buddhiste non erano particolarmente forti.¹⁵¹ Nel Medioevo nel villaggio di pescatori di Koza, a Wakayama, si pensa che le donne incinte portino fortuna nonostante le mestruazioni e il parto vengano sempre visti come ritualmente impuri: i pescatori sono soliti posare le mani sulla pancia delle mogli pregando per una pesca fruttuosa.¹⁵² Allo stesso tempo e paradossalmente gli uomini non dovrebbero entrare nella stanza dove è presente una donna incinta, e si crede che parlare con lei prima di andare a pescare porti male.¹⁵³ Le donne con le mestruazioni possono cucinare per sé e per la famiglia nello stesso fuoco, lavare i vestiti e fare altre faccende casalinghe, ma al calare della sera devono recarsi nella “capanna delle ragazze”, *anyayado* o *musumeyado*.¹⁵⁴ Va fatto notare che, nonostante tali limitazioni, la divinità del fuoco viene venerata solamente dalla moglie del capofamiglia.¹⁵⁵ Altre regole imposte alle partorienti sono il divieto di entrare in una stanza in cui è presente il *kamidama*, quello di frequentare il santuario e altri luoghi sacri, quello di partecipare a *matsuri* e rituali compresi i matrimoni e altri riti di passaggio; infine, non possono preparare i *bento* che i mariti mangeranno sulle proprie barche durante il lavoro.¹⁵⁶

Nello stesso periodo temporale a Kozagawa, sempre nella penisola di Wakayama, le donne partoriscono nelle case dei mariti piuttosto che in quelle della famiglia natale e lo fanno in una stanza il cui uso è proprio quello di accogliere la partorienti.¹⁵⁷ Tra il periodo della nascita e quello della cerimonia di nominazione del bambino che avviene l’undicesimo giorno dopo il parto per i maschi e il nono giorno per le femmine, in contrapposizione al settimo giorno in Giappone, alla donna non è permesso di uscire dalla stanza dove ha partorito se non per necessità, ad esempio per cucinare; in particolare non deve avvicinarsi al fuoco principale dell’abitazione, pena la contaminazione di questo.¹⁵⁸ Le è proibito andare sotto al sole e sia i suoi vestiti che quelli del bambino devono essere asciugati all’ombra.¹⁵⁹ I divieti vengono allentati dopo la cerimonia di nominazione, nonostante la madre sia considerata “sporca”

¹⁵¹ *Ivi*, p. 59.

¹⁵² *Ivi*, p. 60.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ivi*, pp. 60-61.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 60.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 61.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

almeno fino al trentatreesimo giorno dopo la nascita del figlio: fino ad allora non può visitare alcun santuario né partecipare a *matsuri*.¹⁶⁰

Per quanto riguarda la sfera religiosa, ad Amami e nel regno di Ryūkyū le sciamane locali, conosciute con il nome di *yuta*, possono tenere sedute spiritiche persino durante il proprio ciclo mestruale.¹⁶¹ Non solo le *yuta* ma anche le sacerdotesse *kaminchu* o *kamichi* (“sangue divino”), incluse le alte sacerdotesse *nuru* possono liberamente condurre riti per la comunità mentre hanno le mestruazioni.¹⁶² Vale la pena sottolineare che, tra le sciamane e le sacerdotesse di Ryūkyū, “le mestruazioni prolungate sono un segno [...] divino. Quindi, non solo le mestruazioni non sono considerate in alcun modo un ostacolo, ma sono la condizione stessa del sacerdozio femminile”.¹⁶³ Al contrario nel Giappone del periodo Kamakura le sacerdotesse di alto rango vengono selezionate prima della pubertà e sono tenute a rimanere vergini per tutta la vita. Si crede inoltre che non abbiano le mestruazioni: l’apparizione di sangue mestruale è segno che hanno infranto qualche tabù e incorso nell’ira dei *kami*.¹⁶⁴ Le perdite mestruali hanno come conseguenza il licenziamento dall’incarico; durante l’epoca Heian e prima di essa, quando il sangue costituiva ancora un’impurità temporanea, al contrario, le *miko* venivano allontanate dal santuario unicamente quando avevano il ciclo mestruale o erano incinte.¹⁶⁵ In determinati casi, invece, le sacerdotesse potevano svolgere le proprie mansioni perfino con le mestruazioni.¹⁶⁶ Per quanto riguarda l’isola di Tsushima nella prefettura di Nagasaki, se le *miko* avevano il proprio ciclo mestruale nel momento in cui dovevano eseguire una cerimonia, queste si limitavano a recitare un particolare *norito* per “correggere l’impurità”, o *kegare naoshi*.¹⁶⁷

Nel villaggio di Bise nella penisola di Motobu la divinità della montagna è un uomo e all’interno dei suoi luoghi di culto, ossia le montagne sacre *gushiku*, l’accesso era proibito a sacerdoti e cittadini di sesso maschile: soltanto le *nuru* potevano entrarvi e tenervi cerimonie.¹⁶⁸ Prendendo in considerazione la cosmologia di Ryūkyū, la superiorità femminile nei rituali religiosi è dovuta a una credenza molto diffusa nel periodo medievale secondo la

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 61-62.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 62.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 71.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ YOSHIDA, “The feminine in Japanese folk religion”, in Ben-Ari, Moeran, Valentine (a cura di), *Unwrapping Japan*, cit., p. 67.

quale in un nucleo familiare la sorella ha più importanza in materia spirituale rispetto al fratello, agendo come una sorta di guida e protettrice dalle “influenze malvage” che potrebbero colpirlo; il fratello, a sua volta, è tenuto ad aiutare la sorella nelle faccende economiche e proteggerla nelle questioni di vita “secolare”.¹⁶⁹ Anche nel caso di Bise, ciononostante, i pescatori non permettevano alle mogli di toccare canne da pesca, reti e altri strumenti che avrebbero usato durante il proprio lavoro, poiché pensavano portasse sfortuna; inoltre, se da una parte non esistevano specifiche proibizioni relative alla presenza di donne sulle barche, era considerato tabù che un uomo e una donna, non necessariamente marito e moglie, salissero sulla stessa imbarcazione sicché “la divinità del mare, essendo una donna, potrebbe diventare gelosa”.¹⁷⁰ Yoshida sostiene che i pescatori di Bise non credessero che le mestruazioni fossero impure, ma cercassero in ogni caso di stare lontani da qualsiasi donna, sia con mestruazioni che non, prima di andare a pescare.¹⁷¹ Oltretutto, i cittadini del villaggio pensavano che una donna che toccava del saké o dei cetrioli sottaceto durante le mestruazioni finisse per guastarli: la credenza alla base di ciò è che gli individui femminili potessero bloccare il naturale processo di fermentazione o maturazione di bevande e cibi.¹⁷² Nei villaggi di montagna, al contrario, queste non potevano toccare il pozzo, e dovevano necessariamente lavare i propri vestiti e il proprio corpo nel fiume una volta finito il periodo di quarantena.¹⁷³

Considerando poi la planimetria delle abitazioni nelle isole a sud dell’arcipelago giapponese, esistevano delle cosiddette “stanze sul retro” o *uraza* che si trovavano appunto sul retro della casa, ma anche nella parte nord o nel piano inferiore di essa, che venivano usate come stanze da letto per le coppie di giovani novelli sposi, per donne in età da marito e infine per il parto.¹⁷⁴ Ciò ci fa intuire che le donne erano libere di partorire nella propria abitazione, senza doversi spostare altrove per un determinato periodo di tempo. Inoltre, in alcune isole a sud ovest del Giappone come ad Amami, Bise e anche in alcuni luoghi della penisola esisteva la pratica del riscaldare la donna che stava per partorire con del fuoco: si credeva che quest’ultimo facesse evaporare il “veleno” presente nel sudore che lei versava durante la nascita del figlio.¹⁷⁵ Questo fuoco non andava spento dai quattro ai sette giorni dopo il parto,

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 70.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 62.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 63.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ TONOMURA, “Birth-giving and Avoidance Taboo”, cit., p. 6.

¹⁷⁴ YOSHIDA, “The feminine in Japanese folk religion”, in Ben-Ari, Moeran, Valentine (a cura di), *Unwrapping Japan*, cit., pp. 64-65.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 68.

nel caso di Iheya anche dieci; allo stesso tempo, venivano appesi sulla stanza dei rami della pianta pittosporo con l'obiettivo di allontanare i demoni.¹⁷⁶ Questi sono esempi in cui il fuoco viene utilizzato come agente di trasformazione o mediazione grazie al quale la partoriente viene riportata al mondo "ordinario" e di tutti i giorni dal mondo "ultraterreno" o altrove, il quale è sia divino che impuro, e all'interno di cui entra quando comincia il travaglio.¹⁷⁷

In ogni caso, facendo un confronto con il Giappone, le credenze associate all'*aka fujō* non trovano un terreno particolarmente fertile nel regno di Ryūkyū dove le donne dominano la sfera religiosa: è soltanto attraverso le attività religiose femminili che ai cittadini viene garantita la salute, la fertilità e il benessere.¹⁷⁸ Secondo Mary Douglas "la credenza nell'impurità femminile è maggiormente sviluppata nei contesti in cui il dominio maschile viene accettato come principio al centro dell'organizzazione sociale e in possesso del diritto di coercizione fisica",¹⁷⁹ e "l'impurità femminile viene a crearsi quando il principio di dominio maschile è applicato all'organizzazione della vita sociale ma viene contraddetto da altri principi, come quello dell'indipendenza femminile".¹⁸⁰ Alla luce di tutti questi esempi, possiamo concludere che il discorso relativo a *kegare*, nonché il significato simbolico associato al sangue mestruale e alla gravidanza cambia a seconda del contesto e prenda piede in determinati luoghi perché "i ruoli, status e le relazioni tra uomini e donne sono meno definiti rispetto ad altri contesti".¹⁸¹ Nelle credenze popolari, ad esempio, un oggetto o individuo impuro viene considerato come dotato del potere di allontanare il male.¹⁸²

Sia la tradizione del culto dei *kami* che quella del buddhismo sono concordi sull'idea che "il sangue femminile rappresenti un elemento che offende la purezza del sacro, talmente complesso e profondo è il messaggio simbolico e le implicazioni socio-culturali della condanna di impurità che grava sulla donna".¹⁸³ Un'indicazione dello sviluppo del concetto di *aka fujō* interiorizzato dalle donne nel tardo Medioevo viene data da uno specifico sutra che, al contempo, promette a queste la salvezza.¹⁸⁴

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 68-69.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 70.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 63.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 70.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ivi*, pp. 70-71.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., p. 308.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 309.

3.2 Il Sutra del lago di sangue

Il Sutra del lago di sangue o *Ketsubon kyō*, il cui nome completo è *Il corretto sutra del Buddha sul lago di sangue*, o *Bussetsu daizō shōkyō ketsubon kyō*, è un sutra apocrifo di origine cinese della lunghezza di quattrocentoventi caratteri, il quale è compreso all'interno del quarto volume della scrittura *La grande raccolta dei sutra giapponesi*, altresì conosciuta con il titolo di *Dai nihon zoku zōkyō*.¹⁸⁵ Gli studiosi non sono concordi sulla datazione precisa del Sutra del lago di sangue ma sostengono sia stato composto tra l'XI secolo e il XIII,¹⁸⁶ acquisendo popolarità nella Cina della dinastia Ming (1368-1644).¹⁸⁷ Takemi Momoko afferma che il testo sia stato esportato in Giappone nel 1400, diffondendosi tra la fine del periodo Muromachi e lo Azuchi-Momoyama assumendo al contempo un distintivo carattere buddhista.¹⁸⁸ Per la precisione, il *Ketsubonkyō* compare per la prima volta nei documenti storici giapponesi nel 1429, quando il sacerdote Chōben del tempio Tendai Jindaiji, nella provincia di Musashi, menziona all'interno del suo diario che la scrittura, assieme ad altre, è stata copiata per la cerimonia commemorativa del trentatreesimo anno della madre di un samurai.¹⁸⁹ La scrittura viene usata in cerimonie dedicate a donne facenti parte dell'aristocrazia anche nel 1482 e nel 1487.¹⁹⁰ Nel 1491 il cortigiano Kanroji Chikanaga copia il Sutra del lago di sangue per il rito di commemorazione del trentatreesimo anniversario della morte della madre; in questo caso, l'uomo copia inoltre il capitolo "Devadatta" del *Sutra del Loto*.¹⁹¹ Nel 1496, in occasione della venticinquesima commemorazione annuale della sorella maggiore di Chikanaga, il figlio di lui, Motonaga, ricopia il *Ketsubonkyō* e offre cinque candele rosse in memoria della zia.¹⁹² Il fatto di dedicare a una parente femminile una copia della scrittura pare, comunque, più un fatto di scelta personale che una pratica standard.¹⁹³

¹⁸⁵ TAKEMI Momoko, "'Menstruation Sutra' Belief in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 10, 2-3, 1983, p. 229.

¹⁸⁶ MEEKS, "Women and Buddhism in East Asian history", cit., p. 1.

¹⁸⁷ TAKEMI, "'Menstruation Sutra' Belief in Japan", cit., p. 229.

¹⁸⁸ MEEKS, "Women and Buddhism in East Asian history", cit., p. 1.

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 1-2.

¹⁹⁰ GLASSMAN, "At the Crossroads of Birth and Death", in Stone, Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 178.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

Non si può parlare di un singolo *Ketsubonkyō* in quanto esistono numerosi testi con tale titolo sia nel territorio cinese che in quello giapponese e sia la forma che il contenuto di ognuno di essi varia rispetto agli altri: in Giappone, ad esempio, sono state identificate ben sedici varianti del *Sutra del lago di sangue* e Takemi è riuscita a reperirne otto, che ha categorizzato come A, B, C, D, E, E¹, F e G e suddiviso in quattro famiglie denominate Sōkenji, che comprende A, B e C, Gangōji, con D, Zokuzōkyō, rappresentata da E, e infine Sadaiji, contenente E¹, F e G.¹⁹⁴ Questi otto *Ketsubonkyō* sono stati scoperti all'interno di specifici santuari dedicati al culto dei *kami*, nascosti in statue della bodhisattva Kannon e del Buddha Amida e sul fondo di specchi d'acqua in prefetture quali quella di Aomori, Akita, Yamagata, Niigata, Kanagawa, Ishikawa, Kyōto, Nara e Tottori.¹⁹⁵ Ogni *Sutra del lago di sangue*, sia esso di origine cinese o giapponese, ha in comune il tema della salvezza delle donne, le quali sono cadute negli inferi per colpa del *kegare* del proprio sangue; la scrittura diventa così una parte integrante degli insegnamenti buddhisti medievali sulla vita dopo la morte.¹⁹⁶ In tal senso, il *Ketsubonkyō* si colloca nella più ampia tradizione religiosa della purezza e dell'impurità: insegna che anche nell'aldilà i “puri”, ossia gli uomini, saranno separati dalle “impure”, cioè le donne, e che queste cadranno in un luogo tanto inquinato quanto loro.¹⁹⁷ Inoltre, la loro dannazione è vista come una punizione karmica per i peccati commessi nella vita passata: la donna non è soltanto il risultato di karma negativo, e per certi versi l'incarnazione stessa di esso, ma è anche produttrice di karma negativo.¹⁹⁸

La versione del *Sutra del lago di sangue* più diffusa in Giappone è la A¹⁹⁹ che tratta di Mokuren (s. Maudgalyāyana, in cinese Mulian) che si reca al cospetto del proprio maestro, il Buddha Shakyamuni, e gli narra un proprio precedente viaggio.²⁰⁰ Il monaco, infatti, si diresse in una prefettura senza nome, e nel mezzo di una pianura dal nome di Ushū tsuiyōken notò ciò che definisce essere un “inferno” composto da una pozza di sangue mestruale al cui interno erano presenti donne, tra cui la madre stessa di Mokuren, legate a catene.²⁰¹ In questo luogo si recava più volte al giorno una creatura demoniaca, che Mokuren identifica essere il

¹⁹⁴ TAKEMI, “‘Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., p. 230.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 231.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 229.

¹⁹⁷ MINAMOTO Junko, Hank GLASSMAN, “Buddhism and the Historical Construction of Sexuality in Japan”, *U.S.-Japan Women's Journal*, vol. 5, 1993, p. 96.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ TAKEMI, “‘Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., p. 230.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

signore di tali inferi, la quale, oltre a tentare di affogare le donne, le obbligava a bere il sangue presente nel lago; nel caso in cui queste si fossero rifiutate, le colpiva con un bastone di ferro, scatenandone le urla.²⁰² A questo punto il monaco domandò al signore dell'inferno per quale motivo le donne dovessero patire un dolore simile e quest'ultimo gli rispose che è perché il sangue versato durante la nascita dei loro figli ha inquinato le divinità della terra; oltre a ciò, quando tali donne hanno lavato i propri vestiti nel fiume, anch'essi resi impuri dal sangue del parto, quella stessa acqua è stata poi raccolta da diversi uomini e donne e utilizzata per preparare il tè che sarebbe stato servito a uomini di spirito.²⁰³ A causa di tali atti di "sporcizia", le donne erano dunque condannate alla sofferenza.²⁰⁴ È in tale istante che la storia ritorna al presente: Mokuren usa i propri poteri soprannaturali per materializzarsi di fronte al Buddha e raccontargli la vicenda, chiedendogli infine cosa avrebbe potuto fare per salvare le donne, compresa la madre, per la quale sente di avere un debito, dalla loro punizione.²⁰⁵ Shakyamuni risponde che deve avere pietà filiale, tenere una festa della durata di tre anni dedicata alla liberazione dalla pozza di sangue, con la partecipazione di vari monaci che recitano il sutra per un giorno intero, organizzare una cerimonia esoterica, leggere i sutra e costruire una barca e farla galleggiare.²⁰⁶ Solamente in quel momento al centro del lago di sangue apparirà un fiore di loto dai cinque colori e gli spiriti delle donne, liberi da ogni sofferenza, verranno salvati per poi rinascere nella terra del Buddha.²⁰⁷ Alla fine Shakyamuni si rivolge alle donne "se voi, avendo fede, copiate e portate con voi questo sutra, allora farete sì che, per quanto possibile, le madri dei tre mondi rinascano in cielo, dove riceveranno [...] piaceri, vestiti e cibo, e le loro vite saranno lunghe [...]",²⁰⁸ riferendosi alla capacità del *Sutra del lago di sangue* di generare il merito sufficiente per salvare le donne garantendogli un'esistenza migliore.²⁰⁹ Egli consiglia infine loro di invocare il nome del monaco Mokuren.²¹⁰

Per quanto riguarda la forma, la versione sopracitata del *Ketsubonkyō* e l'intera famiglia Sōkenji contiene sia preghiere che formule in sanscrito, mentre la famiglia Gangōji

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ivi*, p. 232.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 75.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ TAKEMI, "'Menstruation Sutra' Belief in Japan", cit., p. 232.

contiene soltanto preghiere nella stessa lingua.²¹¹ Le famiglie Zokuzōkyō e Sadaiji non presentano né preghiere né formule.²¹² Relativamente al contenuto, invece, una prima differenza tra le versioni sta nella motivazione dietro alla domanda di Mokuren al Buddha relativa alla salvezza femminile: nei sutra A, B e C, egli agisce con il fine di salvare la madre, mentre nelle scritture D, E, E¹, F, e G la figura di quest'ultima non viene citata e il monaco è interessato alla liberazione delle donne in generale.²¹³ Un'altra divisione fondamentale è basata sul crimine per il quale queste sono condannate all'inferno.²¹⁴ Anche in tale caso ci sono due tipi di narrazioni: nella prima, contenuta in A, B, C, D ed E la colpa delle donne sta nel fatto che il sangue versato da queste durante la nascita dei loro figli ha inquinato prima la divinità della terra e poi il tè degli uomini di spirito preparato con l'acqua del fiume; la seconda tipologia di *Sutra del lago di sangue*, rappresentata da E¹, F e G spiega invece l'inquinamento femminile non solo in termini di sangue uterino, ma anche di sangue mestruale versato ogni mese, anch'esso giudicato altamente impuro.²¹⁵ Il sangue perso da una donna durante la sua vita finisce per accumularsi nel *chi no ike jigoku* ("inferno del lago di sangue") e dato da bere a lei e ad altre donne.²¹⁶ Un'altra variante ancora fa riferimento anche ai "difetti morali femminili": "poiché sono nate donne, le loro aspirazioni alla buddhità sono deboli e la loro gelosia e il loro carattere malvagio sono forti. Questi peccati, uniti, diventano sangue mestruale, che scorre in due fiumi ogni mese, inquinando non solo il dio della terra ma anche tutte le altre divinità".²¹⁷

Dagli studi di Takemi appare che la famiglia Sōkenji è la più antica, seguita dalla Gangōji, Zokuzōkyō e infine Sadaiji.²¹⁸ Un'attenta analisi storica rivela, inoltre, che più una specifica versione del *Sutra del lago di sangue* è antica più questa tende ad additare come causa della dannazione femminile solo il sangue versato durante il parto, mentre in quelle più recenti, che risalgono alla fine del periodo Azuchi-Momoyama e l'inizio del periodo Edo (1603-1868), si aggiunge il crimine dell'inquinamento mestruale; questo sarebbe il motivo per il quale diversi studiosi, come Takemi, chiamano la scrittura "Sutra della mestruazione" nonostante altri, come Hank Glassman, invece, ritengono che le vere "vittime" del

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ivi*, pp. 232-233.

²¹⁴ *Ivi*, p. 233.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 73.

²¹⁷ *Ivi*, p. 76.

²¹⁸ TAKEMI, "'Menstruation Sutra' Belief in Japan", cit., pp. 234-235.

Ketsubonkyō siano le madri, principalmente quelle morte di parto, e che queste fossero in origine le destinatarie principali immaginate dal testo.²¹⁹

La credenza che una donna morta a causa delle complicazioni del parto sia destinata all'inferno risale alla leggenda di Izanami e Izanagi presente nel *Kojiki* e *Nihon shoki*, già discussa in precedenza, ma anche il *Nihon ryōiki* e il *Konjaku monogatari shū* attestano la presenza di figure femminili all'inferno, il cui motivo del decesso è talvolta proprio l'aver partorito.²²⁰ Ciononostante, in nessuno dei casi appena menzionati è presente l'immaginario della pozza di sangue, né tantomeno un inferno il cui fine specifico è quello di espiare il peccato femminile di *aka fujō*: il *Kojiki* in particolare, sebbene illustri le categorie di purezza e impurità, non associa il sangue femminile a quest'ultima.²²¹ Non esiste nessuna menzione di un inferno del lago di sangue neanche nell'*Ōjōyōshū* del monaco Tendai Genshin (942-1017), un testo fondamentale nella diffusione del concetto di inferno in Giappone che descrive sia le punizioni che le ricompense che un individuo può ottenere nell'aldilà e nella vita successiva.²²² Solamente nell'opera *Mokuren sonja no jigoku meguri*, "Il giro dell'inferno di Mokuren", uno scritto attribuibile alla fine del periodo Muromachi, comincia a comparire un chiaro resoconto del rapporto causa-effetto tra la morte delle donne a causa del parto e la loro presenza nell'inferno della pozza di sangue, il che confermerebbe l'ipotesi di Takemi secondo la quale tale immagine appaia nel territorio giapponese nel periodo Muromachi.²²³ La paura degli inferi si diffonde attraverso l'uso di immagini, pergamene e paraventi con testi di accompagnamento, che rappresentano le torture che lì avvengono; si può dire, comunque, che la credenza negli inferni entri definitivamente a far parte della vita delle persone comuni con la diffusione del buddhismo della Terra Pura.²²⁴ Credere nell'esistenza degli inferi significa, allo stesso tempo, avere fede nel potere salvifico dei buddha: anziché prodigarsi per smantellare un immaginario del genere il buddhismo lo sostiene e incoraggia tacitamente, promuovendo una dottrina di salvezza individuale i cui destinatari sono sempre i membri più deboli della società, un gruppo sociale che comprende anche le donne.²²⁵ Il messaggio del *Sutra del lago di sangue* è difatti che queste, che di diritto dovrebbero essere condannate

²¹⁹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 76.

²²⁰ TAKEMI, "Menstruation Sutra' Belief in Japan", cit., p. 238.

²²¹ TONOMURA, "Birth-giving and Avoidance Taboo", cit., p. 12.

²²² TAKEMI, "Menstruation Sutra' Belief in Japan", cit., pp. 238-239.

²²³ *Ivi*, p. 239.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Pandey RAJYASHREE, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair: Body, Woman, and Desire in Medieval Japanese Narratives*, Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 25.

all'inferno in quanto colpevoli di *aka fujō* e dunque costituiscono una categoria di peccatrici molto gravi, possono essere salvate e ottenere l'illuminazione grazie all'intercessione del Buddha, e come loro può riuscirci chiunque abbia fede e si dedichi alla pratica religiosa.²²⁶ In tal senso la teoria buddhista della salvezza femminile rappresenta al contempo una minaccia: le donne devono procreare e per questo sono condannate, ma la stessa biologia della riproduzione femminile che le relega all'inferno della pozza di sangue può anche divenire il loro biglietto per la salvezza.²²⁷ Tale salvezza viene data per l'appunto dal generare figli, soprattutto di sesso maschile, che provino pietà filiale nei confronti delle madri e che saranno in grado di dedicare loro riti funebri incentrati sul *Ketsubonkyō*.²²⁸ Considerata la prospettiva di cadere nel *chi no ike jigoku*, le donne arrivano così ad avere una visione negativa della propria sessualità.²²⁹

In Giappone il *Ketsubonkyō* appare talvolta insieme al *Sutra del Loto*, ma più comunemente con il sutra apocrifo precedentemente menzionato nel secondo capitolo, ossia il *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha*.²³⁰ Come già detto, quest'ultimo testo celebra i corpi femminili in qualità di madri dei buddha di ogni epoca, degli esseri senzienti per i quali i buddha si manifestano e, infine, di tutti i fenomeni.²³¹ Il *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha* viene spesso utilizzato, tra il 1300 e la seconda metà del 1500, nelle cerimonie funebri femminili e, secondo Lori Meeks, per un breve periodo di tempo, ossia da quando il *Sutra del lago di sangue* viene introdotto in Giappone fino al XVI secolo circa, le due scritture vengono usate insieme; successivamente, a partire dall'era Azuchi-Momoyama, il *Ketsubonkyō* sostituisce il *Sutra sulla trasformazione delle donne in Buddha* all'interno dei riti funebri femminili.²³² Entrambi, così come anche il *Sutra del Loto*, vengono considerati testi appropriati per i funerali delle donne poiché permettono loro di raggiungere la buddhità: tale associazione è resa evidente dal fatto che diverse versioni del *Sutra del lago di sangue* includono la frase *nyonin jōbutsu* o "trasformazione delle donne in Buddha" al loro interno.²³³ Alcuni commentari giapponesi del *Ketsubonkyō* dell'epoca Muromachi si riferiscono alla scrittura come al *Sutra del lago di sangue per la trasformazione*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ DUMAS, "Historicizing Japan's Abject Femininity", cit., p. 271.

²²⁸ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 75.

²²⁹ MINAMOTO, GLASSMAN, "Buddhism and the Historical Construction of Sexuality in Japan", cit., p. 96.

²³⁰ MEEKS, "Women and Buddhism in East Asian history", cit., p. 2.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

delle donne in Buddha e il tempio Shōsenji, struttura che, a detta di Michel Soymié, rappresenta il punto d'origine della credenza della pozza di sangue in Giappone, erige un grande cartello di legno che recita “[questo è] il luogo dove si realizza la buddhità femminile”.²³⁴

La fede nel *Ketsubonkyō* può essere spiegata in tre motivi. Prima di tutto, durante il periodo Muromachi e Azuchi-Momoyama, monaci e persone laiche, e tra questi ultimi specialmente donne o parenti stretti di donne, ritengono sia una scrittura che abbia il potere di pacificare e salvare le anime femminili in generale.²³⁵ La condanna che il *Ketsubonkyō* rivolge loro in base alle loro naturali funzioni riproduttive e il suo messaggio salvifico sono infatti strettamente legati: in questo senso, si può presupporre che il testo si approfitti di coloro che sono consapevoli della propria condizione di *aka fujō* nonché conscie dei rischi del parto, facendo leva sul senso di colpa.²³⁶ In secondo luogo il sutra viene utilizzato come strumento per ottenere la rinascita delle donne nella Terra Pura del Buddha Amida, che come abbiamo visto in precedenza non ammette figure femminili al suo interno a meno che queste non si trasformino in uomini poco prima di accedervi.²³⁷ Anche in tale caso, come in quello del *Sutra del Loto* e degli altri testi Mahāyāna e apocriefi esaminati nel secondo capitolo, perciò, il *Sutra del lago di sangue* è strettamente legato al concetto dello *henjo nanshi*. In ultimo, il *Ketsubonkyō* viene usato come “amuleto”, come verrà spiegato a breve.²³⁸ Questi tre utilizzi si verificano in progressione: il sutra viene prima usato in maniera commemorativa e successivamente assume una funzione “preventiva” o talismanica.²³⁹ In altre parole, esso viene inizialmente copiato, recitato e offerto dai parenti di donne defunte, generalmente i figli, ma in seguito tali pratiche vengono adottate e messe in atto dalle donne stesse durante la propria vita per “prevenire” la propria dannazione.²⁴⁰

Per quanto riguarda il primo elemento, cioè il potere pacificatorio e salvifico del sutra nei confronti del genere femminile, le cerimonie assumono di norma tre forme: riti in riva a laghi e fiumi, purificazione per mezzo di acqua con galleggiamento della scrittura e uso di

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ TAKEMI, “Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., pp. 239-240.

²³⁶ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 113.

²³⁷ TAKEMI, “Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., pp. 238-239.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ GLASSMAN, “At the Crossroads of Birth and Death”, in Stone, Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 180.

²⁴⁰ *Ibid.*

quest'ultima all'interno di bare.²⁴¹ Kodate Naomi ha individuato più di venti siti religiosi in Giappone identificati come “inferni di sangue”: alcuni includono le montagne sacre Tateyama, Osorezan, Hakusan, Ōyama e Haguro, mentre altri le sorgenti termali di Beppu e il tempio zen Sōtō Shōsenji a Chiba.²⁴² Molti di questi luoghi presentano appunto laghi e fiumi in cima a zone vulcaniche o vicino a sorgenti calde, dove il contenuto di zolfo fa occasionalmente apparire l'acqua di un colore rossastro: tali condizioni hanno portato a vedere in questi specchi d'acqua delle repliche del lago di sangue.²⁴³ In secondo luogo, Kodate nota che gran parte dei siti appena menzionati praticano cerimonie in cui copie del *Sutra del lago di sangue*, oppure talismani in legno con incise parti di esso o preghiere per la salvezza del sesso femminile, vengono gettate nell'acqua.²⁴⁴ Rituali del genere sono menzionati nelle prime fonti giapponesi associate al culto del *chi no ike jigoku* e sembrano aver avuto un ruolo centrale per tutto il Medioevo: una sezione sul *Ketsubonkyō* inclusa in una copia del 1466 del *Taishiden*, una biografia del principe Shōtoku, ad esempio, oltre a citare esplicitamente la gelosia come causa della rinascita femminile nell'inferno del lago di sangue descrive una cerimonia associata al sutra chiamata *nagare kanjō*.²⁴⁵ Secondo tale sezione, il signore dell'inferno di sangue insegnò a Mokuren che, se si fosse gettata una copia del *Ketsubonkyō* in uno specchio d'acqua, anche le donne più peccatrici sarebbero state salvate dai tormenti dell'inferno e sarebbero rinate su fiori di loro.²⁴⁶ La pratica è attestata anche in documenti risalenti al XVI secolo: qui persone laiche eseguono il *nagare kanjō* per le donne morte di parto, anche queste ultime ritenute destinate a soffrire nella pozza di sangue.²⁴⁷

Il tempio Shōsenji di Chiba e il monte Tateyama di Toyama, in particolare, sono stati oggetto di numerosi studi.²⁴⁸ È interessante notare che in entrambi i siti sono gli uomini a prendere l'iniziativa di promuovere la devozione per il *chi no ike jigoku*: questi celebrano e offrono riti speciali volti a salvare le donne, oltre che distribuire talismani destinati a “cancellare” l'inquinamento del sangue uterino, per esempio per rendere possibile il pellegrinaggio religioso indipendentemente dal fatto che una donna abbia le mestruazioni o

²⁴¹ TAKEMI, “Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., p. 241.

²⁴² MEEKS, “Women and Buddhism in East Asian history”, cit., p. 7.

²⁴³ *Ivi*, p. 8.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

meno.²⁴⁹ Duncan Williams, in particolare, spiega come i monaci zen Sōtō dello Shōsenji e di altri templi zen Sōtō promuovano l'idea che le donne siano incapaci di sfuggire dal destino dell'inferno di sangue, probabilmente fornendo servizi che sia le donne che le loro famiglie cercano attivamente; così facendo si crea un mercato di servizi e merci, una domanda e offerta che contribuisce alla crescente emarginazione delle donne.²⁵⁰ In una porzione del maṇḍala di Tateyama intitolata *Illustrazione di un servizio dedicato al Ketsubon kyō*, poi, dei monaci gettano copie del sutra a donne che si trovano nell'inferno della pozza di sangue dopo essere morte durante il parto e quelle che riescono ad afferrare la scrittura rinascono su petali di loto.²⁵¹ A questo proposito, da un lato, la studiosa Hirasawa osserva che il concetto dello *chi no ike jigoku* incolpa la vittima; d'altra parte, però, suggerisce che il culto di Tateyama ritrae l'inferno del lago di sangue in termini generalmente più benevoli.²⁵² Nelle immagini del maṇḍala *Illustrazione di un servizio dedicato al Ketsubon kyō*, scrive l'autrice, le donne non vengono ritratte con sembianze serpentine come in molti dipinti di Kumano, né vengono torturate da demoni.²⁵³ Anzi, Hirasawa arriva a dire che le immagini di Tateyama “caratterizzano le donne con relativa empatia”²⁵⁴ e le pratiche offerte da tale luogo di culto hanno lo scopo di aiutare le donne ad affrontare la sofferenza “ineluttabile” dell'incarnazione femminile.²⁵⁵ Secondo Takemi le figure femminili sedute su fiori di loto del maṇḍala di Tateyama sono state realizzate basandosi sulla statua in pietra di Amida situata presso il tempio zen Sōtō Entsūji del monte Osorezan, la cui piattaforma presenta incisa una parte di *Ketsubon kyō*.²⁵⁶ A partire dal Medioevo fino ai giorni nostri, inoltre, ad Entsūji vengono distribuiti amuleti legati al sutra e viene effettuata una cerimonia durante la quale questi ultimi vengono gettati in una pozza d'acqua presente all'interno del tempio per la salvezza specifica delle donne morte di parto.²⁵⁷ Lo stesso rito ha luogo nel tempio Ashikura Chiguji nei periodi Muromachi e Azuchi-Momoyama: in esso non solo vengono gettate copie del *Sutra del lago di sangue* dal ponte Nunobashi, ma in certi casi vengono inoltre fatte galleggiare e trasportare dalle acque del fiume.²⁵⁸ Nel tempio Risshakuji, comunemente conosciuto con il nome di

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ TAKEMI, “‘Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., p. 240.

²⁵² MEEKS, “Women and Buddhism in East Asian history”, cit., p. 9.

²⁵³ *Ivi*, pp. 9-10.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 10.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ TAKEMI, “‘Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., p. 240.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*

Yamadera, esiste uno stagno chiamato “lago di sangue” e Tsukudo Reikan afferma che il *Sutra del lago di sangue* veniva qui utilizzato per riti rivolti sempre a donne morte di parto; lo stesso avviene al tempio Gangōji.²⁵⁹ Un rituale *Ketsubonkyō* simile a quello del tempio Entsūji si tiene, nei periodi Muromachi e Azuchi-Momoyama, presso il tempio Shōsenji; durante la stessa era nel quartiere di tale tempio e in quello del Sadaiji, oltretutto, esiste l’usanza di porre una copia del *Sutra del lago di sangue* all’interno di bare di donne con l’intento di salvarle dalla condanna di tale inferno.²⁶⁰ Infine, sono state rinvenute xilografie del *Ketsubonkyō* sul monte Hagurosan, Taiheizan e Hakusan e anch’esse, come il maṇḍala di Tateyama, vengono utilizzate durante cerimonie indirizzate a donne defunte nei periodi Muromachi e Azuchi-Momoyama.²⁶¹ Dal XVII in avanti il sutra comincia ad essere utilizzato per i funerali della maggior parte delle donne, indipendentemente dal fatto che avessero o meno dato alla luce dei figli; allo stesso tempo, l’atto di offrire una copia del *Sutra del lago di sangue* a familiari di sesso femminile diviene un’usanza consolidata.²⁶²

Considerando l’utilizzo del *Sutra del lago di sangue* per ottenere la rinascita delle donne nel paradiso di Amida, in un’altra sezione del maṇḍala di Tateyama, l’*Illustrazione della cerimonia di confessione sul ponte Nunobashi*, viene descritta la cerimonia dell’attraversamento del ponte posto al di sopra del fiume Sanzu che collega Enmadō e Ubadō.²⁶³ Un’azione del genere ha molteplici benefici: non è solamente considerata capace di produrre merito che può essere trasferito nella vita successiva, ma permette anche alle persone più peccaminose e alle donne di ottenere la buddhità “in questo corpo”, per poi rinascere nella Terra Pura.²⁶⁴ Le dinamiche presentate da l’*Illustrazione della cerimonia di confessione sul ponte Nunobashi* non sono chiare sulla natura della rinascita nel paradiso del Buddha Amida e se ciò implichi un cambiamento di genere per le donne; tuttavia il fatto che queste siano meritevoli di raggiungere l’illuminazione nella propria corporeità sembra far intuire che non è necessario trasformarsi in uomini prima di accedere alla Terra Pura.²⁶⁵ Esistono diverse cerimonie come quella del ponte Nunobashi, ciononostante durante il periodo Azuchi-Momoyama la maggior parte di esse comincia ad essere indirizzata specificatamente alle

²⁵⁹ Ivi, p. 241.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² MEEKS, “Women and Buddhism in East Asian history”, cit., p. 2.

²⁶³ TAKEMI, “‘Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., pp. 241-242.

²⁶⁴ Ivi, p. 242.

²⁶⁵ Ibid.

donne: si ritiene che sottoporsi a questi rituali non solo assicurerebbe loro un parto sicuro, ma inoltre che, nel caso in cui dovessero morire durante il parto, non verrebbero condannate al *chi no ike jigoku*.²⁶⁶ Anche nel caso della copiatura e recitazione del *Ketsubonkyō* la fede nel sutra, in congiunzione alle preghiere, viene utilizzata come mezzo per ottenere la rinascita nel Paradiso occidentale di Amida.²⁶⁷

Relativamente alla natura di amuleto del *Sutra del lago di sangue* ci sono due principali utilizzi.²⁶⁸ Prima di tutto, la scrittura agisce come una sorta di portafortuna e strumento che annulla il karma negativo generato dalle mestruazioni; in secondo luogo, permette alle donne di garantirsi, in totale autonomia, la salvezza nell'aldilà.²⁶⁹ Più nello specifico il sutra viene utilizzato da donne incinte con la speranza di avere un parto sicuro: nella seconda parte del periodo medievale, sempre nell'area del tempio Shōsenji, quando una donna scopre di portare un bambino in grembo si reca nel suddetto tempio per ricevere una copia del *Ketsubonkyō* che infila in seguito nella cintura del proprio kimono, tenendola a stretto contatto con il corpo.²⁷⁰ L'usanza vuole che, dopo la nascita del figlio, la stessa donna tagli uno alla volta i sette caratteri che rappresentano i suoni sanscriti del nome del bodhisattva Jizō dall'amuleto stesso, ponendoli nell'acqua che avrebbe bevuto; ciò sarebbe continuato per sette notti.²⁷¹ Il sutra da cui sono stati tagliati i sette caratteri viene infine riconsegnato al tempio e la donna riceve una nuova copia della scrittura che, ancora una volta, deve necessariamente tenere vicino al proprio corpo fino al completo recupero della salute.²⁷² L'idea di usare il *Sutra del lago di sangue* come portafortuna per un parto senza complicazioni è senza dubbio derivata dalla credenza che il testo sia in grado di liberare le donne morte di parto dall'inferno della pozza di sangue. In tal senso, le donne giapponesi vedono i riti dedicati alla pozza di sangue come pratiche che possono offrirgli un aiuto concreto in questa vita, affrontando o aggirando ostacoli e protocolli relativi all'*aka fujō*.²⁷³

Il secondo uso del *Sutra del lago di sangue* è strettamente legato alla scuola buddhista zen Sōtō: il sutra viene infatti utilizzato come “repellente” contro l'impurità.²⁷⁴ Come

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ivi*, p. 243.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 77.

specificato nei documenti presi in esame da Takemi, il *Ketsubonkyō* viene presentato a una donna il quinto giorno della sua cerimonia di iniziazione per ottenere il *kechimyaku*, l'insegnamento della linea di sangue del Buddha; questo è in risposta al fatto che le donne, a causa della loro impurità intrinseca, non possono salire sulla piattaforma dedicata alle iniziazioni dei monaci di sesso maschile senza commettere un peccato.²⁷⁵ Le parole “*Ketsubonkyō* per la buddhità delle donne” vengono scritte sulla parte frontale del sutra, e sul suo retro si riportano i caratteri che rappresentano i suoni sanscriti del nome di Jizō.²⁷⁶ Svareti templi della prefettura di Niigata, ad esempio il Sōkenji, conservano copie del *Sutra del lago di sangue* o una parte in sanscrito di esso che ritengono sia utile al preciso scopo di allontanare le impurità, e la consegnano alle donne durante la loro iniziazione al monachesimo Sōtō.²⁷⁷ Anche nel caso di tale scuola una parte fondamentale della pratica, e specialmente di quella femminile, riguarda la copiatura del *Ketsubon kyō*.²⁷⁸ Templi come il Sōkenji, che utilizzano il sutra nelle cerimonie di iniziazione, insistono sul fatto che le donne lo portino con sé in ogni momento poiché ritengono che, se una donna possiede una copia del *Sutra del lago di sangue*, allora potrà sfuggire dalla sofferenza; oltre a ciò, se anche dovesse venerare il Buddha o qualsiasi altra divinità in uno “stato impuro”, sarebbe come se “stesse presentando fiori e incenso e non ci sarebbe alcun inquinamento”.²⁷⁹ Esistono inoltre due tipi di talismani che i monaci zen Sōtō donano alle monache: uno per fermare temporaneamente le mestruazioni, l'altro per ripristinarle.²⁸⁰ Pratiche simili vengono eseguite anche durante riti funebri messi in atto dalla scuola, come l'inserimento di una copia del *Ketsubonkyō* nelle bare delle donne per salvarle dall'inferno.²⁸¹ L'uso del sutra nelle cerimonie zen Sōtō non ha nulla a che vedere con la fede nella scrittura in sé, ma si può considerare come un abile adattamento di quest'ultima per le donne che intendono divenire, o sono già, membri della scuola.²⁸²

Molti studiosi hanno notato che le madri sono figure relativamente rispettate nel Giappone medievale: i codici legali del periodo Kamakura, per esempio, prestano molta più attenzione al ruolo della madre rispetto a quelli dei periodi successivi.²⁸³ Kujō sostiene che le

²⁷⁵ GLASSMAN, “At the Crossroads of Birth and Death”, in Stone, Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 183.

²⁷⁶ TAKEMI, “‘Menstruation Sutra’ Belief in Japan”, cit., p. 243.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 244.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 77.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015, p. 85.

²⁸³ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 161.

donne sono superiori agli uomini perché “ogni donna è la vera madre dei buddha dei tre periodi, mentre nessun uomo è il loro vero padre”.²⁸⁴ Con l’elevazione del ruolo di madre, l’amore materno riceve un nuovo significato etico e diventa simbolo della compassione illimitata dei buddha e dei bodhisattva.²⁸⁵ In ogni caso, la posizione del buddhismo nei confronti della maternità nel XII secolo è particolarmente ambivalente. L’enfasi dell’espressione religiosa femminile è sul corpo e la donna per eccellenza è la madre:²⁸⁶ come spiega Rosaldo, “poiché le donne sono più coinvolte degli uomini nel parto [...] la nozione culturale di donna [...] gravita intorno a caratteristiche [...] biologiche: fertilità, maternità, sesso e sangue mestruale. E loro, come mogli e madri [...], sono definite quasi esclusivamente in termini di funzioni sessuali”.²⁸⁷ Ma il buddhismo, pur valorizzando la maternità e mostrando un certo grado di rispetto nei suoi confronti, seppur sempre nell’ottica della sua funzione procreativa a beneficio dell’uomo, la trasforma anche in un peccato capitale poiché dar vita a un figlio rappresenta l’inizio di un nuovo ciclo saṃsārico caratterizzato da attaccamento, sofferenza e morte.²⁸⁸ E così le mestruazioni, la gravidanza, il parto e l’allattamento stesso vengono in vari casi rappresentati non come fenomeni affini alla vita, ma piuttosto come qualcosa di indesiderabile e legato alla morte.²⁸⁹

La sessualità femminile si inserisce in un più ampio discorso relativo alla nozione di aldilà nel Giappone medievale. A detta di Meeks, tra il 1400 e il 1500 il concetto di aldilà subisce importanti trasformazioni e all’interno di esso vengono incorporati molteplici inferni raggruppabili nell’insieme dei cosiddetti “inferni per le donne”: oltre al *chi no ike jigoku* fanno la propria comparsa, da fonti apocrife o popolari, anche l’inferno delle due mogli e quello delle donne sterili.²⁹⁰ Nel 1500 e 1600 sono delle predicatrici itineranti dal nome di *Kumano bikuni* a svolgere un ruolo centrale, secondo Nei Kiyoshi, nella formazione di questo nuovo immaginario di “aldilà femminili” oltre che, più nello specifico, nella propagazione del culto del *Ketsubonkyō*.²⁹¹ Nel corso del XVI secolo, difatti, le immagini dell’inferno del lago di sangue divengono sempre più comuni nei dipinti e nei maṇḍala raffiguranti l’aldilà e i dieci

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ GLASSMAN, “At the Crossroads of Birth and Death”, in Stone, Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 175.

²⁸⁷ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 66.

²⁸⁸ Helen HARDACRE, “The Cave and the Womb World”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 10, 2/3, 1983, p. 157.

²⁸⁹ DUMAS, “Historicizing Japan’s Abject Femininity”, cit., p. 248.

²⁹⁰ MEEKS, “Women and Buddhism in East Asian history”, cit., p. 5.

²⁹¹ *Ivi*, p. 6.

regni dell'esistenza e tale tipo di *bikuni* sfrutta proprio rappresentazioni visive del genere per fare proselitismo.²⁹² La maggior parte delle *bikuni* di Kumano non sono monache buddhiste che hanno preso i voti, ma piuttosto delle donne che si vestono con abiti monacali e viaggiano facendo campagne di raccolta fondi per templi e santuari tramite, ad esempio, la distribuzione di copie del *Sutra del lago di sangue* e talismani volti a promuovere la fertilità e favorire un parto sicuro, il recitare sermoni e infine lo *etoki*, la narrazione attraverso differenti tipi di illustrazioni come immagini della pozza di sangue, dello sviluppo embrionale e della nascita.²⁹³ In questo modo, le donne possono essere considerate sia produttrici che consumatrici di tutta una serie di materiale relativo al *Ketsubonkyō*.

Sebbene le *bikuni* di Kumano siano affiliate all'omonimo luogo di pellegrinaggio, situato nella penisola di Kii, nella loro attività di proselitismo percorrono grandi distanze, lavorando su strade e lungo percorsi popolati da pellegrini, sopra a ponti e nelle case di protettori, talvolta stabilendosi in villaggi lontani da Kumano.²⁹⁴ Nel XVII secolo tali monache sono presenti e lavorano in gran parte del Giappone.²⁹⁵ Va fatto notare che il legame tra il santuario di Kumano e la religiosità femminile è molto profondo: gli studi di Meeks la portano a ritenere che la divinità del luogo non si preoccupi dell'impurità femminile in quanto non solo offre alle donne uno spazio verso il quale possono recarsi in pellegrinaggio ed entrare ma anche guadagnarsi da vivere, come nel caso delle *Kumano bikuni*.²⁹⁶ Le opere che promuovono il culto di Kumano citano una famosa sequenza di poesie attribuita a Izumi Shikibu (976-1030) in cui l'autrice, dopo aver completato con successo una parte del suo pellegrinaggio a Kumano, comincia il proprio ciclo mestruale e teme di dover annullare la sua visita al famoso luogo di culto; diventa una devota del santuario dopo che la divinità di Kumano le appare in sogno, assicurandola sul fatto che le mestruazioni non rappresentano un problema siccome "l'inquinamento mestruale non danneggia la divinità".²⁹⁷ Izumi è quindi libera di continuare il pellegrinaggio come aveva programmato.²⁹⁸

Non tutte le donne che sostengono e diffondono il messaggio dell'impurità femminile sono vittime passive di tale propaganda negativa: per le *Kumano bikuni*, il *Sutra del lago di*

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ivi*, p. 4.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ivi*, p. 6.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

sangue non è soltanto un formidabile mezzo di proselitismo, ma anche uno strumento per incoraggiare le donne a prendere nelle proprie mani la loro salvezza dopo la morte.²⁹⁹ Analizzando nel dettaglio l'attività di predicazione per mezzo di *etoki* delle *bikuni* di Kumano viene principalmente utilizzato un maṇḍala conosciuto con il titolo di *Kumano kanshin jikkai maṇḍala*, ovvero il “maṇḍala di Kumano per la contemplazione dei dieci mondi”: in esso si può notare l'inferno della pozza di sangue all'interno della quale diverse donne, con colli simili a serpenti e delle corna sulla testa, stanno affogando mentre due di queste, vestite di bianco, sono raffigurate sedute su fiori loto posti al di sopra del lago, a indicare che sono già state salvate; una di loro si inginocchia di fronte alla bodhisattva Kannon che viene rappresentata mentre le porge una scrittura, la quale è presumibilmente il *Ketsubon kyō*.³⁰⁰ A differenza della sezione *Illustrazione di un servizio dedicato al Ketsubonkyō* del maṇḍala di Tateyama o di altre raffigurazioni ancora in cui è presente il monaco Mokuren, nel *Kumano kanshin jikkai maṇḍala* non c'è alcun bambino né tantomeno un monaco buddhista che interviene a favore delle donne.³⁰¹ La donna si avvicina a Kannon per conto proprio, senza bisogno di alcun intermediario.³⁰² È proprio attraverso tale narrazione da parte delle *bikuni* di Kumano che le donne apprendono la dottrina e la topografia dell'inferno del lago di sangue, che finisce per catturare la loro immaginazione divenendo un pericolo reale e tangibile.³⁰³ Le *Kumano bikuni* contribuiscono certamente a diffondere la credenza dell'inquinamento del sangue uterino, ma allo stesso tempo ciò che predicano conferisce alle donne una maggiore autonomia personale rispetto alle predicazioni degli uomini loro contemporanei.³⁰⁴ La devozione per il *Sutra del lago di sangue* e i culti ad esso associati sono inoltre un modo per le donne per richiedere una cura *post mortem* speciale quando i riti dei defunti divengono incentrati sul lignaggio patriarcale.³⁰⁵

La figura della *Kumano bikuni* è tanto ambivalente quanto quella della *asobi* trattata nel primo capitolo. Lo scrittore Nakagawa Kiun (1636-1705) critica le monache per l'utilizzo di immagini “spaventose” dell'inferno con il fine di manipolare le donne e alla stessa maniera anche lo studioso Glassman nota la “crudeltà dei metodi coercitivi a livello emotivo” attuati

²⁹⁹ *Ivi*, p. 5.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 6.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ GLASSMAN, “At the Crossroads of Birth and Death”, in Stone, Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 184.

³⁰⁴ MEEKS, “Women and Buddhism in East Asian history”, cit., p. 11.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 1.

dalle *bikuni* di Kumano.³⁰⁶ Barbara Ruch, invece, mette in guardia sul dare giudizi severi, invitando a considerare tali monache come figure compassionevoli che offrono alle donne conforto di fronte a sofferenze prettamente femminili come l'infertilità e la morte di parto, promettendo loro la salvezza.³⁰⁷ Le *Kumano bikuni* rappresentano un gruppo estremamente eterogeneo, per cui caratterizzarle come manipolatrici che sfruttano i sentimenti negativi femminili riguardo alla propria corporeità e la paura della morte o, al contrario, come guide compassionevoli dell'aldilà che forniscono consigli alle donne per evitare il proprio fato è impossibile oltre che fuorviante; detto ciò, risulta innegabile che queste monache abbiano contribuito all'assoggettamento delle donne all'ideologia buddhista maschile.³⁰⁸ Al di là di questo, appare molto probabile che varie donne, sia comuni che aristocratiche, cerchino e mettano in pratica gli insegnamenti del *Ketsubonkyō* in modo proattivo.³⁰⁹ Sappiamo inoltre che alcuni templi producono talismani che promettono di eliminare tutti i tipi di inquinamento associati al corpo femminile, sostenendo che le donne che comprano tali talismani sarebbero in grado, esattamente come Izumi Shikibu, di perseguire le loro devozioni religiose indipendentemente dallo stato fisico.³¹⁰

Il legame tra il *Sutra del lago di sangue* e il culto popolare di Kannon si può notare studiando le migliaia di immagini in pietra della bodhisattva costruite da gruppi di monache chiamati "Confraternite femminili della diciannovesima notte" (*jūkuyakō*) attivi nell'era Azuchi-Momoyama.³¹¹ Tali statue non fanno riferimenti diretti al sutra, anche se c'è un collegamento implicito tra loro e l'immagine di Kannon nella sezione dedicata alla pozza di sangue del *Kumano kanshin jikkai maṇḍala*; il legame è poi decisamente più esplicito all'interno degli inni devozionali *wasan* cantati proprio dai gruppi della diciannovesima notte.³¹² Gli studi giapponesi, relativamente alle immagini in pietra costruite da queste confraternite, suggeriscono che le monache si riuniscono mensilmente di fronte a tali monumenti per intonare inni dedicati a Kannon oltre che canti devozionali, mantra e brevi sutra.³¹³ Vengono fatte anche offerte rituali quali incenso, fiori, acqua, riso e candele, e i membri del gruppo pregano molto spesso per una serie di esigenze di natura prettamente

³⁰⁶ *Ivi*, p. 7.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 78.

³⁰⁹ MEEKS, "Women and Buddhism in East Asian history", cit., p. 7.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ivi*, p. 10.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*

femminile come gravidanza, parto sicuro, successo nell'educazione dei figli, guarigione dalle “malattie delle donne” e, infine, per la liberazione dal *chi no ike jigoku*.³¹⁴ Alcuni studiosi hanno riportato pratiche specifiche del periodo medievale di determinate regioni: della città di Tsukuba nella prefettura di Ibaraki, ad esempio, Nakagami Kei'ichi scrive che le donne incinte che stanno per partorire vengono invitate a pregare davanti all'immagine di Kannon e, successivamente, invitate a partecipare alle offerte.³¹⁵ Nella città di Sano della prefettura di Tochigi le preghiere della diciannovesima notte sono divise in due tipi: richieste e ringraziamenti. Le donne fanno preghiere di richiesta quando pregano per la salute femminile e preghiere di ringraziamento per ringraziare Kannon per aver permesso il parto sicuro di una donna.³¹⁶ A Kuroiso, sempre nella prefettura di Tochigi, le giovani donne in età fertile si riuniscono il diciannovesimo giorno di ogni mese per pregare, di nuovo, per le “malattie femminili”.³¹⁷ In primo luogo, la promessa di protezione nei confronti delle donne, soprattutto in quei momenti di vulnerabilità fisica quali il parto, sembra essere un tema ricorrente negli *wasan* delle Confraternite femminili della diciannovesima notte: uno di tali inni afferma che lo scopo stesso dei riti del gruppo è quello di proteggere le donne dalla sfortuna e dalla sofferenza, mentre un altro asserisce che Kannon proteggerà gli individui di sesso femminile per tutta la vita.³¹⁸ In secondo luogo molti *wasan* della diciannovesima notte menzionano direttamente l'inferno della pozza di sangue e la natura inquinante del sangue uterino, spesso facendo riferimento a dettagli specifici del *Sutra del lago di sangue* stesso.³¹⁹ Tuttavia, si può dire che, in generale, anche queste confraternite femminili presentano una visione piuttosto empatica delle donne: il loro tono è di compassione piuttosto che di condanna.³²⁰ Infine, Kannon è celebrata in tutti gli inni come il bodhisattva che protegge le donne dall'inquinamento del sangue e dai pericoli del parto, compresa la morte di madre e figlio.³²¹ I monumenti del gruppo, se presi in considerazione insieme agli *wasan*, suggeriscono che le donne sono interessate al *Ketsubonkyō* soprattutto con l'intento di assicurarsi la protezione di Kannon: le donne muoiono regolarmente di parto nel Giappone medievale, per cui devono aver provato una certa dose di terrore a mano a mano che procedevano con la gravidanza; a

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ivi*, pp. 10-11.

³¹⁹ *Ivi*, p. 11.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*

tali paure si aggiungono le preoccupazioni per l'inquinamento del sangue uterino che si sono intensificate proprio in questa epoca con la continua diffusione del concetto di *kegare*.³²² A causa di ciò, alcune donne possono vedere la propria vita come una serie di ostacoli fisici o traumi e per loro il ricorso a una bodhisattva che protegga l'intero genere femminile in cambio di specifici atti devozionali risulta sicuramente attraente.³²³ L'ascesa di Kannon come salvatrice delle madri si può notare anche nell'usanza di costruire immagini in pietra della divinità sulle tombe femminili nonché le numerose statue del bodhisattva in cui viene raffigurata mentre allatta un neonato.³²⁴ Questo fatto, all'interno di un discorso di *aka fujō*, è molto interessante: divinità femminili come Kannon, seppur chiaramente rappresentate in veste di madri, sono entità che vanno oltre l'inquinamento associato alle mestruazioni, ai rapporti sessuali e al parto.³²⁵ Tali immagini, che sono sempre viste come inequivocabilmente positive, rappresentano idealizzazioni della femminilità nonché gli unici casi in cui questa non è impura.³²⁶ Il bodhisattva Jizō è poi un'altra divinità che, nei periodi Muromachi e Azuchi-Momoyama e grazie all'operato delle *bikuni* di Kumano viene sempre più associata al culto del *Ketsubonkyō*, al parto sicuro di cui si ritiene sia il garante e anche alla protezione di neonati e bambini, con un aumento esponenziale di storie di miracoli che collegano tale divinità alle donne.³²⁷

In conclusione, un esame attento dei culti del *chi no ike jigoku* dimostra chiaramente che le donne sono riuscite, in diversi momenti della storia, a trovare il modo di utilizzare il discorso dell'impurità femminile per soddisfare le proprie esigenze e per trovare soluzioni pratiche agli ostacoli reali che devono affrontare nella vita quotidiana.³²⁸ Discorsi simili non sono semplicemente imposti alle donne dagli uomini: le donne li hanno fatti propri, condividendoli con altre donne, sia per un guadagno economico che per senso di solidarietà, promuovendo così un cameratismo femminile.³²⁹

³²² *Ibid.*

³²³ *Ivi*, p. 12.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 68.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ GLASSMAN, "At the Crossroads of Birth and Death", in Stone, Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 183.

³²⁸ MEEKS, "Women and Buddhism in East Asian history", cit., p. 10.

³²⁹ *Ibid.*

3.3 Lo *shugendō* e il *nyonin kinsei*

Gli studi sulle religioni giapponesi hanno spesso sottolineato l'importanza delle montagne nella formazione spirituale degli uomini.³³⁰ Un passo fondamentale nell'affermazione dei monti come luoghi di pratica religiosa e di culto è la fondazione di templi buddhisti proprio in queste aree, a partire dall'apertura del monte Hiei da parte del monaco Saichō, fondatore della scuola Tendai, e del Kōya da parte di Kūkai (774-835), fondatore della scuola Shingon, all'inizio del IX secolo.³³¹ Su tali montagne vengono praticati riti ufficiali per il benessere e la protezione dello Stato, dunque i monaci responsabili della loro esecuzione devono necessariamente condurre una vita celibe per mantenere il proprio stato di purezza, aumentando così l'efficacia dei riti stessi.³³² Quando vengono costruiti altri monasteri sulle montagne e a mano a mano che sempre più membri nella nobiltà vi si recano in pellegrinaggio questi luoghi remoti diventano sempre più famosi come luoghi di culto e per le pratiche ascetiche; una struttura organizzata di monasteri simili si sviluppa nell'XI secolo.³³³ Le ragioni per ciò sono le seguenti: la montagna è ritenuta la dimora sia delle divinità, e quindi *kami*, buddha e bodhisattva, che degli antenati; rappresenta l'aldilà; è la manifestazione terrena della Terra Pura per i monaci del buddhismo della Terra Pura; è fonte di fertilità agricola e, infine, nello *shugendō*, non è altro che una rappresentazione basata sui *maṇḍala*, una geografia sacra.³³⁴ L'ambiente "puro" delle montagne viene poi messo in contrasto con i villaggi e le città che al contrario sono reputati "impuri" e corrotti, una nozione diffusa dall'aristocrazia e dagli stessi monaci.³³⁵

Lo *shugendō* è la religione dei monaci *yamabushi*, gli asceti delle montagne, le quali sono sia la dimora che il centro delle loro pratiche.³³⁶ Esso emerge come un movimento religioso coerente e articolato verso la fine dell'XII secolo e i suoi precursori sono tutti quegli asceti che cercavano l'esperienza del sacro in solitudine e fuori dalle organizzazioni ufficiali: gli *hijiri*, gli *onmyōji* o "maestri dello yin e dello yang" e gli sciamani, esperti di

³³⁰ KÖCK, "Washing Away the Dirt of the World of Desire", in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 245.

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ivi*, p. 257.

³³³ *Ivi*, p. 245.

³³⁴ HARDACRE, "The Cave and the Womb World", cit., p. 155.

³³⁵ KÖCK, "Washing Away the Dirt of the World of Desire", in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 259.

³³⁶ *Ivi*, p. 248.

comunicazione con i morti.³³⁷ All'interno dello *shugendō* il praticante interagisce con le divinità con l'obiettivo, da una parte, di raggiungere la buddhità nel suo stesso corpo, mentre dall'altra spera di ottenere capacità di tipo taumaturgico da mettere a beneficio del popolo.³³⁸ Possiamo definire lo *shugendō* un misto di varie credenze relative al culto dei *kami*, buddhismo e taoismo le quali si sono influenzate a vicenda durante un lungo periodo di tempo.³³⁹

La montagna di riferimento dello *shugendō* è il monte Ōmine situato nella prefettura di Nara e parte di una catena montuosa che va da Kumano a Yoshino.³⁴⁰ Metà della catena di Ōmine, che circonda Kumano, è identificata con il nome di “mondo del grembo”, mentre la metà nei pressi di Yoshino è conosciuta come “il mondo del diamante” e il picco maggiormente oggetto di pellegrinaggio femminile nel periodo medievale è lo Oku no in.³⁴¹ In tale area esistono più di sessanta caverne e si narra che in una di esse abbia praticato l'ascetismo per tre anni lo stesso En no Gyōja (634-706), il leggendario fondatore del movimento *shugendō*.³⁴² Non si sa di preciso quale sia questa caverna, tuttavia Helen Hardacre ritiene facesse parte di un sistema di caverne su più livelli di cui il primo è ritenuto una rappresentazione della Terra Pura, il secondo del mondo del grembo e il terzo del mondo del diamante.³⁴³ “Il significato del *maṇḍala* del mondo del grembo si può spiegare attraverso la doppia metafora del loto e del grembo materno”,³⁴⁴ continua la studiosa, e “lo sviluppo dell'aspirazione all'illuminazione è paragonato alla crescita del loto dal seme fino alla piena fioritura, o dalla gestazione all'eventuale nascita di un essere umano”.³⁴⁵ Il risultato finale è il raggiungimento della buddhità “in questa stessa vita, in questo stesso corpo”.³⁴⁶

Di solito uomini e donne sono separati lungo il pellegrinaggio.³⁴⁷ La maggior parte degli uomini si dirige verso la vetta principale, mentre una parte di questi ultimi e le donne si recano in quella più bassa, ossia proprio l'Oku no in: alle pellegrine non è difatti consentito scalare la vetta più alta della catena montuosa dell'Ōmine per evitare che l'*aka fujō* offenda la

³³⁷ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, cit., pp. 22-23.

³³⁸ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 245.

³³⁹ *Ivi*, pp. 245-246.

³⁴⁰ HARDACRE, “The Cave and the Womb World”, cit., p. 149.

³⁴¹ *Ivi*, p. 152.

³⁴² *Ivi*, p. 150.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ivi*, p. 161.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ivi*, p. 151.

divinità della montagna.³⁴⁸ Per l'asceta maschio i riti che hanno luogo in tale monte, e specificatamente nelle grotte di questo, si concentrano sulla "rinascita" dal "grembo" della montagna, nel senso di finire il pellegrinaggio avendo acquisito conoscenze e poteri esoterici: la grotta Oku no in è qui intesa come una rappresentazione concreta del ventre materno.³⁴⁹ Praticare l'ascesi in montagna significa perciò entrare nel "mondo del grembo" con l'intento di trasformarsi in maniera tale da raggiungere l'illuminazione nella vita presente.³⁵⁰ Entrare nella grotta rappresenta inoltre una morte simbolica poco prima della rinascita.³⁵¹ Il rito dell'ascesa alla montagna Ōmine costituisce, in questo senso, un farsi strada fino ai recessi più profondi delle grotte per tornare all'origine di tutta la vita, per acquisire conoscenza e saggezza; nel caso di partecipanti femminili, tuttavia, "c'è una qualità autoreferenziale che è estranea agli uomini".³⁵² Il rito Oku no in non è altro che un ricongiungimento tra madre e figlia, qualcosa che sottolinea l'identità "mistica" delle due.³⁵³ Non è, infatti, soltanto il genere che le unisce, ma più nello specifico la loro capacità di partorire e il loro essere un "grembo", una caratteristica che le distingue dagli uomini: è nel parto che la figlia diventa madre, qualcosa in linea con la logica simbolica di un rito che si svolge in una grotta che è al contempo un grembo.³⁵⁴ Le donne, tramite la cerimonia, sperimentano così un ritorno alla propria origine come metodo per completare il proprio essere.³⁵⁵

L'esclusione delle donne da determinati spazi sulle montagne, dalla loro cima o dall'intero monte è definita *nyonin kinsei* o *nyonin kinzei kekkai*, più comunemente conosciuta come *nyonin kekkai*: il *nyonin kinsei* è la pratica di proibire alle donne di vivere nei santuari, templi e montagne sacre oltre che di prendere parte a cerimonie religiose o addirittura entrare nei luoghi di culto; il *nyonin kekkai*, invece, indicava inizialmente l'atto di designare un'area specifica come ad accesso limitato per evitare vi entrasse *kegare*.³⁵⁶ Con il tempo i significati di questi due termini si sono fusi e sono divenuti sinonimi.³⁵⁷

³⁴⁸ *Ivi*, p. 152.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 154.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 154.

³⁵¹ *Ivi*, p. 166.

³⁵² *Ivi*, p. 154.

³⁵³ *Ivi*, p. 171.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ivi*, p. 174.

³⁵⁶ KAWAHASHI Noriko, "Gender Issues in Japanese Religions", in Paul L. Swanson, Clark Chilson (a cura di), *The Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005, p. 327.

³⁵⁷ *Ibid.*

L'origine dell'esclusione delle donne dalle montagne sacre non è chiara: alcuni studiosi teorizzano sia nata dagli antichi riti religiosi che le *miko* svolgevano nelle zone più basse dei monti, ipotizzando che proprio tali siti siano venuti, con il tempo, a delimitare un confine che alle donne era proibito oltrepassare.³⁵⁸ Suzuki Masataka, invece, afferma che le montagne fossero originariamente divise in territori occupati da persone che seguivano stili di vita differenti, cioè gli abitanti della montagna e quelli della pianura, e che esistevano vari tabù per chi si spostava da un settore all'altro; ritiene, oltretutto, che il sistema di credenze osservato dagli asceti dello *shugendō* contribuisce allo sviluppo dello *nyonin kinsei*.³⁵⁹ Come fa notare Ushiyama Yoshiyuki, la maggior parte dei ricercatori attuali concorda sul fatto che l'esclusione delle donne dai monti abbia origine nella regola monastica buddhista secondo la quale uomini e donne devono vivere e praticare in spazi separati, evitando qualunque tipo di contatto fra loro.³⁶⁰ A partire dal X secolo circa la maggior parte dei principali templi buddhisti viene gestita e abitata esclusivamente da monaci di sesso maschile e tale sviluppo, dice, porta sia alla necessità di delimitare specifiche aree ristrette che escludano *kegare* che all'allontanamento delle donne da numerosi complessi santuari-templi; la pratica di escludere figure femminili dagli spazi sacri è presente nella documentazione giapponese tra il X e l'XI secolo.³⁶¹ Nel caso del monte Kōya, ad esempio, prima dell'anno 1000 intorno alla montagna esiste un recinto di sette *ri* dal nome di *shichiri kekkai*, o “recinto limitato di sette *ri*”: inizialmente il termine indicava un rito di purificazione che veniva praticato per espellere tutte le influenze maligne dall'area, ma a partire dall'XI secolo la comprensione del termine *kekkai* cambia e il suo uso diventa sinonimo di *nyonin kekkai*, cioè un divieto di entrata nei confronti delle donne.³⁶² Esistono, nel Medioevo, due tipi principali di *kekkai*: uno che definisce lo spazio sacro della montagna e l'altro l'altare del tempio.³⁶³ Ci sono inoltre diversi gradi, o anelli concentrici, di purezza e impurità definiti da *kekkai*.³⁶⁴ Sul monte Hiei sono presenti sei livelli di *kekkai* di purezza crescente, a partire dal più basso, la città di Sakamoto ai piedi della

³⁵⁸ MIYAZAKI Fumiko, “Female Pilgrims and Mt. Fuji: Changing Perspectives on the Exclusion of Women”, *Monumenta Nipponica*, vol. 60, 3, 2005, p. 340.

³⁵⁹ *Ivi*, pp. 340-341.

³⁶⁰ Jacqueline I. STONE, “Buddhism”, in Swanson, Chilson (a cura di), *The Nanzan Guide to Japanese Religions*, cit., p. 50.

³⁶¹ MIYAZAKI, “Female Pilgrims and Mt. Fuji”, cit., p. 341.

³⁶² KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 258.

³⁶³ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 223.

³⁶⁴ *Ibid.*

montagna, al più alto, il tempio Enryakuji sulla cima.³⁶⁵ Esistono delle eccezioni alla pratica del *nyonin kinsei*, seppur rare: le donne possono entrare liberamente nel santuario situato sul monte Hiko nel Kyūshū e sul monte Haguro, nella provincia di Dewa.³⁶⁶

Le giustificazioni per l'esclusione delle donne dalle montagne sacre possono essere riassunte in vari punti principali. In primo luogo, le donne sono considerate inquinate a causa della loro associazione con il sangue durante le mestruazioni e il parto, e in ogni caso, a detta di precetti e scritture buddhiste, sono incapaci di ottenere l'illuminazione.³⁶⁷ Una caratteristica di tale idea è che, comunque, l'*aka fujō* può essere portata sui monti anche da monaci di sesso maschile che sono entrati in contatto con una donna.³⁶⁸ Il secondo punto riguarda la pratica di asceti sulle montagne che viene descritta come un addestramento sacro riservato unicamente agli uomini, e la presenza di donne potrebbe costituire una distrazione.³⁶⁹ Infine, un aspetto meno discusso e legato alle credenze popolari relative ai *kami* è che la divinità della montagna non tollera le donne poiché prova gelosia nei loro confronti e le ritiene impure.³⁷⁰ Altri fattori che contribuiscono al *nyonin kinsei* sono l'ascesa di valori confuciani e l'emergere del sistema familiare patriarcale, le tradizioni locali che associano la pratica ascetica sulle montagne alla purezza rituale, la vulnerabilità della capitale alle malattie e al crimine e, infine, al bisogno di stabilire aree "pure".³⁷¹ Va detto che, tuttavia, il *nyonin kinsei* non si applica allo stesso modo per tutte le donne e dipende in parte dalla fase del ciclo vitale in cui si trovano in uno specifico momento; una volta superata la menopausa, queste tendono ad essere meno soggette alla discriminazione di genere basata sul sangue e sul parto e, superati poi i sessant'anni, sono talvolta ammesse sulle montagne sacre e il loro corpo viene visto in svariati casi come un recipiente accettabile per il *dharma*.³⁷² La cremazione di un corpo può diventare, inoltre, una sorta di purificazione finale.³⁷³ In seguito alla cremazione, infatti, le ceneri sono considerate impure per sette giorni se rimangono dei pezzi di ossa fra di esse, oppure per trenta giorni se

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ KÖCK, "Washing Away the Dirt of the World of Desire", in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 254.

³⁶⁷ KAWAHASHI, "Gender Issues in Japanese Religions", in Swanson, Chilson (a cura di), *The Nanzan Guide to Japanese Religions*, cit., p. 327.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 222.

³⁷⁰ KÖCK, "Washing Away the Dirt of the World of Desire", in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 259.

³⁷¹ Jacqueline I. STONE, "Buddhism", in Swanson, Chilson (a cura di), *The Nanzan Guide to Japanese Religions*, cit., p. 50.

³⁷² FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 69.

³⁷³ KÖCK, "Washing Away the Dirt of the World of Desire", in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 264.

parti della colonna vertebrale rimangono unite fra loro.³⁷⁴ Passato tale periodo di tempo sia le ossa che le ceneri sono viste come pure e quindi il pericolo di diffondere *kegare* o inquinare luoghi sacri cessa di essere.³⁷⁵ Questo pensiero influenza profondamente l'esclusione delle donne dalle montagne: sebbene, quando sono in vita, vengono considerate intrinsecamente impure e non possono accedere a tali luoghi, quando muoiono ed è trascorso il periodo di inquinamento della morte e delle ossa le loro ceneri possono essere sepolte sulle montagne o depositate all'interno dei templi, come nel caso del monte Kōya.³⁷⁶ Le ceneri sono ritenute prive di genere, e in tale maniera non rappresentano più un ostacolo alla pratica religiosa maschile: anzi, possono persino diventare l'oggetto principale della venerazione, una reliquia.³⁷⁷

Le prime testimonianze di *nyonin kinsei* risalgono al periodo Heian.³⁷⁸ Come riporta Miyazaki Fumiko, un saggio scritto nell'886 menziona che le donne non possono avvicinarsi al monte Hiei, ossia la sede della scuola buddhista Tendai; successivamente, verso la fine dell'epoca, diversi documenti fanno riferimento all'esclusione delle donne dai recinti del monte Kōya, dove è presente la scuola Shingon del monaco Kūkai: in questo modo i centri di vita religiosa più influenti tra le élite del periodo sono inaccessibili alle donne.³⁷⁹ L'istituzione di regole che vietano l'accesso ai luoghi sacri avviene in parallelo allo sviluppo delle idee di gerarchia di genere all'interno della religione.³⁸⁰ Per quanto riguarda il monte Fuji in particolare, agli *yamabushi* viene proibito di frequentare le donne mentre eseguono pratiche spirituali: tale divieto è una delle ragioni che portano alla nascita del *nyonin kinsei* nello specifico contesto del monte Fuji.³⁸¹ Solo a partire dalla fine del XV secolo, quando un numero considerevole di fedeli laici inizia a visitare tale montagna, i monaci e altre figure associate al culto del monte sviluppano regole concrete che i pellegrini, e specialmente le donne, devono osservare durante la scalata.³⁸² Gli *oshi*, delle specie di proseliti, forniscono ai pellegrini un alloggio, conducono per loro rituali di purificazione, insegnano le regole da osservare nei luoghi sacri della montagna e aiutano le persone a scalarla in sicurezza,

³⁷⁴ *Ivi*, p. 260.

³⁷⁵ *Ivi*, pp. 260-261.

³⁷⁶ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 237.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ MIYAZAKI, "Female Pilgrims and Mt. Fuji", cit., p. 341.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Ivi*, pp. 341-342.

³⁸¹ *Ivi*, p. 344.

³⁸² *Ibid.*

raccogliendo al contempo offerte e tasse; al signore locale offrono vari servizi, come pregare per lui o per la sua famiglia, e gli versano una parte del denaro raccolto dai pellegrini.³⁸³ In cambio, il signore conferma loro l'autorità gestionale sull'ingresso alla montagna.³⁸⁴ Sulla base di tale autorità manageriale riconosciuta, gli *oshi* sviluppano numerosi protocolli che gli scalatori devono osservare, tra questi il *nyonin kinsei*.³⁸⁵ La più antica testimonianza di *nyonin kinsei* sul monte Fuji appare in un documento del 1564 che menziona un sito chiamato *nyosho zenjo no oitate*, letteralmente “[luogo da cui] le donne che svolgono pratiche religiose devono essere cacciate”: il nome indica che le donne non potevano accedere né al sito né alle zone più alte della montagna al di sopra di esso, poiché, continua il documento, sono inquinate dal sangue per “sette giorni al mese, ottantaquattro giorni all'anno”.³⁸⁶

La premessa che le donne non debbano avere accesso alle montagne sacre viene ulteriormente consolidata dalla diffusione, in tutti i centri principali dello *shugendō*, di leggende relative a figure femminili che non hanno osservato il divieto e che hanno scatenato l'ira degli dèi provocando calamità quali piogge o tempeste di vento particolarmente forti.³⁸⁷ L'esempio più famoso di questo tipo sono le numerose varianti di una storia risalente al periodo Muromachi che ha come protagonista una donna di nome Toran (o Tōro, Tōru, Tora, Dōran) dai potenti poteri sovranaturali, solitamente identificata come una *bikuni*, una *miko*, oppure una “vecchia”, *uba*; quest'ultima tipologia di rappresentazione è la più comune.³⁸⁸ La trama di ogni racconto è più o meno la stessa: la donna, che viaggia con una o due compagne, tenta di scalare un monte sacro nonostante l'avvertimento ricevuto dallo stesso *Yama no kami*, “inquina” la purezza della montagna e si trasforma in una roccia o in un albero come punizione.³⁸⁹ Quella stessa roccia, o albero, serve in seguito come linea di demarcazione che non può essere oltrepassata dalle donne.³⁹⁰ Nelle prime versioni della leggenda, l'inquinamento attuato dalla donna è causato da volontario un atto di profanazione, ossia l'urinare sul terreno sacro, mentre nelle varianti più recenti “l'atto impuro” di Toran diventerà la sua perdita di sangue.³⁹¹ All'interno della versione del racconto specifica della zona dello

³⁸³ *Ivi*, p. 346.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ivi*, pp. 346-347.

³⁸⁷ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 224.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 227.

³⁸⁹ *Ivi*, p. 224.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ivi*, p. 227.

Hakusan, Tōru si guadagna da vivere gestendo un'enoteca alla base del monte e, pensando di poter guadagnare di più vendendo vino in cima alla montagna, inizia a scalarla accompagnata da una ragazza.³⁹² Una voce dalle nuvole le proibisce di contaminare la vetta divina con il suo “corpo impuro”, ma lei non vi presta attenzione; per sfida si accovaccia per urinare, inquinando deliberatamente il terreno.³⁹³ Come risultato viene trasformata in pietra.³⁹⁴ A Tateyama, Toran o Toru è una monaca che si arrampica con due ragazze, e anche qui si trasforma in pietra come punizione divina per aver urinato: nel mandara di Tateyama lei e le sue due compagne sono illustrate insieme sotto forma di una pietra e due cedri.³⁹⁵ Bernard Faure afferma che il luogo in cui si trova tale pietra, definita pietra *kekai*, diviene oggetto di culto per le sciamane e per le donne in generale.³⁹⁶ Anche nella zona del Kinpusenji è presente una variante della storia di Toran, con protagonista Dōran.³⁹⁷

La leggenda di Toran ricorda fortemente quella di Kūkai e di sua madre, nel senso che mostra, alla stessa maniera, la relazione stabilita dal buddhismo giapponese tra mestruazioni, impurità rituale ed esclusione delle donne.³⁹⁸ Dopo aver abbandonato il figlio, la donna si fa monaca; in età avanzata, viene a sapere che Kūkai, nel frattempo, è diventato monaco anch'egli e vive sul monte Kōya.³⁹⁹ Decide quindi di recarsi da lui ma gli viene impedito di farlo: Kūkai, difatti, viene avvertito dell'“intenzione trasgressiva” della madre da un terremoto, e scende per incontrarla.⁴⁰⁰ La avverte che non può procedere oltre a causa nel *nyonin kekai*; ciononostante, e proprio come Toran, la donna sostiene di non essere preoccupata dal tabù del sangue: “ho ottantatré anni e non ho avuto mestruazioni negli ultimi quarantadue anni. Poiché non sono diversa da un [...] monaco, non c'è nulla di male se metto piede sulla montagna”.⁴⁰¹ Kūkai finge di cedere alle sue argomentazioni, tuttavia l'avvisa che deve prima calpestare la sua veste monastica, che stende a terra.⁴⁰² Quando la madre lo fa, delle gocce di sangue mestruale cadono sulla veste, che prende fuoco e vola via, portandola con sé.⁴⁰³ Kūkai esegue riti funebri in favore della donna e, di conseguenza, questa “fugge dal

³⁹² *Ivi*, p. 224.

³⁹³ *Ivi*, pp. 224-225.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 225.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ivi*, p. 233.

³⁹⁷ *Ivi*, pp. 225-226.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 228.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 229.

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*

regno delle passioni e diventa il bodhisattva Miroku Bosatsu”.⁴⁰⁴ In una variante, sebbene la veste del monaco prenda fuoco, la madre non viene portata via, ma deve comunque rinunciare al proprio piano.⁴⁰⁵ Una tradizione vuole che, non appena la madre di Kūkai mette piede sulla montagna, comincia a piovere fuoco dal cielo.⁴⁰⁶ Il *Bikuni engi*, una raccolta di racconti sulle origini del *bikuni* di Kumano, include una leggenda proprio sulla madre di Kūkai raccontata allo Myōhōzan di Nachi.⁴⁰⁷ In tale versione, la donna, dopo che le è stato impedito di scalare il monte Kōya, decide di prendere i voti monacali.⁴⁰⁸ Le prime pagine di tale *engi* rivelano, inoltre, che in Giappone l’ordine di monache nasce quando l’imperatrice Kōmyō (701-760) viene ordinata con il nome di Toran; in seguito viaggia per tutto il Giappone con le proprie servitrici, che successivamente diventeranno le *bikuni* di Ise e quelle di Kumano.⁴⁰⁹

Faure afferma che Kūkai crea una sala commemorativa dedicata alla madre ai piedi del monte Kōya chiamandola “mausoleo della madre di Kōbō Daishi”, *Daishi bokōbyō*, o semplicemente “sala della madre”, *hahakōdō*.⁴¹⁰ Tale cappella diviene in seguito un tempio chiamato Jisonin e situato nella città di Kudoyama.⁴¹¹ Quando la donna muore, viene detto che il suo corpo non si decompone; anzi, grazie all’efficacia dei riti del figlio si trasforma in un “buddha in questo stesso corpo”.⁴¹² Questa viene poi riposta in una cripta in attesa della discesa di Miroku Bosatsu, e a tempo debito viene venerata come manifestazione stessa della divinità.⁴¹³ Il tempio in cui riposa la madre di Kūkai diventa noto come “il Kōya delle donne”, un luogo in cui queste ultime possono ottenere la salvezza nella terra di Miroku Bosatsu nonostante fosse loro precluso l’accesso alla cima del monte.⁴¹⁴ In tal senso, la madre del monaco diviene una divinità guardiana delle donne. Le *Kumano bikuni* fanno spesso riferimento a questa leggenda e, di conseguenza, diffondono l’idea che le donne non possano accedere alle montagne sacre, pena la punizione divina.⁴¹⁵ Possiamo qui notare due modalità interpretative: nella prima le donne sono viste come trasgressive e cercano di arrivare in cima alla montagna o alla gerarchia, mentre nella seconda accerchiano simbolicamente gli uomini,

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 228.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 229.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 231.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 229.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 231.

creando i propri spazi di potere.⁴¹⁶ A seconda dell'interpretazione, il *nyonin kekkai* può dunque essere visto come un segno di oppressione o come una sovversione del dominio maschile.

Nel periodo Kamakura possiamo trovare alcune voci che respingono le proibizioni legate al sangue femminile: la necessità di evitare l'inquinamento è spesso rifiutata, ad esempio, da Hōnen.⁴¹⁷ Quest'ultimo è uno dei monaci che, a partire dal XIII secolo, inizia a interessarsi della causa femminile. Si dice che Hōnen abbia affermato che “negli insegnamenti buddhisti non esiste l'evitamento dell'impurità” e “coloro che recitano il *nenbutsu* non hanno bisogno di evitare l'impurità”.⁴¹⁸ Va detto che Hōnen riconosce le usanze di purezza rituale in alcuni contesti, come la pratica di *monoimi* prima di visitare templi e santuari, e ritiene comunque auspicabile effettuare una purificazione del corpo prima di recitare i sutra.⁴¹⁹ In generale, però, la sua posizione è quella di sminuire l'importanza della purificazione e dell'evitamento di *kegare* in contrasto con il potere assoluto del *nenbutsu*, l'unica pratica che ai suoi occhi nessun'impurità può compromettere.⁴²⁰ Hōnen non ha alcuna obiezione in merito al fatto che una donna reciti i sutra durante il periodo mestruale,⁴²¹ aggiungendo “nel *dharma* non esiste alcun tipo di evitamento. Ma di fronte ai *kami* non si dovrebbe pregare in tali condizioni”.⁴²² Nel sermone *Muryōjukyō shaku* (1190) Hōnen ricorda alle donne che non possono entrare nelle montagne sacre e nei santuari dei complessi santuari-templi e che, allo stesso modo, anche “il paradiso invisibile” è inaccessibile per loro.⁴²³ Sottolineando in tale maniera la gravità della situazione femminile, Hōnen cerca di incoraggiare le donne a riporre fede in Amida.⁴²⁴ Nell'*Ippyaku shijuū gokajoō mondō* (“Risposte a centoquarantacinque domande”) del 1201, invece, al quesito “cosa accade a una donna morta di parto?”, il monaco risponde “grazie al potere del *nenbutsu* otterrà la rinascita nella Terra Pura”.⁴²⁵ Colui che gli pone tale domanda sta chiaramente dando per scontato che le donne che muoiono di parto

⁴¹⁶ Ivi, pp. 246-247.

⁴¹⁷ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 256.

⁴¹⁸ FAURE, *The Power of Denial*, cit., pp. 71-72.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Ivi, p. 72.

⁴²¹ Ivi, pp. 71-72.

⁴²² Ivi, p. 72.

⁴²³ MIYAZAKI, “Female Pilgrims and Mt. Fuji”, cit., p. 343.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ GLASSMAN, “At the Crossroads of Birth and Death”, in Stone, Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, cit., p. 179.

sono una categoria speciale di anime particolarmente difficili da salvare.⁴²⁶ Infine, nel *Kurodani shōnin wago tōroku* (1275), quando qualcuno chiede a Hōnen se le donne sono autorizzate a visitare templi durante le mestruazioni, lui si limita a rispondere che nel buddhismo non esistono tabù simili, diffusi dai sacerdoti dei santuari e dai maestri *onmyōdō*.⁴²⁷

Dōgen, nel suo *Shōbōgenzō* (“La custodia della visione del vero *dharma*”) del 1253 sostiene che, sulla base delle sue osservazioni nei monasteri cinesi, uomini e donne non differiscono nell’ascoltare gli insegnamenti buddhisti e nell’aspirazione all’illuminazione e, spiritualmente parlando, sono al medesimo livello;⁴²⁸ di conseguenza, la pratica giapponese di escludere le donne dai santuari di montagna è da lui definita “ridicola”.⁴²⁹ Nello specifico, scrive “cosa c’è di più degno in un maschio? La vacuità rimane vacuità; i quattro elementi sono i quattro elementi [...]. Lo stesso vale per la donna: l’attuazione del *dharma* rimane sempre l’attuazione del *dharma*. Bisogna rispettare e onorare chi attualizza il *dharma* [...], senza considerare la questione del sesso. Questo è il principio della Via del Buddha [...]”.⁴³⁰ Riguardo al *nyōnin kinsei*, Dōgen sostiene addirittura che “la distruzione di tutti i *kekkaï* sarebbe una forma di gratitudine verso il Buddha”.⁴³¹ Più tardi, ciononostante, esclude le donne dalle attività rituali al tempio Eihei-ji.⁴³²

Eizon (1201-1290) della scuola Shingon risshū permette alle donne di prendere i voti monastici e amministra persino le iniziazioni più alte alle monache buddhiste della sua scuola.⁴³³ Le nozioni di inquinamento o di purezza non costituiscono un ostacolo per lui; anzi, afferma che le donne, praticando le austerità, possono superare le restrizioni dettate dal proprio sesso e ottenere la buddhità.⁴³⁴

Passando a Nichiren, in *Gassui gosho* “lettera sulle mestruazioni” (1264) indirizzata alla moglie del signore Daigaku Saburō, il monaco assume una posizione piuttosto

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ FAURE, *The Power of Denial*, cit., pp. 71-72.

⁴²⁸ Sallie B. KING, “Egalitarian Philosophies in Sexist Institutions: The Life of Satomi-San, Shinto Miko and Zen Buddhist Nun”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 4, 1, 1988, p. 20.

⁴²⁹ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 262.

⁴³⁰ KING, “Egalitarian Philosophies in Sexist Institutions”, cit., p. 20.

⁴³¹ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 224.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ KÖCK, “Washing Away the Dirt of the World of Desire”, in Bley, Jaspert, Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, cit., p. 262.

⁴³⁴ *Ivi*, pp. 262-263.

ambivalente sul ciclo mestruale.⁴³⁵ Dopo aver affermato che i peggiori peccatori, e dunque anche le donne, saranno in grado di salvarsi dall'inferno se credono fermamente nel potere redentore del *Sutra del Loto*, Nichiren si focalizza sulla preoccupazione specifica della donna, ovvero se possa continuare a recitare il sutra durante le mestruazioni.⁴³⁶ Egli scrive: “ho letto quasi tutti gli insegnamenti sacri buddhisti e, sebbene ci siano passaggi che proibiscono chiaramente il bere alcolici, il mangiare carne [...] e la cattiva condotta sessuale avendo rapporti in giorni e mesi specifici, categorizzando tutti questi eventi come impuri, non ho ancora trovato un sutra o un trattato che descriva un evitamento simile in relazione alle mestruazioni”.⁴³⁷ Il monaco osserva poi che queste ultime sono un fenomeno puramente fisiologico e che sono indispensabili per la procreazione nonostante, allo stesso tempo, le paragona a una lunga malattia.⁴³⁸ Poco dopo Nichiren aggiunge, però, che “il Giappone è la terra dei *kami* e in tale Paese, in molti casi, stranamente, le tracce manifeste dei buddha e dei bodhisattva non si conformano ai sutra e ai trattati”,⁴³⁹ concludendo “quando si va contro i *kami* si rischia una punizione... Chiunque sia nato in questo Paese farebbe bene a osservare i loro divieti”.⁴⁴⁰ Pur concludendo che “la pratica quotidiana del buddhismo non dovrebbe essere ostacolata dalle mestruazioni”, l'uomo offre alla sua interlocutrice alcuni consigli pratici: ad esempio, una donna con il ciclo mestruale non dovrebbe recitare il *Sutra del Loto* o svolgere azioni quotidiane di fronte ad esso, ma può comunque praticare il *daimoku*.⁴⁴¹ Inoltre, sostenendo che le mestruazioni “non sono un'impurità che viene dall'esterno”,⁴⁴² ma la “consueta malattia delle donne”,⁴⁴³ cioè un “principio ereditato dai semi del *samsāra*”,⁴⁴⁴ Nichiren di fatto “interiorizza” le mestruazioni rendendole un peccato femminile, un difetto morale.⁴⁴⁵

⁴³⁵ FAURE, *The Power of Denial*, cit., p. 72.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*

Conclusioni

Tale elaborato, focalizzandosi sulla dicotomia purezza e impurità relativa alle donne nelle religioni giapponesi del Medioevo, rappresenta un'alternativa a studi prettamente androcentrici su fenomeni storici, sociali e religiosi che avvengono durante i periodi Kamakura (1185-1333), Muromachi (1336-1573) e Azuchi-Momoyama (1573-1603), i quali sono caratterizzati dal paradigma *honji suijaku*, ossia la fusione di culto dei *kami* e buddhismo. Anziché agire come attori marginali, le donne fungono da protagoniste: utilizzando la metafora di Hiratsuka Raichō, sono dei “soli raggianti piuttosto che delle lune che riflettono la luce altrui”.¹ I ruoli delle donne nella storia religiosa giapponese in quanto intrattenitrici, prostitute, sacerdotesse, monache, figlie, sorelle e madri sono differenti e complessi, così come poi lo sono i discorsi a loro relativi, che talvolta le idealizzano paragonandole a divinità buddhiste o rendendole esempi confuciani di virtù, mentre altre volte le dipingono come demoni o esseri ritualmente impuri, caratterizzate da karma negativo e da tutta una serie di difetti morali quali la gelosia, la lussuria, la disonestà e la mancanza di fede.² Vengono presentate le esperienze di diversi personaggi femminili all'interno di uno specifico contesto storico, sociale e religioso, e viene dimostrato che le loro scelte di vita e opportunità sono riconducibili all'ascesa del sistema familiare patriarcale *ie* che li tratta alla stregua di possedimenti e mezzi per produrre figli maschi. Una categoria particolarmente colpita da questa trasformazione è senz'altro quella delle intrattenitrici-prostitute *asobi*, figure non legate a nessun uomo a volte considerate ai margini della società, altre volte viste come indesiderabili sociali e altre ancora dipinte come ben collegate, che si trovano a doversi guadagnare da vivere senza alcun appoggio da parte di famiglie influenti; una seconda tipologia ancora di donne che subisce fortemente tali cambiamenti sono le vittime di stupro, ritenute colpevoli della propria violenza o vendicate da mariti e familiari maschili in quanto loro proprietà.

La presente tesi è caratterizzata da diversi limiti: primo fra tutti è la scarsa quantità di materiale relativo all'intersezione di donne e religioni giapponesi. La maggior parte degli studi religiosi tendono a focalizzarsi sull'operato maschile; le donne vengono prese in considerazione soltanto in rari casi e molto spesso attraverso lo sguardo dell'uomo, ad

¹ Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015, p. 172.

² *Ibid.*

esempio in diari di viaggio di aristocratici relativi alle *asobi* o trattati e scritture buddhiste quali *Tsuma kagami* di Mujū Dōkyō. Inoltre, alcuni testi tendono a giudicare le dinamiche femminili unicamente in un'ottica di oppressione o, al contrario, di emancipazione, senza considerare il fatto che le due possono avvenire contemporaneamente nella stessa società e che vi sono innumerevoli sfumature tra l'una e l'altra. Tali visioni sono altamente soggettive e fuorvianti, incorrono in essenzialismi e, in generale, non permettono di costruire un quadro completo dell'individualità femminile con tutte le sue specificità. Altri due pericoli affrontati dagli autori delle fonti considerate sono poi quello dell'analisi di eventi e personaggi storici facendo uso di categorie o concetti nati solo nell'epoca moderna e contemporanea, come quello di misoginia, e quello di attribuire alle donne determinati pensieri o emozioni che non abbiamo alcuna prova abbiano provato, per esempio un senso di emarginazione piuttosto che uno di inclusione. Infine, un ultimo limite della ricerca è dato dal numero esiguo di studi sullo sviluppo dei concetti di purezza e impurità relativamente alle epoche Kamakura, Muromachi e Azuchi-Momoyama: una buona parte dei documenti studiati si rifà alla contemporaneità e a pratiche tutt'ora messe in atto.

Un elemento fondamentale della tradizione del culto dei *kami* e in seguito di quella del buddhismo è il concetto di *kegare* o impurità, tra cui quella del sangue mestruale o uterino, definita *aka fujō*. Inizialmente il sangue femminile viene considerato un processo naturale necessario per la riproduzione e un'impurità facilmente removibile, ma con il tempo si trasforma in qualcosa di innato al genere femminile e da evitare: dal periodo medievale in avanti questo diviene un motivo di esclusione delle donne dalla società in generale e dagli spazi sacri nello specifico, nonché condanna che verte sulle loro spalle dal momento della nascita fino a dopo la morte. Le pratiche purificatorie *harae* si rivelano pressoché inutili nei confronti di un peccato talmente grave, e insegnamenti come quello del *Sutra del Loto* che offrono la buddhità alle donne a patto abbandonino il proprio corpo per assumerne uno maschile, paradigma chiamata *henjo nanshi*, risultano estremamente attraenti. Un altro caso trattato è quello del *Sutra del lago di sangue*, una scrittura che attesta la presenza di un tipo di inferno interamente dedicato alle donne e al loro peccato di *aka fujō*. Le *bikuni* di Kumano contribuiscono alla diffusione tale scrittura e numerosi parenti di donne, oltre che le donne stesse, la venerano nella speranza di garantirgli, e garantirsi, l'illuminazione. Da una parte il proselitismo di queste monache contribuisce a creare un'associazione fra il corpo femminile e l'impurità; dall'altra i tabù sul sangue mestruale e sul parto danno alle *bikuni* un potente

strumento per raggiungere e comunicare con grandi quantità di donne.³ Nel promuovere l'idea che queste ultime possono ottenere la salvezza in maniera del tutto autonoma, le *bikuni* di Kumano diffondono al contempo il concetto di *agency*.⁴ Attraverso testi quali il *Sutra del Loto* e il *Sutra del lago di sangue* possiamo notare lo stretto legame fra nozioni quali purezza, impurità, salvezza e dannazione che caratterizzano le figure femminili all'interno delle religioni giapponesi del Medioevo.

In tale elaborato si vuole dimostrare che le donne non sono semplicemente vittime passive dell'oppressione maschile: rappresentano difatti personaggi che scelgono attivamente di ribellarsi, sovvertire il sistema od omologarsi ad esso impiegando ideologie patriarcali per raggiungere i propri fini.⁵ Questo aspetto va sicuramente enfatizzato anche in studi futuri. Risulta infine importante concentrarsi su una prospettiva strettamente femminile includendo le voci stesse delle protagoniste che si andranno a trattare, analizzando le donne non come categoria unica con determinate caratteristiche fisse e immutabili, ma come individui con specifici bisogni, desideri, paure e aspirazioni in continuo mutamento.

³ *Ivi*, p. 174.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Bibliografia

- ABE Ryūichi, “Revisiting the Dragon Princess: Her Role in Medieval Engi Stories and Their Implications in Reading the Lotus Sutra”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 42, 1, 2015, pp. 27-70.
- AMBROS, Barbara R., *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015.
- ANDREEVA, Anna, “Medieval Shinto: New Discoveries and Perspectives”, *Religion Compass*, vol. 4, 11, 2010, pp. 679-693.
- BEN-ARI, Eyal, MOERAN, Brian, VALENTINE, James (a cura di), *Unwrapping Japan: Society and culture in anthropological perspective*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1990.
- BLAIR, Heather, “Mothers of the Buddhas: The Sutra on Transforming Women into Buddhas (Bussetsu Tennyō Jōbutsu Kyō)”, *Monumenta Nipponica*, vol. 71, 2, 2016, pp. 263-293.
- BLEY, Matthias, JASPERT, Nikolas, KÖCK, Stefan (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600)*, Leiden/Boston, Brill, 2015.
- BOYD, James W., WILLIAMS, Ron G., “Artful Means: An Aesthetic View of Shinto Purification Rituals”, *Journal of Ritual Studies*, vol. 13, 1, 1999, pp. 37-52.
- BOYD, James W., WILLIAMS, Ron G., “Japanese Shintō: An Interpretation of a Priestly Perspective”, *Philosophy East and West*, vol. 55, 1, 2005, pp. 33-63.
- COAKLEY, John W., *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006.
- COATES, Jennifer, FRASER, Lucy, PENDLETON, Mark (a cura di), *The Routledge Companion to Gender and Japanese Culture*, London/New York, Routledge, 2020.
- CONNELL, R. W., *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- CORNYETZ, Nina, “Bound by Blood: Female Pollution, Divinity, and Community in Enchi Fumiko’s ‘Masks’”, *U.S.-Japan Women’s Journal*, vol. 9, 1995, pp. 29-58.
- DAVIS, Winston, *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, Albany (New York), State University of New York Press, 1992.
- DUMAS, Raechel, “Historicizing Japan’s Abject Femininity: Reading Women’s Bodies in ‘Nihon ryōiki’”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 40, 2, 2013, pp. 247-275.

- FAURE, Bernard, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- FUJIWARA Tokihira, FUJIWARA Tadahira, *Engishiki: Procedures of the Engi era, books I-V [Engishiki]*, trad. di Felicia Gressitt Bock, Tōkyō, Sophia University Press, 1970, pp. 1-216.
- GOODWIN, Janet R., “Shadows of Transgression: Heian and Kamakura Constructions of Prostitution”, *Monumenta Nipponica*, vol. 55, 3, 2000, pp. 327-368.
- GOODWIN, Janet R., *Selling Songs and Smiles: The Sex Trade in Heian and Kamakura Japan*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2007.
- GRAPARD, Allan G., “Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions”, *History of Religions*, vol. 21, 3, 1982, pp. 195-221.
- GRAPARD, Allan G., “Medieval Shintō Boundaries: Real or Imaginary?”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, vol. 16, 2006-2007, pp. 1-18.
- GRAPARD, Allan G., “Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 18, 1, 1991, pp. 3-23.
- HARDACRE, Helen, “The Cave and the Womb World”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 10, 2/3, 1983, pp. 149-176.
- HARDACRE, Helen, *Shinto: A History*, New York, Oxford University Press, 2017.
- KAJIYAMA Yuichi, “Women in Buddhism”, *The Eastern Buddhist*, vol. 15, 2, 1982, pp. 53-70.
- KASAHARA Kazuo, *A History of Japanese Religion*, trad. e cura di Paul McCarthy, Gaynor Sekimori, Tōkyō, Kōsei Publishing Co., 2001.
- KATAOKA Kohei, “Nihon chūsei no kegare kannen to oyako kankei” (Il concetto di *kegare* e la relazione genitore-figlio in Giappone nel periodo medievale), *Hikaku kazokushi kenkyū*, vol. 29, 2015, pp. 8-21.
- 片岡耕平、「日本中世の穢観念とオヤコ関係」、比較家族史研究、第 29 号、2015 年、pp. 8-21.
- KING, Sallie B., “Egalitarian Philosophies in Sexist Institutions: The Life of Satomi-San, Shinto Miko and Zen Buddhist Nun”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 4, 1, 1988, pp. 7-26.
- KIRBY, Peter Wynn, *Troubled Natures: Waste, Environment, Japan*, Honolulu, University of

- Hawai'i Press, 2011.
- LEVINE, Lauren, "The Kegare Concept", *Proceedings of the annual meeting of the Southern Anthropological Society*, vol. 40, 1, 2012, pp. 227-238.
- MEEKS, Lori, "The Disappearing Medium: Reassessing the Place of Miko in the Religious Landscape of Premodern Japan", *History of Religions*, vol. 50, 3, 2011, pp. 208-260.
- MEEKS, Lori, "Women and Buddhism in East Asian history: The case of the Blood Bowl Sutra, Part II: Japan", *Religion Compass*, vol. 14, 4, 2020, pp. 1-16.
- MILLER, Alan L., "Myth and Gender in Japanese Shamanism: The 'Itako' of Tohoku", *History of Religions*, vol. 32, 4, 1993, pp. 343-367.
- MILLER, Alan L., "The Garments of the Gods in Japanese Ritual", *Journal of Ritual Studies*, vol. 5, 2, 1991, pp. 33-55.
- MINAMOTO Junko, GLASSMAN, Hank, "Buddhism and the Historical Construction of Sexuality in Japan", *U.S.-Japan Women's Journal*, vol. 5, 1993, pp. 87-115.
- MIYAZAKI Fumiko, "Female Pilgrims and Mt. Fuji: Changing Perspectives on the Exclusion of Women", *Monumenta Nipponica*, vol. 60, 3, 2005, pp. 339-391.
- MORI Ichiu, "Nichiren's View of Women", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 30, 3-4, 2003, pp. 279-290.
- MORRELL, Robert E., "Mirror for Women. Mujū Ichien's Tsuma Kagami", *Monumenta Nipponica*, vol. 35, 1, 1980, pp. 45-50.
- NAKAO Takashi, YOKOYAMA Wayne Shigeto, "The Lotus Sutra in Japan", *The Eastern Buddhist*, vol. 17, 1, 1984, pp. 132-137.
- NAMIHIRA Emiko, "Pollution in the Folk Belief System", *Current Anthropology*, vol. 28, 4, 1987, pp. 65-74.
- NEGRI, Carolina, "Un'insolita partita di kemari. Testimonianze di predominio maschile e mercificazione del corpo femminile nel Towazugatari", in Giorgio Fabio Colombo, Matilde Mastrangelo, Sagiyama Ikuko (a cura di), *Incontri letterari, storici e sportivi nella cultura giapponese*, Roma, Aracne (Genzano di Roma), 2022, pp. 171-194.
- NEGRI, Carolina, CAROLI, Rosa, RUPERTI, Bonaventura (a cura di), *Sguardi sul Giappone*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2019.
- NEGRI, Carolina, TAMBURELLO, Giusi (a cura di), *L'acqua non è mai la stessa. Le acque nella tradizione culturale dell'Asia*, "Aqua. Studi e testi sulle terme", vol. 2, Firenze, Olschki, 2009.

- NEGRI, Carolina, *Tra corte, casa e monastero. La vita di una donna nel Giappone del Medioevo*, “Ca’ Foscari Japanese Studies”, Venezia, Edizioni Ca’ Foscari, 2021.
- NELSON, John K., *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, Seattle/London, University of Washington Press, 1996.
- Ō no Yasumaro, HIEDA no Are, *Kojiki. Un racconto di antichi eventi [Kojiki]*, trad. e cura di Paolo Villani, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 11-165.
- Ō no Yasumaro, principe Toneri, *Nihongi, chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697 [Nihon shoki]*, trad. di W.G. Aston, London, Kegan Paul, Trench, & Co., 2011, pp. 1-443.
- PAUL, Diana Y., “Buddhist Attitudes toward Women’s Bodies”, *Buddhist-Christian Studies*, vol. 1, 1981, pp. 63-71.
- PEACH, Lucinda Joy, “Social Responsibility, Sex Change, and Salvation: Gender Justice in the ‘Lotus Sutra’”, *Philosophy East and West*, vol. 52, 1, 2002, pp. 50-74.
- PICKEN, Stuart D. B., *Historical Dictionary of Shinto*, Lanham, Scarecrow Press, 2011.
- RAJYASHREE, Pandey, *Perfumed Sleeves and Tangled Hair: Body, Woman, and Desire in Medieval Japanese Narratives*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2016.
- RAVERI, Massimo, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2014.
- RAVERI, Massimo, *Itinerari nel sacro. L’esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1984.
- SAPUNARU TAMAS, Carmen, “The Ritual Significance of Purification Practices in Japan”, *Humanities Review*, vol. 19, 2014, pp. 1-19.
- SCHIPPERS, Mimi, “Recovering the feminine other: masculinity, femininity, and gender hegemony”, *Theory and Society*, vol. 36, 1, 2007, pp. 85-102.
- SFERRA, Francesco, MEAZZA, Luciana (a cura di), *Sutra del Loto*, Milano, Rizzoli, 2001.
- SHARMA, Arvind (a cura di), *Religion and Women*, Albany (New York), State University of New York Press, 1994.
- STANLEY, Amy, *Selling Women: Prostitution, Markets, and the Household in Early Modern Japan*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2012.
- STONE, Jacqueline I., “Do ‘Kami’ Ever Overlook Pollution? Honji suijaku and the Problem of Death Defilement”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, vol. 16, 2006-2007, pp. 203-232.
- STONE, Jacqueline I., WALTER, Mariko Namba (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2009.

- SWANSON, Paul L., CHILSON, Clark (a cura di), *The Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005.
- TAKEMI Momoko, "'Menstruation Sutra' Belief in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 10, 2-3, 1983, pp. 229-246.
- TEEUWEN, Mark, "Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto", *Monumenta Nipponica*, vol. 48, 2, 1993, pp. 225-245.
- TEEUWEN, Mark, "From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 29, 3-4, 2002, pp. 233-263.
- TEEUWEN, Mark, RAMBELLI, Fabio (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London/New York, Routledge, 2003.
- TONOMURA Hitomi, "Birth-giving and Avoidance Taboo: Women's Body versus the Historiography of 'Ubuya'", *Japan Review*, vol. 19, 2007, pp. 3-45.
- TONOMURA Hitomi, "Black Hair and Red Trousers: Gendering the Flesh in Medieval Japan", *The American Historical Review*, vol. 99, 1, 1994, pp. 129-154.
- TSUGUNARI Kubo, AKIRA Yuyama (a cura di), *The Lotus Sutra*, Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- WAKITA Haruko, GAY, Suzanne, "Marriage and Property in Premodern Japan from the Perspective of Women's History", *The Journal of Japanese Studies*, vol. 10, 1, 1984, pp. 73-99.
- WIESER, Veronika, ELTSCHINGER, Vincent, HEISS, Johann (a cura di), *Cultures of Eschatology*, Berlin/Boston, De Gruyter Oldenbourg, 2020.
- YAMAMURA Kōzō, (a cura di), *The Cambridge History of Japan, volume 3: Medieval Japan*, New York, Cambridge University Press, 1990.
- YOUNG, Serinity, "Female Mutability and Male Anxiety in an Early Buddhist Legend", *Journal of the History of Sexuality*, vol. 16, 1, 2007, pp. 14-39.

Sitografia

- "Shinto Portal", 1994, <https://www2.kokugakuin.ac.jp/e-shinto/index.html>, 2 novembre 2022.
- FUKUI Yoshihiko, *Tsumi*, in "Kokugakuin University Digital Museum", 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.
- IWAI Hiroshi, *Kinki*, in "Kokugakuin University Digital Museum", 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.

- museum.kokugakuin.ac.jp/eos, 1 dicembre 2022.
- MOGI Sadasumi, *Shubatsu*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022.
- MOTOSAWA Masashi, *Ōnusa*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 25 novembre 2022.
- MOTOSAWA Masashi, *Katashiro*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 25 marzo 2023.
- NAMIKI Kazuko, *Ōharae*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 25 novembre 2022.
- NISHIOKA Kazuhiko, *Harae*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.
- NISHIOKA Kazuhiko, *Imi*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022.
- NISHIOKA Kazuhiko, *Imikotoba*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022.
- NISHIOKA Kazuhiko, *Kegare*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.
- NISHIOKA Kazuhiko, *Misogi*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.
- SAKURAI Haruo, *Saikai*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 maggio 2022.
- SUGIYAMA Shigetsugu, *Ancient Shinto (I)*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 novembre 2022.
- TSUSHIRO Hirofumi, *Kessai*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 2 maggio 2023.
- UEDA Kenji, *Concepts of Humanity (Ningenkan)*, in “Kokugakuin University Digital Museum”, 1994, <https://d-museum.kokugakuin.ac.jp/eos>, 1 dicembre 2022.