

ROSA CAROLI

*Donne e spazi sacri in Giappone: culto e miniature del Fuji a Edo<sup>1</sup>*

*1 - Introduzione*

Dalla seconda metà del XVIII secolo, nello spazio urbano di Edo (l'attuale Tōkyō) iniziarono a comparire vari tumuli, detti *Fujizuka* 富士塚, che riproducevano in miniatura la celebre montagna dalla suggestiva forma conica, situata a un centinaio di chilometri a ovest della città e da qui ben visibile nelle giornate terse, la quale, dagli inizi di quello stesso secolo, era stata sempre più frequentemente ritratta dagli artisti del tempo. L'inclusione del Fuji nella narrazione iconografica della città avvenne a seguito dell'impressionante eruzione Hōei (dall'omonimo periodo che copre gli anni 1704-1711), la quale produsse una quantità di ceneri e lapilli che si riversarono in una vasta regione, compresa Edo, fornendo agli abitanti della capitale dello *shōgun* una più vivida percezione della sua presenza, assegnando alla venerabile montagna un valore simbolico e identitario nel paesaggio urbano, e contribuendo ad alimentare il culto dei suoi devoti.<sup>2</sup>

La realizzazione dei *Fujizuka* interessò in primo luogo Edo, dal 1603 sede del governo militare dei Tokugawa e sviluppatasi, nell'arco di circa un secolo, in una moderna metropoli di oltre un milione di

1 I personaggi giapponesi sono qui citati seguendo la consuetudine di anteporre i nomi di famiglia a quelli personali. A quelli più noti ci si riferisce in genere con il solo nome personale. Pur esistendo un'ampia letteratura in giapponese sui temi trattati, si è preferito qui privilegiare – laddove possibile – il rimando a fonti in lingue europee. Desidero ringraziare i due referees anonimi per gli utili commenti e osservazioni.

2 Nelle opere precedenti, il Fuji era stato raffigurato mantenendo la prospettiva da ovest, restituendo in tal modo la visione che ne avevano quanti arrivavano della capitale imperiale Kyōto. Timon Screech, *Encoding "The Capital" in Edo*, «Extrême-Orient Extrême-Occident», 2008, n. 30, p. 74-76. Quella avvenuta nel 1707 fu l'ultima eruzione del Fuji.

abitanti. Pur se inizialmente concepita come capitale shogunale dove si concentravano le residenze di tutti i capi feudali del paese chiamati a permanervi periodicamente e a lasciarvi stabilmente parte della propria famiglia, la città richiamò una crescente quota di merci e di forza lavoro necessarie a soddisfare le esigenze dell'élite militare, caratterizzandosi per la presenza di diversificate attività economiche e una variegata popolazione strategicamente disposta in quartieri distinti, con i ceti popolari concentrati nella zona bassa della città a ridosso del mare e i militari insediati nelle alture a nordovest del castello del clan al potere. Una geografia urbana, questa, disegnata dalla rigida differenziazione di status tra l'élite militare e le classi degli agricoltori, degli artigiani e dei mercanti imposta dal regime nell'intero territorio giapponese, la quale venne tuttavia progressivamente logorata da una crescente dipendenza della classe militare dal potere economico-finanziario acquisito dai ceti mercantili urbani. Tali sviluppi furono particolarmente evidenti a Edo, dove la cultura coniata dai nuovi ceti in ascesa, ai quali era precluso l'avanzamento sociale e l'accesso al potere politico, contribuì a renderla la culla di una nuova e vivace cultura popolare che sfidò spesso i canoni letterari, estetici e valoriali dell'epoca.

Il tumultuoso periodo di contese militari protrattosi dalla seconda metà del XV secolo sino all'ascesa di Tokugawa Ieyasu (1543-1616) alla guida del governo militare a Edo aveva favorito un clima di fermento sociale e religioso che si tradusse nella nascita di nuovi culti popolari, in genere non riconosciuti e controllati ma spesso tacitamente tollerati dal governo militare, analogamente a quanto accadde per altre espressioni di eterodossia verso le quali le autorità shogunali mantennero un atteggiamento vigile ma indulgente laddove restavano confinate in un ambito depoliticizzato. Anche il nuovo culto del Fuji emerso nel periodo Edo (1603-1867) avrebbe verosimilmente beneficiato di tale indulgenza se non si fosse affermato come un fenomeno popolare di ampie proporzioni, in grado di veicolare un'etica che non poteva non impensierire le autorità militari. L'aspirazione a un rinnovamento del mondo, infatti, si fondava su pratiche e insegnamenti che prescindevano dalle differenziazioni sociali e prefiguravano una società egalitaria, oltre che sull'idea secondo cui luogo dell'*axis mundi* fosse la sacra montagna assunta a elemento simbolico e identitario della capitale shogunale e divenuta poi un emblema dell'intero paese.<sup>3</sup>

3 Sulle dispute, sino a tempi recenti, per il "controllo" di questa montagna si veda Andrew Bernstein, *Whose Fuji? Religion, Region, and State in the Fight for a National Symbol*, «Monumenta Nipponica», 2008, vol. 63, n. 1, pp. 51-99.

Un ulteriore elemento di dissonanza da una consuetudine radicata nei secoli fu rappresentato dalla sfida alla pratica di negare alle donne l'accesso ai luoghi sacri. Nota nel periodo Edo come *nyonin kekkai* 女人結界, questa prassi si era consolidata attorno all'idea secondo cui il parto e le mestruazioni fossero fonte di impurità, motivando così la loro esclusione da gran parte delle montagne divine del Giappone. Se l'ascesa alla vetta restò interdetta alle donne sin quasi la fine del periodo, esse poterono scalare le riproduzioni della montagna che i fedeli presero a costruire a Edo e nelle zone circostanti incorporando pietre provenienti dal Fuji e vari simboli culturali, compiendo così un pellegrinaggio che, pur se meno impegnativo, forniva la stessa esperienza spirituale di quello reale.

La diffusione di un culto che criticava questo pregiudizio di genere si tradusse in una crescita dei pellegrinaggi femminili e, anche, dei tentativi di infrangere i divieti da parte di audaci devote che contribuì a rendere la storia di questa pratica nel Fuji più breve rispetto a quella in altre sacre cime. Non sarebbe stato tuttavia il definitivo superamento del tabù dell'impurità attribuita alle donne a determinare la loro ammissione al 'vero' Fuji, né a indurre il nuovo governo ad abolire il *nyonin kekkai* nei primissimi anni dell'era Meiji (1868-1912).

## 2 - Donne e impurità

Sebbene l'espressione *nyonin kekkai* trovò un'ampia diffusione nel periodo Edo, le origini di questa pratica sono ben più antiche. La prima attestazione documentaria risale agli inizi del periodo Heian (794-1185) ed è riferita al monte Hiei, situato a breve distanza dalla capitale imperiale Kyōto e sede della scuola buddhista Tendai, la quale introdusse un impedimento alla presenza femminile che fu in seguito esteso ad altri templi patrocinati dalla corte imperiale.<sup>4</sup>

Un'ipotesi è che questa progressiva estromissione delle donne dagli spazi sacri fu volta a garantire il rispetto del precetto che vietava ai monaci rapporti eterosessuali. Più che ricondurla a un pregiudizio di genere, alcuni studiosi individuano la ragione della limitazione di tale esclusione alle sole donne nell'aumento di templi buddhisti ri-

4 Cfr. Yoshiyuki Ushiyama, *Historical Development of the Exclusion of Women from Sacred Places (Nyonin Kınzei) in Japan*, «Acta Asiatica», 2009, n. 97, pp. 42-43; Paul Groner, *Ryōgen and Mount Hiei. Japanese Tendai in the Tenth Century*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, pp. 262-264.

servati al clero maschile.<sup>5</sup> All'epoca, infatti, si era registrata una marcata diminuzione dell'ordinazione di monache, le quali erano state spesso alla guida di monasteri nel primo periodo Nara (710-784), ma avevano preso a ridursi dalla metà dell'VIII secolo sino a cessare, nel giro di un secolo, in tutti i templi delle scuole Tendai e Shingon.<sup>6</sup>

Questo ridimensionamento del potere femminile non fu limitato all'ambito monastico, come appare evidente dal fatto che, nello stesso periodo Nara, si avvicendarono ben quattro sovrane le quali, nel loro complesso, regnarono per circa quattro decenni sino al 770; successivamente solo due donne avrebbero occupato tale carica, pur se la loro esclusione dalla successione al trono sarebbe stata formalizzata soltanto nel 1889. In effetti, nel corso del periodo Heian si assistette a una progressiva affermazione dell'autorità patriarcale e a un ridimensionamento della figura e del ruolo delle donne che non appaiono affatto irrilevanti per considerare le origini e lo sviluppo della loro estromissione dagli spazi sacri. Inoltre, come si dirà più avanti, i discorsi religiosi di questo periodo non furono esenti da espliciti riferimenti alla condizione di inferiorità e di impurità femminile, quest'ultima inizialmente considerata una condizione temporanea collegata al parto, e poi anche alle mestruazioni, che andò qualificandosi sempre più come attributo di genere.

Alle origini e allo sviluppo dell'associazione tra donne e impurità concorsero culti e dottrine di varia provenienza, a cominciare dalla tradizione indigena shintoista secondo cui il contatto con elementi impuri, innanzi tutto il sangue, la morte e la malattia, provocava uno stato di contaminazione che impediva di entrare in contatto con i *kami* e di beneficiare della loro protezione, la quale poteva essere rimossa con riti di purificazione eseguiti in genere con acqua, preghiere ed esorcismi. L'influenza di sistemi di pensiero laici e religiosi giunti dal continente nel processo di formazione del primo stato

5 Tra questi soprattutto Ushiyama, autore di numerosissimi studi sul tema, la cui ipotesi è esposta in *Historical Development*, pp. 42-43. Comprensibilmente, il dibattito sulle origini del fenomeno è piuttosto acceso, come si rileva tra l'altro in Naoko Kobayashi, *Sacred Mountains and Women in Japan: Fighting a Romanticized Image of Female Ascetic Practitioners*, «Japanese Journal of Religious Studies», 2017, vol. 44, n. 1, pp. 106-110. In effetti, i regolamenti redatti nel 720 e promulgati nel 757 vietavano ai monaci di accedere ai monasteri femminili e alle monache di visitare i templi maschili se non per particolari ragioni. Joan Piggott, *The Yōrō Ritsuryō Sōniryō. Laws on Monks and Nuns*, Ritsuryō Translation project, USC Project for Pre-modern Japan Studies, Los Angeles, p. 2 (Joan Piggott, Sōniryō (Laws on Monks and Nuns), <http://www.uscppjs.org/ritsuryo-translation-project>).

6 Groner, *Ryōgen and Mount Hiei*, pp. 253-255. Sulle origini di questo fenomeno cfr. Yoshiyuki Ushiyama, *Historical Development*, pp. 47-49, 51-52.

centralizzato in Giappone contribuirono a rafforzare questi tabù e a intensificare i rituali di purificazione che, nell'VIII secolo, furono istituzionalizzati e trasformati in vere e proprie cerimonie di stato.<sup>7</sup> Tra questi rituali ufficiali, tuttavia, non rientrò inizialmente il parto, che pure era considerato impuro nelle dottrine confuciana e taoista e nel Buddhismo esoterico, e sebbene si ritenga che la sua associazione con la contaminazione avesse cominciato a diffondersi sin dal VI secolo.<sup>8</sup> L'osservanza di regole relative alla contaminazione derivate dal parto e dalle mestruazioni fu regolamentata per la prima volta nel IX secolo, rispettivamente in una raccolta di norme dell'830<sup>9</sup> e in un codice emendato nell'871.<sup>10</sup>

Fu soprattutto la diffusione del Buddhismo, informato dall'etica sociale confuciana e patrocinato dalla corte imperiale, a veicolare varie interdizioni e prescrizioni a carico delle donne – in primis la preclusione della possibilità di raggiungere la condizione di Buddha – che favorirono una loro sempre più stretta correlazione con l'impurità fisica e morale, consolidando un pregiudizio che, dall'ambito aristocratico e dalla cerchia dei praticanti, si diffuse presso i proseliti e poi tra le stesse donne, interessando anche le province più lontane dalla capitale imperiale.<sup>11</sup> E se un codice di norme e consuetudini

7 Vari studi analizzano gli elementi contaminanti e le pratiche di purificazione nel Giappone antico, tra cui Bryan D. Lowe, *The Discipline of Writing: Scribes and Purity in Eighth-Century Japan*, «Japanese Journal of Religious Studies», 2012, vol. 39, n. 2, pp. 201-239 e 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 (eds), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300–1600), Dynamics in the History of Religions*, VII, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 240–268. Sui concetti originari di contaminazione e impurità femminili nelle dottrine continentali, le influenze e i mutamenti generati dal passaggio in differenti contesti culturali e le idee che infine transitarono e furono rielaborate in Giappone si veda Noriko Katsuura, *Women and Views of Pollution*, «Acta Asiatica», 2009, n. 97, pp. 17-37.

8 *Ibidem*, p. 26. Ushiyama (*Historical Development*, p. 49) individua nel VI secolo l'inizio della pratica di limitare l'accesso delle donne a luoghi sacri, pur escludendo l'ipotesi che a ciò abbia concorso l'impurità. Sul tema dell'impurità rituale femminile, oltre a Köck, *Washing Away*, si veda Bernard Faure, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton, Princeton University Press, 2003, in part. cap. 7.

9 Si tratta del *Kōnin shiki*, che fissava le norme di astinenza successive alla contaminazione rituale, stabilendo trenta giorni per la morte e sette per il parto, Ushiyama, *Historical Development*, p. 40.

10 È il *Jōgan shiki* come citato da Katsuura, *Women and Views of Pollution*, p. 28.

11 Relativamente all'accettazione da parte delle donne, dapprima dell'aristocrazia e poi delle classi inferiori, di tali concetti e delle pratiche da essi derivate si vedano Katsuura, *Women and Views of Pollution*, pp. 34-37 e, della stessa autrice,

redatto agli inizi del X secolo riteneva l'impurità derivante dal parto e dalle mestruazioni come uno stato temporaneo,<sup>12</sup> nel corso della seconda metà del periodo Heian essa andò definendosi sempre più come una caratteristica intrinseca femminile.

Il binomio purezza/impurità affermatosi come un elemento di differenziazione in ambito religioso si impose poi anche in ambito sociale,<sup>13</sup> accompagnandosi a un progressivo declino dello status e della rappresentazione della donna.<sup>14</sup> Soprattutto con l'avvento del periodo medievale che si aprì con l'instaurazione di un governo militare a Kamakura nel 1185, si assiste a un restringimento di quegli spazi di relativa autonomia e libertà nella vita religiosa, sociale, economica, sessuale e intellettuale di cui ci danno conto le fonti del periodo Nara e di parte del periodo Heian, specie in relazione agli ambienti delle classi privilegiate.<sup>15</sup>

Il tabù del sangue si rafforzò nei secoli successivi e la sua associazione con le donne fu popolarizzata soprattutto attraverso il Sutra dello stagno di sangue (*Ketsubonkyō*), introdotto dalla Cina probabilmente tra XIV e il XV secolo, il quale condannava le donne a restare immerse in un infernale stagno riempito dal loro stesso liquido mestruale per aver lavato le vesti sudice di sangue mestruale nei fiumi, contaminando così l'acqua di cui gli asceti si servivano per preparare il tè. Dal raffronto tra le tali versioni che circolarono successivamente alla sua introduzione, emerge un progressivo slittamento dell'enfasi dal parto alle mestruazioni come causa della dannazione

*Tonsure Forms for Nuns: Classification of Nuns according to Hairstyle*, in Barbara Ruch (ed.), *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor, Center for Japanese Studies, University of Michigan, 2002, pp. 109-129.

<sup>12</sup> Groner, *Ryōgen and Mount Hiei*, p. 257.

<sup>13</sup> Oltre allo status delle donne, questa trasformazione interessò anche coloro che svolgevano attività a contatto con elementi considerati impuri e che furono segregati nelle categorie di *eta* ("pieni di sporcizia") e *hinin* ("esseri non umani").

<sup>14</sup> A questo proposito, Faure (*The Power of Denial*, p. 114), raffrontando il contenuto di due opere dello stesso genere letterario del IX e della metà del XII secolo, nota come «[w]hereas the motifs of the stupidity, malice, and guilt of women are practically absent from the former, they pervade the latter».

<sup>15</sup> Sullo status delle donne nei culti e nelle religioni del Giappone si veda Barbara R. Ambros, *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 2015. Per la condizione femminile nella sfera pubblica e privata della società medievale e, anche, per gli spazi di autonomia ritagliati pur se all'interno di una società patriarcale dominata da pregiudizi di genere, si rimanda a Haruko Wakita, *Women in Medieval Japan: Motherhood, Household Management and Sexuality*, translated by Alison Tokita, Clayton-Tokyo, Monash Asia Institute-University of Tokyo Press, 2006.

femminile, particolarmente evidente dagli inizi del periodo Edo.<sup>16</sup> Il sangue, soprattutto mestruale, andò così assumendo una duplice valenza sia come agente contaminante sia come causa dello stato di impurità intrinseca, producendo una femminilizzazione della contaminazione da esso causata. Anche scuole e prestigiosi santuari shintoisti contribuirono a diffondere questa visione, il cui esempio fu via via seguito da istituzioni religiose minori e periferiche.<sup>17</sup>

Nella società del periodo Edo, pertanto, l'espressione *nyonin kekkaï* aveva oramai incorporato questa idea di impurità e contaminazione femminile ed era entrata nel linguaggio comune per indicare ben più di un precetto che relegava le donne al di fuori dei confini degli spazi sacri allo scopo di garantire l'osservanza dei voti da parte del clero e dei praticanti di sesso maschile.

### 3 - Donne e spazi sacri

Come accennato, fu la comunità del monte Hiei a dare avvio alla consuetudine di precludere alle donne l'accesso a luoghi sacri con l'obiettivo di tutelare il rispetto dei precetti da parte dei monaci. Non appare chiaro, tuttavia, se e in quale misura l'idea di impurità femminile concorse a determinare questa preclusione permanente. Ipotesi che alcuni studiosi escludono, negando in taluni casi l'esistenza di una visione sessista nel clero buddhista del tempo,<sup>18</sup> sebbene la discriminazione di genere e la concezione di impurità femminile andarono affermandosi a partire dalle gerarchie buddhiste e dalla stessa corte imperiale che patrocinava i templi presso cui fu per prima introdotta tale pratica.

Tra gli scritti di Saichō (767-822), che diffuse il Buddhismo esoterico Tendai e fondò il tempio Enryaku sul monte Hiei verso la fine dell'VIII secolo, vi è un testo dell'818 nel quale egli elencò i divieti che regolavano la vita monastica e dei fedeli laici, tra cui rientravano, oltre alla cattiva condotta sessuale, la proibizione alle donne di avvicinarsi al tempio e di accedere alle aree sacre, motivata dal fatto che tali spazi erano puri.<sup>19</sup> Il divieto fu ribadito in un docu-

16 Momoko Takemi, *'Menstruation Sutra' Belief in Japan*, «Japanese Journal of Religious Studies», 1983, vol. 10, nn. 2/3, *Women and Religion in Japan*, pp. 234-235.

17 Fumiko Miyazaki, *Female Pilgrims and Mt. Fuji: Changing Perspectives on the Exclusion of Women*, «Monumenta Nipponica», 2005, vol. 60, n. 3, p. 342.

18 Cfr. innanzi tutto Ushiyama, *Historical Development*, pp. 40-42.

19 Cfr. Katsuura, *Women and Views of Pollution*, pp. 32-33; Ushiyama, *Historical Development*, pp. 40-41.

mento dell'886, nel quale le donne erano definite nulla di più di un ammasso di polvere.<sup>20</sup> Kūkai (774-835), fondatore della scuola esoterica Shingon e autore del progetto di un tempio costruito a Kyōto per volere imperiale, le bandì dalle aree in cui vivevano i monaci poiché, pur se indispensabili per la prosperità delle generazioni a venire, esse costituivano la radice di tutti i mali per i discepoli del Buddha.<sup>21</sup>

Questi passaggi – nei quali evidentemente si affidava l'osservanza dei precetti all'allontanamento delle donne piuttosto che alla capacità maschile di astinenza, si limitava la causa di cattiva condotta sessuale di monaci e laici ai soli rapporti eterosessuali e si presumeva che il mero rispetto delle regole assicurasse agli uomini uno stato di purezza – sembrerebbero sufficienti a confermare la visione misogina di queste dottrine.<sup>22</sup> Non è tuttavia facile stabilire se le donne fossero percepite come una minaccia alla purezza dei luoghi sacri più in qualità di portatrici di un'impurità propria o come tentatrici di altrui comportamenti impuri.<sup>23</sup> Nondimeno, se a Sōō (831-918), fondatore del tempio Mudōji, sempre sul monte Hiei, viene attribuita la distruzione di vesti cucite da donne, Jōzō (891-964), un altro monaco della scuola Tendai, compì la stessa azione motivandola con il fatto che a cucirle erano stati esseri impuri.<sup>24</sup>

L'esclusione delle donne dagli spazi sacri si affermò soprattutto nello Shugendō, una forma organizzata di culto dei monti incentrata su esercizi di ascesi e rituali di “ingresso alla montagna” (*nyūbu* 入峰) attraverso cui monaci e praticanti laici ottenevano un rafforzamento spirituale, acquisivano speciali poteri e veneravano le varie divinità locali. Esso prese a svilupparsi fondendo antichi riti devozionali

20 Miyazaki, *Female Pilgrims*, p. 341.

21 Katsuura, *Women and Views of Pollution*, p. 33.

22 Per una critica circa i riflessi della visione misogina nel Buddhismo giapponese nell'estromissione delle donne dai luoghi sacri, ritenuta da alcuni studiosi come una corruzione dell'originario insegnamento del Buddha storico, così come peraltro testimonia il pari trattamento riservato nel periodo Nara a monaci e monache riconosciuti dal governo, cfr. Ushiyama, *Historical Development*, in particolare pp. 40-42, 47-48.

23 In realtà, i precetti relativi alla condotta sessuale furono notoriamente infranti dal clero buddhista. Ushiyama (*Ibidem*, p. 45) ipotizza che la ricorrenza nei sutra di determinati templi di una precisa formula di avversione alle donne fosse un riferimento alla presenza di monaci sposati. Faure (*The Power of Denial*, p. 221), inoltre, ricorda che il monte Hiei e altri importanti complessi monastici situati su montagne sacre furono luogo di rifugio per uomini che avevano infranto la legge.

24 Cfr. Katsuura, *Women and Views of Pollution*, pp. 34-35.

locali e culti dei *kami* di cui si ha traccia dal periodo protostorico,<sup>25</sup> forme di magia e sciamanesimo, elementi taoisti e buddhisti, emergendo, verso la fine del XIII secolo, come un movimento religioso indipendente che avrebbe mantenuto profondi legami dottrinali con le due principali sette del Buddhismo esoterico, quella Tendai e quella Shingon.<sup>26</sup>

L'evidente fusione culturale che caratterizzò lo Shugendō è confermata dalle varie esigenze che confluirono a determinare l'interdizione femminile dalle sacre montagne, da quella di evitare l'ira dei *kami* e di garantire, come già detto, l'osservanza dei precetti buddhisti relativi al celibato dei monaci e dei laici praticanti, sino a quella di preservare questi luoghi da un'impurità femminile che andava costruendosi attorno a idee e credenze di diversa origine e che avrebbe intaccato la sacralità dell'area e impedito la discesa di divinità, shintoiste e buddhiste che fossero.<sup>27</sup> Nonostante l'apporto di vari culti e dottrine religiose nella definizione delle aree sacre e delle norme atte a proteggerne la purezza, il contributo di queste sette del Buddhismo esoterico nel consolidare l'usanza di estromettere le donne da tali spazi appare rilevante, così come emerge dallo stesso significato delle espressioni per designarla.<sup>28</sup>

25 Hitoshi Miyake, *Japanese Mountain Religion: Shrines, Temples and the Development of Shugendō*, «Cahiers d'Extrême-Asie», 2009, vol. 18, pp. 74-75.

26 Andrea Castiglioni, Carina Roth, Fabio Rambelli, *Introduction: Shugendō and Its Metamorphoses*, in *Idem, Defining Shugendō: Critical Studies on Japanese Mountain Religion*, New York Bloomsbury Academic, 2020, p. 1. Tra i numerosi studi sullo Shugendō si segnalano anche i numeri monografici di «Japanese Journal of Religious Studies», 1989, vol. 16, nn. 2-3 e di «Cahiers d'Extrême-Asie», 2009, n. 18. Sulla posizione delle donne nello Shugendō, cfr., Naoko Kobayashi, *Gendering the Study of Shugendō: Reconsidering Female Shugenja and the Exclusion of Women from Sacred Mountains*, «Japanese Review of Cultural Anthropology», 2011, n. 12, pp. 51-66.

27 Cfr. Katsuura, *Women and Views of Pollution*, pp. 30-32. Sulla diffusione del concetto di impurità rituale tra gli asceti delle montagne e di regole del *nyonin kekkai* nello Shugendō tra l'XI e il XII secolo si veda anche Köck, *Washing Away*, pp. 245-260.

28 Il primo termine dell'espressione *nyonin kekkai* 女人結界 che indica l'essere femminile fece la sua apparizione in Giappone in un testo buddhista agli inizi IX secolo, mentre il secondo si riferisce a un'area ritualmente interdotta nelle pratiche di questa dottrina. *Nihon kokugo daijiten* (Grande dizionario della lingua giapponese), Tōkyō, Shogakukan, 2001<sup>2</sup>, vol. 10, p. 3103 e vol. 4, p. 498. Il secondo termine *Nyonin kinzei* (o *kinsei*) 女人禁制 si ritrova nei canoni buddhisti per indicare un divieto normativo che non necessariamente appare essere correlato al genere, cfr. Ushiyama, *Historical Development*, pp. 46-48. La preferenza accordata a *nyonin kekkai* nel presente lavoro è motivata dalle implicazioni che, specie dal periodo medievale, questa espressione andò assumendo al di là dell'ambito prettamente normativo. Sull'uso e le implicazioni di questa terminologia cfr. Faure, *The Power of Denial*, pp. 219-221.

L'inviolabilità delle sacre cime da parte di ascete e devote si consolidò attorno a una serie di leggende che presero a circolare soprattutto dalla metà del periodo Heian, le quali narravano degli impedimenti che queste avrebbero trovato nei loro vani tentativi di infrangerla, da bufere a disastri naturali che spesso ne causavano la morte. Nel periodo medievale, le leggende si colorarono di tinte più fosche, scomodando persino la madre di Kūkai che, quando fu in procinto di varcare il confine dell'area sacra, versò, nonostante l'età avanzata, una goccia di sangue mestruale subito trasformatasi in un'immensa fiamma che l'avviluppò. Ella, tuttavia, divenne una divinità guardiana e fu santificata ai piedi del monte.<sup>29</sup>

In questo periodo, infatti, le donne vennero a beneficiare della compassione del Buddha Amida, che aprì loro la possibilità di raggiungere la buddhità nonostante il loro stato d'inferiorità spirituale e d'impurità fisica, il quale veniva però a cessare con la morte, consentendo alle ceneri di essere accolte in spazi sacri e diventare persino oggetto di venerazione.<sup>30</sup> Varie leggende locali presero spunto dal popolare racconto di una donna di nome Toran che tentò di scalare una montagna sacra e che, come punizione per la sua trasgressione, fu trasformata in una roccia divenuta poi oggetto di culto per le fedeli.<sup>31</sup> Testi buddhisti, inoltre, narrano di una donna che poté divenire un Buddha, non senza però essere stata prima trasformata in un Bodhisattva maschio. In realtà, sin dalla metà dell'XI secolo si hanno esempi di devote che, nelle loro preghiere, invocavano la grazia di cambiare sesso, e sappiamo di templi che, in seguito, rilasciarono certificati attestanti l'avvenuta trasformazione in un uomo

29 Sulla leggenda e le sue varie versioni, Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 342-343; Faure, *The Power of Denial*, pp. 228-233; Susan Matisoff, *Barred from Paradise? Mount Kōya and the Karukaya Legend*, in Ruch (ed.), *Engendering Faith*, pp. 463-500, in cui è riportata (pp. 468-469) assieme ad altre storie e miti relativi alla preclusione femminile da luoghi sacri.

30 Sulla pratica di tumulazione delle ceneri affermatasi anche tra le donne dell'aristocrazia Heian e il superamento dell'impurità femminile dopo la cremazione, cfr. Junko Nishiguchi, *Where the Bones Go: Death and Burial of Women of the Heian High Aristocracy*, in Ruch (ed.), *Engendering Faith*, pp. 417-440; Köck, *Washing Away*, pp. 260-265.

31 Yanagita Kunio (1875-1962), fondatore degli studi moderni sul folclore giapponese, rintracciò in questa leggenda l'origine dell'uso di demarcare spazi preclusi alle donne. Sulla leggenda di Toran e il significato della trasgressione femminile nella tradizione buddhista si veda Faure, *The Power of Denial*, pp. 243-249. Altre interpretazioni della leggenda in Kobayashi, *Sacred Mountains*, pp. 106-107.

a pellegrine che avevano eseguito elaborati rituali di salvezza.<sup>32</sup> Tra i monaci del secolo successivo, vi fu anche chi sostenne l'idea secondo cui il raggiungimento della buddhità rappresentasse la ricompensa per un'esistenza terrena esemplare che trascendeva dal genere.<sup>33</sup> E lo stesso Dōgen (1200-1253), famoso monaco fondatore della scuola Sōtō del Buddhismo Zen, usò persino toni derisori nel descrivere la pratica di vietare alle donne l'ingresso ai luoghi sacri, la cui eliminazione avrebbe per lui costituito una forma di gratitudine verso il Buddha, salvo poi finire per introdurla nel tempio da lui fondato.<sup>34</sup>

Questi atteggiamenti compassionevoli – che parevano prospettare alle donne un qualche barlume di speranza nella salvezza, pur se all'interno di un sistema intrinsecamente patriarcale, e nella loro accoglienza negli spazi sacri, pur se solo dopo la loro morte – riflettono una varietà di visioni della donna evidentemente accomunate da una premessa discriminatoria che caratterizzò la stessa idea di superare la distinzione di genere, fondata sulla negazione di tale differenza più che sul riconoscimento alle donne di pari opportunità di accesso alla salvezza. Le stesse narrazioni relative alle rocce cultuali *kekkaï* in cui le devote venivano trasformate a causa della loro trasgressione sembrerebbero essere, più che un riconoscimento postumo alla loro fede, un mezzo per riaffermare la purezza dei luoghi sacri e la stessa interdizione femminile.<sup>35</sup>

Sebbene questa forma di ostracismo proseguì nei secoli successivi, è difficile stabilire in quale misura i discorsi dottrinali trovarono un'effettiva e indifferenziata applicazione nei vari culti delle montagne sacre disseminati in Giappone e nelle norme volte a regolamentare il flusso di pellegrini sponsorizzato e governato dalle istituzioni religiose locali.<sup>36</sup> In realtà, la presenza di rocce e altri simboli atti a indicare le aree interdette alle donne risalgono, in alcuni casi, a epoche

32 Katsuura, *Women and Views of Pollution*, p. 36; Gaynor Sekimori, *Sacralizing the Border: The Engendering of Liminal Space*, «The Transactions of the Asiatic Society of Japan», 2006, vol. 4, n. 20, p. 64. La storia della trasformazione in un Bodhisattva maschio è contenuta nel Sutra del Loto.

33 Köck, *Washing Away*, p. 265.

34 Faure, *The Power of Denial*, 224.

35 Su quest'ultimo aspetto cfr. *Ibidem*, pp. 244-245; D. Max Moerman, *Localizing Paradise: Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan*, Cambridge, Harvard University Asian Center, 2020 [2005], pp. 199-203.

36 Per alcune eccezioni in tal senso cfr. Lindsey E. DeWitt, *Envisioning and Observing Women's Exclusion from Sacred Mountains in Japan*, «Journal of Asian Humanities at Kyushu University», 2016, n. 1, pp. 19-28; Sekimori, *Sacralizing the Border*, pp. 57-58; Sherry Fowler, *Setting Foot on the Mountain: Mt. Muro as a Women's Alternative to Mt. Kōya*, «Asian Journal of Women's Studies», 1997, vol. 3, n. 4, pp. 52-68.

successive allo sviluppo dello Shugendō, spesso alla metà del periodo Tokugawa, testimoniando forse la necessità di ribadire l'osservanza di una regola sino ad allora non sempre rispettata, o la stessa evoluzione e complessità di un movimento con identità settarie, spesso in lotta per la sopravvivenza e per la supremazia.<sup>37</sup> Esistono infatti vari esempi di rocce *kekkaï* risalenti al XVIII secolo, e uno studioso riferisce persino dell'assenza di riscontri all'interdizione femminile in documenti precedenti la loro collocazione.<sup>38</sup> In effetti, la progressiva applicazione del *nyonin kekkaï* sembrò rispondere alla diffusione della pratica dei pellegrinaggi cui prendevano parte entrambi i sessi, interessando un numero crescente di montagne sacre, comprese quelle situate nelle province distanti dalla zona della capitale imperiale e per secoli oggetto di una venerazione praticata solo a distanza.

#### 4 - Sacralità del Fuji e popolarità del suo culto

Al tempo in cui presero a sorgere templi e complessi monastici su alcune cime sacre delle province attorno a Kyōto, il Fuji non ospitava edifici religiosi pur essendo oggetto di un culto antico. Se nelle fonti classiche redatte nella distante regione della capitale esso era apprezzato soprattutto per la magnificenza estetica e la sua nobile vetta, la frequente attività vulcanica lo aveva reso oggetto di una venerazione locale che precede la nascita dello Shugendō. Opere dell'VIII contengono riferimenti al timore reverenziale suscitato dai fenomeni eruttivi che lo rendevano inaccessibile alla scalata, e manifestato con una devozione religiosa verso l'insospitale e isolata montagna ricoperta da bianchi strati di terreno sabbioso e friabile, che una leggenda voleva essere innevata per buona parte dell'anno. Una fonte del IX secolo ne parla come luogo di culto, la cui sacralità è messa in relazione con l'arrivo di due bellissime fanciulle vestite di bianco che eseguono danze sulla sua cima.<sup>39</sup> A questo periodo

37 Quest'ultimo aspetto emerge soprattutto in Makiko Sekiguchi, *The Sanbōin Monzeki and its Inception as Head Temple of the Tōzan Group*, «Cahiers d'Extrême-Asie», 2009, vol. 18, pp. 103-121.

38 Lindsey E. DeWitt, *World Cultural Heritage and Women's Exclusion from Sacred Sites in Japan*, in Aike Rots, Mark Teeuwen (eds), *Sacred Heritage in Japan*, Abdingdon, Routledge, 2020, p. 68. Altri esempi sono riportati in Caleb Swift Carter, *Producing Place, Tradition and the Gods: Mt. Tōgakushi, Thirteenth through Mid-Nineteenth Centuries* [PhD dissertation], Los Angeles, University of California, 2014, pp. 40-41.

39 Si tratta rispettivamente dello Hitachi no kuni fudoki (*Cronaca della provincia di Hitachi e dei suoi costumi*), tradotta in italiano da Antonio Maniero (Roma, Carocci, 2013), di due poesie di Yamabe no Akahito (attivo tra il 724 e il 736) e

risalirebbe il santuario dedicato alla divinità Asama (o Sengen) che si riteneva dimorasse sulla sua cima, il quale, come altri luoghi di culto sorti successivamente, trovò posto alle falde del Fuji.<sup>40</sup>

Pur inizialmente non primeggiando tra le numerose vette sacre che costellavano il Giappone, le sue reiterate eruzioni –soprattutto quella avvenuta nell’864, che le autorità locali imputarono alla negligenza degli addetti all’ecuzione di riti e preghiere– indussero a intensificare le pratiche per placare l’impetuosità e invocare la benevolenza divina, a elevare Asama (Sengen) al rango di “illustre *kami*” (*myōjin*) e a moltiplicare la rete di santuari dedicate alla divinità.<sup>41</sup> In seguito, tuttavia, il Fuji si sarebbe guadagnato la fama come “la maggiore montagna delle tre terre”, ovvero di quel grande mondo che attraversava la Cina e si estendeva sino all’India, oltre a una mole di riferimenti definibili come una vera e propria “montografia”.<sup>42</sup>

L’ingresso alla sacra vetta si deve a un asceta buddhista di nome Matsudai Shōnin 末代上人(1103-?), che si guadagnò l’appellativo di “santo del Fuji” per averla scalata e aver fondato un tempio dedicato al Buddha Dainichi Nyorai nel 1149, stabilendo a Murayama, sulle pendici sudoccidentali del vulcano, una sede permanente del culto

Takahashi no Mushimaro (?-?) raccolte nella celebre collezione del *Man’yōshū*, e di *Fujisan no ki* (Cronache del monte Fuji) di Miyako no Yoshika (834-879). Queste fonti sono riprodotte e tradotte in inglese in Tomomi Yoshino et al. (eds), *The Literature of Mt. Fuji: Japanese Classical Literature*, Tōkyō, Chūō University, (s.d.), pp. 40-43, 46-47, 56-57. Il riferimento alle due donne torna in fonti posteriori, tra cui il *Kaidōki* (Cronache della rotta costiera, 1223), poetico resoconto di un viaggio compiuto da un incerto autore, e in un testo del teatro *nō* (*Hagomoro* o Il mantello di piume). *Ibidem*, pp. 86-89, 120-123. Sulla rappresentazione del Fuji nelle prime fonti scritte e iconografiche di veda anche H. Byron Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan*, Columbia, The University of South Carolina Press, 2011, pp. 8-21.

40 I due caratteri 浅間, leggibili come Asama o Sengen, indicano una focosa montagna e pare fossero usati un tempo per designare un vulcano. Gli antichi culti del Fuji erano per questo designati con uno di questi due nomi. Tuttavia, in seguito Sengen prese a essere scritto con i caratteri cinesi di saggio o immortale, evidente riflesso dell’influenza taoista. Martin Collcutt, *Mt. Fuji as the Realm of Mikoku. The Transformation of Maitreya in the Cult of Mt. Fuji in Early Modern Japan*, in Alan Sponberg, Helen Hardacre (eds), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 251-252; H. Byron Earhart, *Mount Fuji and Shugendo*, «Japanese Journal of Religious Studies», 1989, vol. 16, nn. 2-3, p. 207.

41 Stuart D. B. Picken, *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*, Westport, Greenwood Press, 1994, pp. 226-27; Earhart, *Mount Fuji and Shugendo*, pp. 206-207. Il Fuji eruttò almeno nove volte tra il 781 e il 1083.

42 Royall Tyler, “The Book of the Great Practice”: *The Life of the Mt. Fuji Ascetic Kakugyō Tōbutsu Kū*, «Asian Folklore Studies», 1993, vol. 52, n. 2, p. 252. Di “mountography” parla Melinda Takeuchi in *Making Mountains: Mini-Fujis, Edo Popular Religion and Hiroshige’s ‘One Hundred Famous Views of Edo’*, «Impressions», 2002, n. 24, p. 28.

Shugendō del Fuji, noto come Fuji Shugen 富士修験. La fusione culturale tra *kami* e divinità buddhiste –riferiscono le cronache– suscitò perplessità nel sant'uomo, incapace di spiegare il motivo della manifestazione del Buddha nelle fattezze femminili della divinità Sengen, ma trovando infine una spiegazione nel fatto che il mondo in cui vivevano i *kami* e il Buddha trascendeva la dicotomia maschile-femminile. Rivelazione, questa, che gli fruttò la fama di pioniere del Fuji Shugen a Murayama, divenuto poi un culto istituzionalizzato che si distinse per il fatto di ammettere i laici a pratiche ascetiche, devozionali e purificatorie da eseguire in determinati periodi dell'anno.<sup>43</sup> L'istituzionalizzazione del culto contribuì a diffondere la devozione al Fuji e ad accrescere il numero degli asceti laici affiliati, sebbene i monaci praticanti, i pellegrini e i mecenati del Fuji Shugen provenissero per lo più dalle province verso la zona della capitale imperiale. Anche le vie di accesso si moltiplicarono e, alla fine del XV secolo, se ne contavano ben sei, tutte controllate dalle istituzioni religiose e inaccessibili ai pellegrini di ventura.<sup>44</sup>

L'incremento del numero di visitatori rese tanto più necessaria l'adozione di norme per regolamentare specifici riti e modalità di accesso alla montagna dai diversi varchi. Dalla seconda metà del XVI secolo, presero a essere introdotti divieti all'ingresso delle donne, sotto il probabile influsso di analoghe interdizioni in uso in altri siti sacri. Il primo è attestato in una fonte del 1564, sebbene non sia chiaro a quale via di accesso fosse riferita. Una regolamentazione del 1612, che definiva i periodi necessari per purificarsi dalla contaminazione, riguardava invece i soli maschi. Tra le cause di impurità rientravano la morte o la nascita di un familiare, l'aver consumato carne e/o aglio e le mestruazioni della moglie. Il periodo per liberarsi dall'impurità contratta nell'aver visto una donna in sogno non era invece specificato, potendo avvenire dopo essersi bagnati in acqua gelida per mille volte. Solo un'appendice faceva riferimento all'interdizione permanente delle donne, motivata dal fatto che erano contaminate dal sangue per «sette giorni al mese», ovvero per «ottantaquattro giorni all'anno».<sup>45</sup>

43 Royall Tyler, *A Glimpse of Mt. Fuji in Legend and Cult*, «Journal of the Association of Teachers of Japanese», 1981, vol. 16, n. 2, pp.146-152; Earhart, *Mount Fuji and Shugendo*, pp. 209-213; Idem, *Mount Fuji: Icon of Japan*, pp. 26-31.

44 Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan*, p. 31; Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 344-346, che contiene anche una mappa delle comunità religiose stanziate presso le sei diverse vie di accesso, divenute in seguito otto.

45 Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 346-347, 382. L'autrice afferma che queste norme presentano assonanze con quelle adottate nei principali santuari e scuole

Il lungo e turbolento periodo che si concluse con l'ascesa del clan dei Tokugawa non scoraggiò l'attività dei pellegrini verso il Fuji, il cui numero subì un notevole incremento già dalla fine del XVI secolo, provenendo ora soprattutto da Edo e dalle regioni circostanti e dirigendosi verso l'ingresso settentrionale del monte situato a Yoshida.<sup>46</sup> Tuttavia, la ridefinizione degli equilibri e delle alleanze politico-militari dei clan feudali, da cui dipesero spesso le sorti delle istituzioni religiose a essi legate, contribuì al declino dello Shugendō di Murayama, che vide marcatamente ridimensionare la propria sfera di giurisdizione e le sue attività di culto.<sup>47</sup> Inoltre, come già accennato, il clima di profonda incertezza che precedette l'instaurazione del governo militare a Edo favorì la nascita di nuovi gruppi religiosi, che furono per lo più espressione di una fede popolare condivisa a livello locale. Essi si organizzarono in genere in confraternite, dette *kō* 講, spesso prive di rigide strutture gerarchiche e regole di appartenenza, le quali riunivano laici di sesso, età, status e livello culturale diversi all'interno di uno spazio di relativa libertà culturale e comunicativa.<sup>48</sup>

Questi sviluppi interessarono anche il culto del Fuji che, dagli inizi del periodo Tokugawa, moltiplicò le associazioni di fedeli e continuò a diffondersi soprattutto nella nuova sede del governo militare nazionale e nelle aree limitrofe. Da qui i flussi dei pellegrinaggi si dirigevano soprattutto verso l'ingresso settentrionale a Yoshida, dove professionisti religiosi detti *oshi* 御師 provvedevano una serie di servizi, dalla sistemazione nell'ampio insediamento ai piedi del

shintoisite del periodo medievale, sebbene in questo caso il divieto fosse limitato al periodo ritenuto contaminante.

46 Keisuke Matsui, Takuya Uda, *Kinseiki ni okeru Fujisan shinkō to tsūrizumu* (Turismo e fede nell'area del Fuji nell'era premoderna), «Chigaku zasshi», 2015, vol. 124, n. 6, pp. 905-906.

47 Determinanti in tal senso furono la sconfitta inflitta da Oda Nobunaga (1534-1582), predecessore di Tokugawa Ieyasu, al capo di un vicino feudo che aveva accordato protezione all'istituzione di Murayama e il supporto dato da Ieyasu al santuario intitolato alla grande divinità Sengen e situato a Omiya, che nel 1679 estese il proprio controllo su buona parte del monte Fuji. Earhart, *Mount Fuji and Shugendo*, pp. 214-215. Per le contese emerse in relazione alla gestione dei flussi dei pellegrini e gli introiti che questi garantivano come ulteriore elemento che minò la posizione di Murayama, cfr. Janine T. Anderson Sawada, *Religious Culture in Transition: Mt Fuji*, in Castiglioni, Rambelli, Roth (eds), *Defining Shugendo*, pp. 188, 248, nota 6.

48 Fumiko Miyazaki, *Longing for the Ideal World: An Unofficial Religion Association in Late Tokugawa Public Sphere* in Albert Welter, Jeffrey Newmark (eds), *Religion, Culture, and the Public Sphere in China and Japan*, London-New York, Palgrave Macmillan Press, 2017, pp. 146-147.

monte alla guida dei devoti sino alla cima, in cui disponevano di oltre cento edifici. Il pellegrinaggio da Edo, il quale richiedeva di norma otto giorni e un impegno economico che le persone meno facoltose non avrebbero potuto sostenere senza il sostegno della propria confraternita, avrebbe in seguito incluso la visita ad altri luoghi sacri legati all'opera di pii maestri del culto.<sup>49</sup> Ciò rifletteva una crescente mobilità religiosa che spesso sfidò le rigide restrizioni imposte dal governo shogunale sugli spostamenti, rivelando la porosità delle barriere, non di rado attraversate persino senza autorizzazioni ufficiali, a conferma della flessibilità concessa ad attività percepite come innocue, oltre che della difficoltà di limitare una pratica assai diffusa tra tutti gli strati sociali. Inoltre, per quanto considerati un atto religioso, i viaggi di fede andarono sempre più incorporando attività più genericamente riconducibili a quelle di un viaggio, come peraltro dimostra l'esempio di un santuario situato in una località a nord del Fuji il quale, oltre al pellegrinaggio al sacro monte, proponeva anche una visita alla città di Edo.<sup>50</sup> Dagli introiti che ruotavano attorno a queste attività derivava una accesa competizione tra le varie stazioni di accesso che portò persino alla fabbricazione di storie di luoghi circondati da tabù in modo da orientare i flussi dei fedeli, peraltro concentrati nei pochi mesi dell'anno in cui le vie verso la vetta erano percorribili.<sup>51</sup>

La popolarità di cui vennero a godere queste nuove forme di culto del Fuji, organizzate in confraternite in seguito accomunate sotto la definizione di Fujikō 富士講, è ricondotta innanzi tutto all'attività di due personaggi, entrambi praticanti laici non affiliati a istituzioni del Fuji Shugen e, in tal senso, emblematici delle espressioni dello spirito religioso e devozionale del tempo.

Il primo tra questi fu un praticante originario di Nagasaki di nome Hasegawa Kakugyō 長谷川角行 (1541?-1646), altresì noto come Kakugyō Tōbutsu 角行藤仏, il quale approdò al Fuji dopo un'intensa attività di pellegrinaggio e di ricerca della via di salvezza dalle turbolenze e le sofferenze che affliggevano la società del tempo. Durante il suo peregrinare aveva avuto una rivelazione

49 Matsui, Uda, *Kinseiki ni okeru Fujisan*, pp. 900, 905-909, 912.

50 Constantine Nomikos Vaporis, *Breaking Barriers: Travel and the State in Early Modern Japan*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994, p. 248. Per la politica dei Tokugawa verso le associazioni religiose si veda Helen Hardacre, *Religion and Society in Nineteenth-century Japan: A Study of the Southern Kanto Region, Using Late Edo and Early Meiji Gazetteers*, Ann Arbor, The University of Michigan, 2002, pp. 36-56.

51 Matsui, Uda, *Kinseiki ni okeru Fujisan*, pp. 911-912.

dallo spirito del patriarca dello Shugendō, che gli aveva indicato di ritirarsi e praticare l'ascesi in una cavità ai piedi del Fuji dove si riteneva fosse situata la porta dell'inferno. Qui Kakugyō ebbe un'altra rivelazione, stavolta dalla divinità nata dalla combinazione tra Sengen e il Buddha Dainichi, secondo cui la fonte della vita e dell'intero universo risiedeva in questa sacra montagna e nella stessa divinità Sengen Dainichi, la quale gli rivelò anche come i mali e le sofferenze del tempo derivassero dall'assenza di un'armonia tra cielo e terra che poteva essere ristabilita attraverso pratiche ascetiche e pellegrinaggi alla sacra vetta.<sup>52</sup> Questa visione lo avrebbe anche indotto a scalare la montagna, accedendo però non dall'ingresso meridionale impiegato da chi giungeva dall'area della capitale imperiale, bensì da quello settentrionale. Ciò avrebbe contribuito non solo ad accrescere l'importanza della stazione di Yoshida, ma anche a riorientare la sacra montagna da Kyōto verso Edo.<sup>53</sup>

Si dice che Kakugyō, cui furono attribuiti straordinari meriti e poteri eccezionali che gli avrebbero consentito di operare prodigiose guarigioni,<sup>54</sup> visse sino a centocinque anni e alla sua morte, pur non potendo vantare una folta schiera di seguaci, lasciò un patrimonio spirituale e morale che sarebbe stato raccolto da un altro laico di umili origini, il quale avrebbe gettato le basi per la trasformazione del culto del Fuji in una moderna e potente religione popolare capace di sfidare la tolleranza delle autorità di Edo e la stessa concezione del *nyonin kekkai*.

#### 5 - Dalla critica al *nyonin kekkai* ai *Fujizuka* a Edo

Originario di Ise e trasferitosi a Edo in giovane età, Jikigyō Miroku 食行身祿 (1671-1733) divenne un umile venditore ambulante

52 Earhart, *Mount Fuji and Shugendo*, pp. 218-219; Idem, *Mount Fuji: Icon of Japan*, pp. 39-42. Alla fine del XVIII secolo fu redatta un'agiografia di Kakugyō la cui traduzione in inglese, corredata di un ricco apparato critico, è in Tyler, "The Book of the Great Practice", pp. 251-331.

53 Henry D. Smith II, *Fujizuka: The Mini-Mount Fujis of Tokyo*, «Asiatic Society of Japan Bulletin», March 1986, n. 3, pp. 2-3. Smith spiega questo riorientamento alla luce dei rapporti tra Kakugyō e Tokugawa Ieyasu, fondatore di Edo.

54 Si narra che nel 1620, appreso che nella città si era diffusa un'ignota malattia, si recò a Edo, dove guarì un numero tale di persone da essere temporaneamente arrestato dalle autorità in quanto sospettato che ciò fosse dovuto alla sua fede cristiana all'epoca bandita nel Paese, Royall Tyler, *A Glimpse of Mt. Fuji*, p. 153. L'intera storia è tradotta dallo stesso Tyler in "The Book of the Great Practice", pp. 314-315.

d'olio di rinomate modestia e onestà, oltre che devotissimo al culto del Fuji fondato da Kakugyō, al quale si era convertito diciassettenne entrando a far parte di una delle varie confraternite della città. Si dice che, da allora, non mancò mai di compiere ogni anno l'ascensione della sacra montagna.

Pur incorporando molti dei valori dominanti del tempo, il suo pensiero conteneva aspetti innovativi e, in taluni casi, rivoluzionari. Se, infatti, il suo appello a coltivare una coscienza morale piuttosto che ricercare il soddisfacimento dei propri bisogni e desideri in rituali e poteri divini esterni all'individuo esprimeva un'evidente critica alle pratiche di asceti dello Shugendō e di monaci buddhisti, i principi da lui professati, che lodavano il lavoro e biasimavano l'indolenza, sembravano essere il prodotto di quanto sperimentato nella propria vita più che il riflesso di valori dell'ortodossia confuciana.<sup>55</sup> Lo stesso appellativo Miroku 身祿, che gli sarebbe stato rivelato dalla divinità del Fuji Sengen, fu scritto impiegando due caratteri che esortavano a una vita modesta e onesta, piuttosto che quelli usati per indicare la divinità buddhista Maitreya (Miroku 彌勒 in giapponese) cui evidentemente tale nome alludeva.<sup>56</sup> Se nel suo personale modello di mondo ideale, da realizzare con l'avvento dell'era Miroku (*Miroku no yo* 身祿の世), il governo avrebbe dovuto essere al servizio di un popolo legato da una mutua cooperazione che trascendeva le divisioni di classe, la sua rinuncia a impiegare i linguaggi dell'ortodossia religiosa e filosofica sembrò del tutto adeguato a cogliere lo spirito del tempo, rendendo accessibile il proprio messaggio a individui di varia estrazione sociale e culturale.<sup>57</sup>

Il mondo ideale di Jikigyō includeva anche il superamento dell'idea di inferiorità femminile, nella convinzione che le donne non potessero essere ritenute corrotte se non avevano commesso nulla di

55 Janine Tasca Sawada, *Sexual Relations as Religious Practice in the Late Tokugawa Period: Fujidō*, «The Journal of Japanese Studies», 2006, vol. 32, n. 2, pp. 343, 346; Martin Collcutt, *The legacy of Confucianism in Japan*, in Gilbert Rozman (ed.), *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1991, p. 145.

56 Tyler, «*The Book of the Great Practice*», p. 261; Idem, *The Tokugawa Peace and Popular Religion: Suzuki Shōsan, Kakugyo Tobutsu, and Jikigyō Miroku*, in Peter Nosco (ed.), *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1984, pp. 110-111.

57 Masayuki Ōtani, *Jikigyō Miroku no Soegaki o megutte. Kare wa Fujisan de jiji shita riyū* (Il Soegaki di Jikigyō Miroku. Perché egli scelse di suicidarsi sul Fuji), «Shūkyō kenkyū», 2018, vol. 92, n. 3, pp. 27-28; Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan*, pp. 58-65; Tyler, *A Glimpse of Mt. Fuji*, pp. 154-158; Collcutt, *Mt. Fuji*, pp. 256-259.

male. Egli confutava inoltre la convinzione che esse fossero rese impure dal sangue mestruale, da lui definito come «un liquido libero da contaminazione» donato dal cielo affinché gli esseri umani potessero essere procreati, deplorando pertanto la prassi di vietare loro l'ingresso alla sacra montagna sulla base di questo pregiudizio.<sup>58</sup> Jikigyō riconosceva infatti alla stessa divinità del Fuji il potere di regolare le fasi lunari cui era legato il ciclo mestruale, cessato il quale la luna e il sole si fondevano creando un gioiello ricurvo nell'utero che, inseminato da una goccia d'acqua, era nutrito sino a venire alla luce dopo dieci mesi. Asserendo come, nel culto di Sengen, il sangue mestruale non potesse essere considerato impuro, egli sovvertì dunque la concezione sulla quale questo tabù si fondava.<sup>59</sup>

Per quanto esemplare, non fu tanto la vita di Jikigyō a dare un nuovo slancio alla fede Fuji, quanto la sua morte, che egli decise sarebbe dovuta avvenire sulla somma vetta. Intenzionato a immolare la propria vita per salvare quella della popolazione più povera di Edo, ridotta alla fame dall'ennesimo aumento del prezzo del riso conseguente alla carestia che si era abbattuta sulla regione circostante nel 1732, intraprese il suo ultimo pellegrinaggio verso il Fuji, dove pregò per trentuno giorni prima di poter trovare la morte. La sua scomparsa ebbe un profondo impatto sull'immaginario religioso dell'epoca, contribuendo a espandere il culto del Fuji nella capitale shogunale e nelle aree circostanti e, anche, ad allarmare le autorità militari.<sup>60</sup> Nel 1742 il governo emanò un editto cittadino per vietare la repentina diffusione a Edo della pratica di curare gli ammalati impiegando esclusivamente acqua santa del Fuji, mentre nel 1789 esso si vide recapitare una petizione scritta da una donna che chiedeva di proclamare l'inizio dell'era di Miroku. Sino al 1850, il culto fu bandito per ben dieci volte e, in taluni casi, le autorità dovettero ammettere che la situazione era “fuori controllo”.<sup>61</sup>

Assieme al culto, si diffuse anche l'idea di Jikigyō secondo cui, per realizzare il *miroku no yo*, fosse necessaria una positiva reinterpretazione del sangue mestruale e l'abolizione del *nyonin kekkai*. I suoi insegnamenti costituirono la base su cui si sarebbe sviluppato poi

58 Miyazaki, *Female Pilgrims*, p. 349.

59 Sawada, *Sexual Relations*, p. 351.

60 Miyazaki, *Female Pilgrims*, p. 352. Sulla vita, gli insegnamenti e il lascito di Jikigyō, oltre ai lavori già citati, si vedano anche Tyler, *The Tokugawa Peace*, pp. 109-117, e Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan*, pp. 47-55.

61 Tyler, *A Glimpse of Mt. Fuji*, pp. 157-158; Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 351-352. Sulla reazione delle autorità shogunali si veda anche Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan*, pp. 75-76.

il Fujidō 不二道 (la “via del Fuji”), che avrebbe conosciuto un’impressionante proliferazione e popolarizzazione dagli inizi del secolo successivo.<sup>62</sup>

Fu la figlia di Jikigyō, Ichigyō Konohana 一行此花 (1724-1789), a guidare il culto ispirato ai principi del padre, cui succedette un altro asceta laico di nome Sangyō Rokuō 参行六王 (1745-1809), che svolgeva il lavoro di incisore a Edo e fu adottato dalla famiglia di Jikigyō. Ispirandosi alla visione egualitaria e all’importanza della coltivazione morale che avevano caratterizzato il pensiero del suo maestro, Sangyō sviluppò ulteriormente la critica all’ordine sociale gerarchico del tempo e la necessità di rinnovamento attraverso un attivismo morale individuale, piuttosto che facendo appello a un buon operato del governo.<sup>63</sup> Inoltre, riprese le critiche all’idea di inferiorità spirituale e d’impurità femminile per individuare nella disarmonia tra i principi *yin* e *yang* la causa dei mali che affliggevano il mondo, ritenendo che la predominanza maschile generata da questo disequilibrio influisse negativamente sul raccolto, il parto e persino il clima, ripercuotendosi sull’intera società.

Tali concetti furono ulteriormente sviluppati dal suo successore Rokugyō Sanshi 禄行三志 (1765-1841), un maestro di calligrafia di un villaggio a nord di Edo che avrebbe lasciato per diffondere gli insegnamenti della “via del Fuji”. Per Sanshi, questo riequilibrio del potere e dei ruoli doveva avvenire a partire dalla vita familiare e sessuale e dall’ambito sociale, e dalla possibilità che le donne potessero praticare attività dalle quali erano solitamente escluse in quanto ritenute contaminanti, dalla produzione di sakè e la fermentazione del malto alla manifattura di tinture e di ferro.<sup>64</sup>

In un suo scritto di poco precedente alla sua morte, Jikigyō aveva dato istruzioni ai suoi discepoli affinché costruissero una miniatura del Fuji a Edo, in modo da consentire a uomini e donne di poter scalare tanto il monte reale quanto la sua replica. Egli, inoltre, aveva esortato affinché ciò avvenisse senza curarsi se in loro o nei membri

62 Attorno al 1820, nella sola Edo esistevano oltre ottocento confraternite. Bernstein, *Whose Fuji?*, p. 55.

63 Sawada, *Sexual Relations*, pp. 347-349.

64 Cfr. Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 350-351; Umezawa [Miyazaki] Fumiko, *An Alternative Image of Women Developed by a New Religion in Early Modern Japan*, in *The 5<sup>th</sup> World Humanities Forum*, ed. *The Human Image in a Changing World: Proceedings of the 5th World Humanities Forum*, Busan, October 31–November 2, 2018, Seoul, World Humanities Forum, 2018, pp. 366-370. Per gli sviluppi del Fujidō sotto la guida di questi due successori di Jikigyō cfr. anche Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan* pp. 71-88; Sawada, *Sexual Relations*, pp. 347-366.

della propria famiglia fosse presente il “gioioso fuoco”, riferendosi con questa espressione al sangue mestruale.<sup>65</sup>

Fu Takada Tōjirō 高田藤四郎 (1706-1782) a raccogliere la volontà del suo maestro e a dare inizio alla realizzazione del primo *Fujizuka* della città. Nato a Tajima, una provincia non distante da Kyōto, Tōjirō si era trasferito a Edo nel 1716, dove a quindici anni era divenuto un seguace di Jikigyō. Le cronache narrano che, alla morte del suo maestro, fondò a Edo una confraternita intitolata a colui il quale riteneva essere il suo compagno pellegrino. Si dice inoltre che, all’epoca, fosse divenuto noto come “Tōjirō, la guida di primo livello del Fuji” per averlo scalato in oltre settanta occasioni.<sup>66</sup> Nel 1765, nel trentaduesimo anniversario della morte di Jikigyō, fece voto di realizzare il volere del suo maestro attraverso il “trasferimento” (*utsushi*) del Fuji a Edo, usando il termine impiegato per indicare lo spostamento di un luogo di pellegrinaggio per crearne uno nuovo con le medesime caratteristiche dell’originale.<sup>67</sup> Tōjirō, che viveva vicino a Takada del distretto di Ushigome, nella zona nord-est della città, svolgeva il mestiere di giardiniere che, assieme alla sua profonda conoscenza della montagna reale, fu essenziale per realizzare l’impresa.<sup>68</sup> Il sito fu individuato nell’area del Takada Mizunari 高田水稲荷, un santuario vicino al tempio Hōsen (寶泉寺), dove la miniatura sarebbe stata realizzata sfruttando un tumulo di epoca antica già presente nel sito.

Si dovettero attendere altri quindici anni prima che, grazie al lavoro di migliaia di fedeli, la costruzione fosse portata a termine nel quinto mese dell’ottavo anno dell’era An’ei (1779). Alto circa dieci metri e divenuto poi noto come Takada Fuji 高田富士, il piccolo monte fu realizzato in modo tale da permettere l’accesso a chiunque, così come narra peraltro una fonte del 1814, nella quale si spiegava la difficoltà rappresentata dalla scalata al Fuji persino per

65 Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 349-350.

66 Noboru Miyata, *Hayarigami to minshū shūkyō* (Divinità in voga e religioni popolari), Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 2006, p. 60. Tōjirō significa anche amatore, sicché l’espressione si presta a essere tradotta anche come “la guida amatoriale del Fuji”. Secondo lo *Yūteki zakki* (*Cronache varie di viaggio*, 1814), egli avrebbe scalato il Fuji circa trenta volte. Yasuyo Kawai, *Fujikō kara mita seichi Fujisan no fūkei: Tōkyō to 23 ku no Fujizuka no rekishūteki hen’yō o tsūjite* (Il Fuji come sito sacro: mutamenti storici del Fujikō e dei Fujizuka nei ventitré quartieri centrali di Tōkyō), «Chirigaku hyōron», 2001, vol. 74, n. 6, p. 354.

67 Smith II, *Fujizuka*, p. 3. Su questa sorta di traslazione di reliquie cfr. anche Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan*, p. 94.

68 In realtà, all’epoca la zona era detta Takata, da cui deriva il cognome dello stesso Tōjirō, anche se in seguito si affermò l’uso di Takada.

giovannotti deboli di cuore, “per non dire dei tremendi ostacoli incontrati da donne sporche e contaminanti”, e si lodava pertanto l’opera di Tōjirō per aver consentito a tutti di poter soddisfare il proprio desiderio di ascendere alla sacra montagna portando lui stesso dal Fuji gli scuri sassi vulcanici incorporati nella replica.<sup>69</sup>

In effetti, la miniatura imitava moltissimi aspetti della montagna originale affinché i fedeli potessero avere un’esperienza simile a quella che sarebbe derivata da un pellegrinaggio al Fuji, riproducendo persino i nove tornanti e le relative stazioni che ne scandivano l’ascesa e aggiungendo la roccia a cappello nei pressi della settima stazione dove Miroku aveva immolato la propria vita.<sup>70</sup> Il viaggio di fede al *Fujizuka*, la cui sacralità era legittimata dalla presenza di specifici simboli e dall’incorporazione di materiali pietrosi provenienti dall’originale montagna, seguiva le stesse stagioni, osservava i medesimi rituali e assicurava meriti e benefici analoghi rispetto a quelli previsti per la visita al monte originale. I fedeli indossavano le vesti bianche usate per l’ascesa al vero Fuji e recitavano anche la frase pronunciata dagli adepti che lo scalavano, ovvero “*rokkon shōjō*” 六根清淨 che incitava alla purificazione dei sei organi sensoriali (occhi, orecchie, naso, lingua, corpo e mente).<sup>71</sup>

Della realizzazione del Takada Fuji fu data notizia in un libretto umoristico (*sharebon*) pubblicato in quello stesso 1779, in cui si descriveva la cerimonia di “apertura della montagna” svoltasi il 28 di maggio richiamando visitatori da ogni angolo di Edo, e si riproduceva quella che è plausibile ritenere sia stata la prima raffigurazione della miniatura a Takada, qui chiamata “nuovo Fuji”.<sup>72</sup> Tōjirō avrebbe trovato sepoltura ai piedi del Takada Fuji con il nome religioso di Nichigyō Seizan 日行青山, mentre la miniatura sarebbe stata inserita tra i *meisho* della città, ovvero tra quei “luoghi celebri” che facevano parte di un esteso circuito lungo il quale gli abitanti si muovevano,

69 La fonte è il già menzionato *Yūreki zakki* dove Tōjirō viene chiamato Chōshirō. Kawai, *Fujikō*, pp. 354-355.

70 Takeuchi, *Making Mountains*, p. 39; Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan*, pp. 95-96.

71 Yoshio Oikawa, *Edo no naritachi* (Genesi di Edo), Tōkyō, Shinsensha, 2007, pp. 144-145; Takayoshi Ito, Tetsumi Horikoshi, *Edo minshū no ba ni okeru jakusha e no hairyo ni kansuru kenkyū* (Ricerche sull’interesse per le persone fragili nei luoghi popolari di Edo), *Proceedings of The 27th Symposium on Human-Environment System, 5-6th December 2003, Nihon University*, Chiba, Human-Environment System, 2003, p. 14.

72 Akera Kankō, *Taitēi goran* (Sguardo generale nei dintorni), Waseda University Library ([https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/he13/he13\\_03633/he13\\_03633\\_0017/he13\\_03633\\_0017.pdf](https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/he13/he13_03633/he13_03633_0017/he13_03633_0017.pdf), foglio 24).

seguendo il corso delle stagioni e i calendari delle feste locali, tanto per pregare quanto per divertirsi.<sup>73</sup> Un'altra sua raffigurazione apparve nello *Edo meisho zue*, la famosa guida illustrata ai *meisho* di Edo pubblicata tra 1834 e il 1836,<sup>74</sup> che ne descriveva sommariamente la storia e indicava il periodo in cui ogni anno era consentito l'accesso, ovvero tra il quindicesimo e il diciottesimo giorno del sesto mese. In seguito, anche Hiroshige (1797-1858) lo ritrasse nello *Ehon Edo miyage* (Libro illustrato dei ricordi di Edo, 1850-1867), alle spalle del santuario Mizuinari presso cui è visibile una casa da tè dove – chiarisce la didascalia – si potevano consumare spuntini nei pochissimi giorni in cui era permesso recarsi in visita alla piccola montagna sacra, durante i quali si registrava un gran via vai di mercanti, sebbene l'immagine non restituisca questo frenetico clima.<sup>75</sup>

Le repliche e le miniature di luoghi sacri non erano nuove nel panorama urbano di Edo, così come nel resto del Giappone, consentendo a chi – per ragioni economiche, condizioni fisiche, preclusioni di genere o, anche, per le energie necessarie a ottenere un lasciapassare – era impossibilitato a recarsi nelle distanti mete di muoversi comunque lungo un circuito di “illusioni” che divenne parte integrate della cultura di viaggio del periodo.<sup>76</sup> Tuttavia, il Takata Fuji costituì non solo il primo esemplare del genere a Edo, ma anche il modello per la realizzazione di successivi *Fujizuka* nell'area cittadina e nei suoi dintorni che, differentemente da precedenti imitazioni della sacra montagna,<sup>77</sup> si caratterizzarono per l'impiego della manodopera di devoti, lo sfruttamento di tumuli o dirupi preesistenti, l'installazione di una roccia a forma di cappello, la costruzione della grotta *tainai* 胎内 (o grotta “uterina”) simile alla sacra caverna in cima al Fuji, di

73 Per questa duplice funzione degli spazi sacri si veda Nam-lin Hur, *Prayer and Play in Late Tokugawa Japan: Asakusa Sensōji and Edo Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Asia Center, 2000.

74 Nello *Edo meisho zue*, il Takata Fuji è raffigurato verso lo sfondo a destra, accanto al santuario Mizuinari (qui chiamato Takatainari) e al tempio Hōsenji. Si veda National Diet Library Digital Collections (<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2559050/57>).

75 Hiroshige, *Takada Fujisan*, in *Ehon Edo miyage*, National Diet Library Digital Collections (<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/8369313/25>).

76 Su questa funzione degli spazi surrogati si veda Laura Nenzi, *Excursions in Identity: Travel and the Intersection of Place, Gender, and Status in Edo Period*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008, pp. 157-164.

77 In *Fujizuka kō*: Edo Takada Fuji chikuzō no nazo o toku (Riflessioni sui Fujizuka: Risolvere l'enigma della costruzione del Takada Fuji a Edo), Tōkyō, Iwata shoin, 2009, Takeya Yukie considera la costruzione del Takada Fuji come lo spartiacque tra la preistoria e la storia dei Fujizuka.

santuari e di altri piccoli luoghi sacri dietro a quello principale e, infine, per l'inserimento di rocce di lava nel monte artificiale e percorsi a zig-zag che conducevano verso la sua vetta.<sup>78</sup>

Un'altra caratteristica, assicurata dal rilievo delle aree sulle quali furono edificate, è che dai siti di queste miniature era possibile godere anche della vista del vero Fuji, così come appare evidente da altre due raffigurazioni fatte da Hiroshige di altre miniature, entrambe situate nella zona di Meguro: una con il "Fuji originale" (*moto* Fuji 元不二), costruito in un quartiere popolare nel 1812 come quarto esempio del genere in città,<sup>79</sup> e il "nuovo Fuji" (*shin* Fuji 新富士), la settima miniatura realizzata nel 1819 poco più a sud, su un terreno assegnato dallo *shōgun* a un suo vassallo.<sup>80</sup> Nelle sue *Cento famose vedute di Edo*, Hiroshige incluse anche l'ottavo *Fujizuka* realizzato l'anno seguente vicino alla foce del fiume Sumida, raffigurandolo nel giorno in cui si apriva la stagione della scalata,<sup>81</sup> mentre un'opera successiva ci restituisce l'immagine di una delle primissime repliche, quella cioè costruita a ridosso della baia a Teppozu nel 1790.<sup>82</sup>

Pur se non sempre raffigurate nelle fonti iconografiche del tempo, le miniature del Fuji continuarono a proliferare nell'area urbana di Edo dove, sino al crollo del regime feudale, ne furono realizzate trenta.<sup>83</sup> Un autore del tempo ne parlò come di una moda del momento che aveva esaurito la disponibilità di rilievi nella città al punto tale da costringere ad ammassare pietre per costruirne di nuove.<sup>84</sup> In

78 Ichirō Ono, *Fujizuka to Fujikō: Kanegatake to Fuji shinkō o megutte* (Fujizuka e Fujikō: sul culto del Fuji a Kanegatake), «Kyodo Kanagawa», 2014, n. 52, p. 23. Per le implicazioni connesse con l'ingresso nella Grotta uterina cfr. Takeuchi, *Making Mountains*, pp. 36-37.

79 *Meguro moto Fuji* (Il Fuji originale a Meguro), in *Meisho Edo hyakkei* (Cento famose vedute di Edo), n. 25, primavera 1857, National Diet Library (<https://www.ndl.go.jp/landmarks/e/details/detail418.html?sights=meguronofuji>). Per le date e la successione dei vari Fujizuka a Edo si è fatto riferimento all'elenco riportato in Kawai, *Fujikō*, pp. 352-353.

80 *Meguro shin Fuji* (Il nuovo Fuji a Meguro), in *Meisho Edo hyakkei*, n. 24, primavera 1857, National Diet Library

(<https://www.ndl.go.jp/landmarks/e/details/detail417.html?places=meguros-hin-fuji;tokyo=meguro>).

81 *Fukagawa Hachiman yamabiraki* (L'apertura della montagna al santuario Hachiman di Fukagawa), in *Meisho Edo hyakkei*, n. 68, estate 1857, National Diet Library (<https://www.ndl.go.jp/landmarks/e/details/detail388.html>).

82 *Teppozu Inari Fuji mode* (Visita al Fuji del santuario Teppozu Inari), in *Edo jiman sanjūrokkyō* (I trentasei divertimenti, orgoglio di Edo, 1864), National Diet Library (<https://www.ndl.go.jp/landmarks/e/details/detail064.html?places=teppozufuji>).

83 Kawai, *Fujikō*, pp. 352-353.

84 Nenzi, *Excursions in Identity*, p. 163.

realtà, si trattò di un fenomeno riconducibile a una dinamica “centrifuga” volta a trasferire sacri frammenti dalle montagne divinizzate verso località più o meno lontane, che fu complementare al movimento “centripeto” rappresentato dai pellegrinaggi e ascensioni al Fuji, così come accadde nel caso di moltissime altre sacre montagne del Giappone, come a dire che il Fujicentrismo dei pellegrinaggi si accompagnò all’Edocentrismo dei viaggi di fede ai *Fujizuka*.<sup>85</sup>

Queste miniature andarono infatti affiancandosi ad altri strumenti messi a disposizione dei devoti per svolgere rituali, acquisire meriti personali e beneficiare della protezione divina anche da lontano: da mandala, rotoli dipinti, altari e sculture raffiguranti il Fuji sino ai talismani dei santuari del Fuji Sengen per la gravidanza e il parto.<sup>86</sup> Non è facile stabilire, tuttavia, in quale misura la popolazione di Edo e le stesse donne che scalavano queste imitazioni del Fuji percepissero il valore simbolico che ciò rappresentava nell’infrangere il tabù da cui derivava il *nyonin kekkai*.

#### 6 - La “liberazione” del Fuji

In realtà, l’accesso al Fuji era consentito alle donne dall’entrata settentrionale, pur se limitato al santuario Omuro Sengen situato nella seconda delle dieci stazioni del Fuji, ed era in teoria possibile dal quarto all’ottavo mese del *kanoe saru* (ovvero il 57° anno del ciclo sessagesimale detto anche *kōshin*), sebbene le fonti non siano concordi nel definire in che misura questo momentaneo “condono” delle colpe femminili fosse effettivamente applicato.<sup>87</sup> Sappiamo però che il *nyonin kekkai* non fu l’unica barriera che impediva alle fedeli della città di accedere alla sacra montagna. Almeno nel corso della prima metà del periodo, infatti, il governo shogunale impose severe misure di controllo sui pellegrinaggi al Fuji, soprattutto femminili, provenienti da Edo e dalle circostanti province, come è testimoniato da una barriera a ovest della città tristemente nota per il rigore nei controlli delle donne. Sappiamo anche che, in taluni casi, i potenziali profitti derivanti dalla crescita di pellegrinaggi femminili indussero le stesse istituzioni religiose del Fuji a favorirli. Ad esempio, nel 1740,

85 Cfr. Andrea Castiglioni, *The Shape of Devotion: Mounds, Stelae, and Empowering Ritual Fasting in the Early Modern Cult of Mount Yudono*, in Castiglioni, Rambelli Roth (eds), *Defining Shugendō*, pp. 205-206; Earhart, *Mount Fuji: Icon of Japan*, p. 93.

86 Su queste immagini devozionali manufatte e a stampa legate si vedano Sawada, *Religious Culture*; Takeuchi, *Making Mountains*.

87 Sawada, *Sexual Relations*, p. 350.

anno del *kanoe saru*, i professionisti religiosi (*oshi*) dell'ingresso nord rivolsero un appello al governo shogunale affinché agevolasse le procedure di rilascio dei lasciapassare alle pellegrine, pur ribadendo che queste non avrebbero potuto recarsi oltre i limiti fissati. La richiesta fu supportata dall'invenzione della leggenda secondo la quale il *kanoe saru* era un anno particolarmente fausto per i viaggi di fede al Fuji e dall'auspicio che, essendo l'unico di quel secolo, venisse concessa a tutti la possibilità di trarre beneficio da questa rara opportunità.<sup>88</sup>

Il progressivo allentamento del rigore delle politiche shogunali sulla mobilità religiosa portò un crescente numero di devote verso le falde del monte che, sebbene non osassero in genere superare i pur informi confini degli spazi loro preclusi, criticavano la pratica del *nyonin kekkai* che impediva loro di arrivare sino alla roccia a cappello dove Miroku aveva trovato la morte. Furono probabilmente i tentativi di sfidare queste barriere che indussero le autorità religiose locali a delimitare le aree interdette con appositi cartelli e rocce situate sotto la terza stazione, in considerazione non tanto delle disposizioni delle autorità shogunali, quanto della contrarietà della popolazione rurale delle aree circostanti, convinta che dalla violazione del *nyonin kekkai* sarebbero derivati fenomeni naturali avversi. In occasione del *kanoe saru* del 1800, gli *oshi* dell'ingresso nord avevano previsto di elevare le barriere sino alla quarta stazione, ma la siccità registratasi proprio nella primavera del 1800 e le rimostranze della popolazione locale presso i funzionari del governo militare li costrinsero a rinunciare a tale progetto.<sup>89</sup>

Sempre più donne, tuttavia, si spinsero oltre le barriere del *nyonin kekkai*, in genere con la tolleranza di questi stessi *oshi*, e una pellegrina che si recò al Fuji nel 1828 contò almeno settanta donne tra le trecento persone al seguito della sua stessa guida spirituale.<sup>90</sup> Di questa stessa tolleranza beneficiò anche una ragazza di nome Tatsu たつ (1814-1876), che si ritiene essere stata la prima donna a raggiungere, sotto sembianze maschili, la sommità del Fuji nel 1832. Ella fu accompagnata dallo stesso Sanshi, intenzionato a mettere in pratica la visione del Fujidō che negava lo stato di impurità femminile, e da un piccolo gruppo di devoti in un periodo in cui la neve, il vento e il freddo avrebbero scoraggiato la presenza di altri fedeli – e, verosimilmente, impedito di svelare la stessa complicità dei religiosi.

88 Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 354-355.

89 *Ibidem*, *Female Pilgrims*, pp. 356-360

90 Nenzi, *Excursions in Identity*, p. 64.

In un suo scritto redatto per celebrare l'importante avvenimento, Sanshi affermò che, raggiungendo la cima, questa donna era riuscita nell'impresa di "liberare la montagna".<sup>91</sup>

Se il successo della giovane nell'ardua scalata servì a testimoniare come la divinità non avversasse la presenza femminile sulla sacra montagna, il fatto allarmò ulteriormente i villaggi rurali della regione e le stesse autorità shogunali, le quali provvedettero a redarguire i religiosi del luogo e a ribadire il rispetto del *nyonin kekkai*, anche per evitare che altri moti contadini scuotessero le già fragili basi del governo militare. Nel 1838 furono persino inviati soldati per sorvegliare la rotta settentrionale del Fuji, i quali scoprirono cinque pellegrine al di sopra dei limiti stabiliti. Non riuscendo a discolarsi con la scusa che ciò fosse avvenuto per un semplice errore, le donne furono condannate a restare ammanettate per un certo numero di giorni, mentre le autorità diedero ordine di istituire appositi posti di controllo per impedire la presenza femminile oltre la seconda stazione. Dato che dai luoghi accessibili non era possibile neppure vedere la cima del Fuji, le donne presero l'abitudine di radunarsi in uno spazio situato poco più in alto della barriera, ma al di fuori del sentiero, divenuto poi noto come *nyonin raigōba* 女人来迎場, ovvero il luogo della devozione femminile, frequentato in realtà anche da uomini.<sup>92</sup>

In occasione del successivo anno del *kanoe saru*, gli *oshi* dell'ingresso nord avviarono i preparativi con ben due anni di anticipo e diedero mostra di grande maestria nel convincere i funzionari shogunali locali e lo stesso governo militare ad aprire l'accesso al Fuji a donne e uomini durante l'intera stagione del pellegrinaggio. Agli inizi del 1859, un loro rappresentante si recò di persona a Edo per ottenere il permesso di pubblicizzare l'evento in programma e le favorevoli condizioni accordate per l'occasione attraverso l'affissione di avvisi in tutte le province orientali e lungo le maggiori vie di comunicazione. Sebbene il controllo da loro esercitato non si estendesse in realtà oltre l'ottava stazione dove confluivano le altre rotte di accesso al Fuji, l'iniziativa segnava un progresso rilevante ed ebbe risalto anche nella pubblicistica popolare.<sup>93</sup>

91 Cfr. Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 353, 360-361; Sawada, *Sexual Relations*, p. 352.

92 Miyazaki, *Female Pilgrims*, pp. 361-362. A p. 364 è riprodotta un'immagine del sito, con due *torii* (i tradizionali portali di accesso ai santuari shintoisti), uno in direzione della sacra cima e l'altro verso est dove sorge il sole, dove si scorge anche una presenza maschile. Una rappresentazione simile si trova nel sito *Tōzanka: Hatakehorī Sōhachi no burogu* (<http://hatakehorī.sangaku-college.com/?eid=29>).

93 *Ibidem*, pp. 355-356.

L'“apertura della montagna” del 1860 vide l'arrivo di migliaia di pellegrini, di cui molte donne. Nonostante la concitazione prodotta dall'inizio delle piogge presso i villaggi delle aree circostanti e il conseguente tentativo delle autorità di indurre i religiosi dell'ingresso nord a ripristinare i consueti divieti, il ritorno del bel tempo tranquillizzò gli animi consentendo alle donne di proseguire le attività del pellegrinaggio, e non solo dall'ingresso nord. Pur ricorrendo a vari espedienti, infatti, le istituzioni che controllavano i restanti ingressi non riuscirono ad attrarre il flusso di fedeli, molti dei quali aderivano al Fujidō e si muovevano in gruppi composti da individui di ambo i sessi. Pertanto, a tre mesi dall'apertura della stagione, l'uno dopo l'altro si convinsero a mutare le proprie politiche in materia di *nyonin kekkai*, non senza essersi prima premurati di creare nuove tradizioni che legittimassero la sospensione dei precedenti divieti.<sup>94</sup>

Quello stesso 1860 vide anche l'ingresso al Fuji del primo straniero, Rutherford Alcock (1809-1897) a capo della missione britannica a Edo, che consumò pietanze di carne prima e durante l'ascensione e celebrò l'arrivo sulla vetta con un colpo di fucile. Il suo successore Harry Parkes (1828-1885) ripeté l'impresa nel 1867, stavolta accompagnato dalla consorte Fanny Plumer (1831-1879). Il fatto che questi stranieri avessero infranto i precetti previsti per ascendere alla sacra montagna, e che la Plumer vi si fosse recata persino in un anno diverso dal *kanoe saru*, indusse i religiosi dell'ingresso nord ad appellarsi al governo militare affinché le restrizioni imposte alle donne fossero superate e il Fuji fosse reso accessibile alle donne ogni anno. Nessuna risposta arrivò tuttavia dalle autorità del regime dei Tokugawa, che crollò di lì a pochi mesi.<sup>95</sup>

Nel 1872, il Gran Consiglio di Stato del nuovo governo Meiji emanò un editto che decretava l'immediata rimozione del *nyonin kekkai* nelle aree dei santuari e dei templi e consentiva alle donne di scalare le montagne per scopi di culto.<sup>96</sup> Esso rientrava in una serie di misure volte a sottoporre la religione al controllo governativo che furono spesso percepite come una interferenza nelle credenze e

94 Per le trattative tra le varie istituzioni religiose e i tentativi di ostacolare queste nuove aperture alle donne da parte di quella che controllava l'ingresso nord si veda *Ibidem*, pp. 365-373.

95 *Ibidem*, pp. 375-378, 381-382.

96 Proclamazione del Consiglio di Stato n. 98 del 27 marzo 1872, in Naikakukan kanpōkyoku (Ufficio della Gazzetta Ufficiale del Governo), *Hōrei zensho, Meiji 5 nen* (Registro delle leggi, 1872), Tōkyō 1912, p. 82 (National Diet Library Digital Collection, <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/787952>).

nelle pratiche religiose locali. Molte istituzioni religiose, infatti, furono restie ad applicare l'editto, come nel caso del monte Kōya che avrebbe aperto le porte alle devote solo nel 1904 per permettere loro di pregare per i soldati inviati a combattere nella guerra contro la Russia.<sup>97</sup> Spesso, furono le stesse donne a restare ancorate a superstizioni e alla credenza popolare secondo cui la loro presenza avrebbe provocato la gelosia delle divinità femminili delle montagne, e si dovette attendere sino agli anni Venti del Novecento per assistere a una significativa crescita della loro presenza nei templi e nei santuari montani.<sup>98</sup> In vari casi i divieti avrebbero resistito più a lungo, e vi sono tuttora luoghi dove il *nyonin kekkai* non è stato abolito, il più noto dei quali è il monte Ōmine, situato a sud di Nara e sede centrale dello Shugendō, dove la stessa popolazione locale ritiene un dovere salvaguardare questa tradizione rimasta immutata nei secoli e immutabile in futuro.<sup>99</sup>

Il Fuji avrebbe conosciuto una storia diversa dal monte Ōmine, prestandosi a servire scopi più terreni. La violazione della sua sacralità da parte di Alcock e dei coniugi Parkes parve anticipare quella popolarizzazione che l'avrebbe trasformata in una meta di addestramenti militari, gite scolastiche ed escursioni turistiche, pur non privandola di quell'aurea sacra che non solo i devoti del Fuji ma, soprattutto, i nazionalisti Meiji ebbero cura di preservare. Nella ridefinizione della geografia del sacro, infatti, questi ultimi lo esaltarono come simbolo del paese e della stessa sacralità imperiale, e lo stesso culto del Fuji avrebbe ceduto il passo alla religiosa venerazione del sovrano. In seguito, la montagna avrebbe attirato un crescente interesse scientifico dopo che il primo, seppur rudimentale, osservatorio voluto dall'Ufficio meteorologico del Ministero degli Interni fu costruito nel 1889 sulla sua cima, reputata l'area più sacra del monte. Un ufficio postale fu aperto all'ottava stazione nel 1906 e nell'anno successivo fu impiantata una linea telefonica.<sup>100</sup> All'epoca, un servizio ferroviario assicurava l'arrivo all'ingresso a Gotenba e i visitatori potevano raggiungere la sommità a dorso di cavallo.<sup>101</sup>

97 Fowler, *Setting Foot on the Mountain*, p. 54.

98 Sekimori, *Sacralizing the Border*, p. 65.

99 Per questo e altri casi di osservanza del *nyonin kekkai* e il confronto sul tema dentro e fuori le organizzazioni religiose, cfr. *Ibidem*, pp. 65-69; DeWitt, *World Cultural Heritage*, pp. 67-80.

100 Bernstein, *Whose Fuji?*, pp. 59-61.

101 Miyazaki, *Female Pilgrims*, p. 384.

## 7 - Conclusioni

Se il progressivo e consistente aumento del numero di pellegrine provocò una fiera competizione tra le istituzioni religiose che controllavano i vari accessi e sentieri al Fuji e che ambivano ad allargare la propria “clientela”, l’impresa di Fanny Plumer fu usata come pretesto dagli *oshi* dell’ingresso nord per presentare la petizione alle autorità shogunali affinché il Fuji fosse definitivamente aperto alle donne. Alla presenza di occidentali nel paese, che andò crescendo a seguito della riapertura del Paese nel 1854 e marcatamente dopo la Restaurazione del potere imperiale nel 1868, è riconducibile la stessa decisione di abolire il *nyonin kekkai* nel 1872. Dopo aver ricevuto l’invito a partecipare all’Esposizione di Vienna del 1873, il Giappone aveva infatti dato avvio all’organizzazione di una prima mostra a Kyōto nel 1871, che fu replicata l’anno seguente come Esposizione delle arti e dell’industria da tenersi in tre templi della città e con l’inedita concessione da parte del Gran Consiglio di Stato di aprire l’antica capitale imperiale a visitatori stranieri.<sup>102</sup> L’esposizione, che attrasse 770 stranieri,<sup>103</sup> fu aperta per ottanta giorni a partire dal 10 marzo ed è probabile che solo l’arrivo di visitatrici d’oltremare fece emergere la necessità di procedere, il 27 di quello stesso mese, alla “immediata abolizione” del *nyonin kekkai*. La decisione, dunque, non fu mossa dalla volontà di rimuovere, assieme al divieto di accesso alle donne degli spazi sacri, le ragioni che ne avevano motivato l’adozione, come confermerebbe lo stesso fatto che il governo non si premurò di assicurare l’osservanza dell’editto in tutti i siti religiosi.

Come accennato all’inizio, la storia del *nyonin kekkai* nel monte Fuji fu più breve che altrove, e ciò fu senza dubbio dovuto alle convinzioni veicolate dal Fujidō che si distaccavano dall’immagine convenzionale della donna, delle unioni matrimoniali e dei rapporti sessuali. Il fatto che molti tra i seguaci di questo culto svolgessero attività dove il contributo femminile era determinante facilitò verosimilmente l’accettazione di una visione rivoluzionaria per quell’epoca, ma forse più aderente alla realtà quotidiana di quanto fosse l’ideologia ufficiale del regime feudale.<sup>104</sup> D’altra parte, l’immagine

102 Hiroko T. McDermott, *The Hōryūji Treasures and Early Meiji Cultural Policy*, «Monumenta Nipponica», 2006, vol. 61, n. 3, pp. 345-346.

103 John R. Black, *Young Japan: Yokohama and Yedo: A Narrative of the Settlement and the City from the Signing of the Treaties in 1858, to the Close of the Year 1879*, II, Tōkyō, Uedaya shoten, 1940, p. 856.

104 Umezawa, *An Alternative Image*, p. 373.

della perfetta unione coniugale prefigurata dal *miroku no yo* doveva risultare attraente come alcune promozioni pubblicitarie di tempi più recenti.

Pregiudizi di genere, tabù e credenze popolari continuarono ad essere alimentati da testi religiosi, uno dei quali, datato 1821, tornava a spiegare le ragioni che condannavano tutte le donne, persino quelle di alta estrazione, all'infernale stagno di sangue mestruale, il quale non era altro che il liquido in cui si mescolavano tutti le loro colpe –dalla mancanza di fede e di dedizione alle pratiche religiose ai vigorosi sentimenti di avarizia e gelosia– e che ogni mese contaminava la divinità della terra e gli spiriti dei monti e dei fiumi.<sup>105</sup> E, soprattutto nelle zone rurali, si continuò a temere per le conseguenze che la violazione del *nyonin kekkai* avrebbe potuto avere sulle attività lavorative. Tuttavia, nell'estate del *kanoe saru* del 1860, sedici donne provenienti da un villaggio a nord di Edo scalarono il Fuji e la loro impresa fu commemorata con una stele che trovò posto all'interno del santuario locale.<sup>106</sup>

Come accennato, non tutti gli spazi sacri si adeguarono alla revoca del *nyonin kekkai* e, anche laddove fu abolito come nel caso del Fuji, non fu accompagnato da una sconfessione dei religiosi delle loro precedenti asserzioni.<sup>107</sup> Spesso, i residui del tabù dell'impurità femminile su cui si fondava questa preclusione restarono, e sono ancora rintracciabili, sotto forma sia di barriere non ufficiali –come nel caso di rituali religiosi, pratiche ascetiche, specifiche attività lavorative e inaugurazioni di determinate opere pubbliche– sia di palesi esclusioni, come quella non solo dalla disciplina, ma anche dal terreno su cui si disputano gli incontri di *sumō*.

Quanto ai *Fujizuka*, essi continuarono a essere costruiti in città anche dopo l'apertura del Fuji alle donne e l'abolizione del *nyonin kekkai* nel paese. Ai trenta costruiti sino al crollo del regime feudale, se ne aggiunsero infatti altri quaranta realizzati tra il 1868 e il 1934.<sup>108</sup> Si calcola che nei distretti centrali di Tōkyō ne siano sopravvissuti oltre cinquanta, anche se in taluni casi trasferiti in aree diverse da quella originaria, come lo stesso Takada Fuji.<sup>109</sup> Essi sono

105 Takeuchi, *Making Mountains*, p. 35.

106 Miyazaki, *Female Pilgrims*, p. 375.

107 *Ibidem*, pp. 383-384.

108 Kawai, *Fujikō*, pp. 352-353.

109 Yoko Arisaka, *Edokko no Fujisan shinkō* (La devozione al monte Fuji degli abitanti di Edo), «Tōkyōjin», 2012, vol. 10, n. 316, p. 58-64; Rosa Caroli, *Tōkyō segreta. Storie di Waseda e dintorni*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2012, pp. 59-63.

spesso relegati in angoli nascosti da alti edifici e condomini, per lo più ignoti, assieme alla loro storia, alla popolazione di questa grande metropoli.

**Abstract:** L'esclusione delle donne dagli spazi sacri (*nyonin kekkai*) si sviluppò in Giappone a partire dal IX secolo, interessando dapprima i templi buddhisti patrocinati dalla corte imperiale e poi gran parte delle montagne sacre. Oltre a ricostruire la genesi e la diffusione di una pratica consolidatasi attorno all'idea secondo cui il parto e le mestruazioni fossero fonte di impurità, questo saggio considera il fenomeno di popolarizzazione del culto del Fuji a Edo, sede del governo militare dei Tokugawa tra il 1603 e il 1867 poi ribattezzata Tōkyō, il quale aspirava a una società priva di divisioni sociali e pregiudizi di genere. Sebbene l'interdizione femminile al Fuji restò in vigore sin quasi alla fine del periodo, le devote poterono scalare le riproduzioni della sacra montagna (*Fujizuka*) che i fedeli del culto presero a costruire a Edo e nelle zone circostanti dalla seconda metà del XVIII secolo. I tentativi di infrangere il divieto da parte di audaci devote contribuirono a rendere la storia del *nyonin kekkai* nel Fuji più breve rispetto a quella in altre sacre cime. Non sarebbe stato tuttavia il definitivo superamento del tabù dell'impurità attribuita alle donne a determinare la loro ammissione al 'vero' Fuji, né a indurre il nuovo governo a rimuovere il divieto nel paese all'indomani della Restaurazione Meiji del 1868.

The custom of prohibiting women access to sacred sites (*nyonin kekkai*) goes back to the ninth century Japan, when female exclusion was first adopted in a Buddhist temple on Mt. Hiei, near the imperial capital Kyōto. It was later extended to most of the sacred mountains, paralleling the association between impurity and blood of parturition and menstruation. Criticism of *nyonin kekkai* developed within the cult of Mt. Fuji which proliferated in and around Edo, the seat of *shōgun's* government between 1603 and 1867. Here, miniature Fuji replicas (*Fujizuka*) that could be climbed by both men and women started to be built from the second half of the eighteenth century, while more and more women pilgrimaged to the real mountain, secretly trying to cross the border of the forbidden area and even to climb to its summit. Indeed, *nyonin kekkai* in Mt. Fuji dissolved about a decade before the new Meiji government formally abolished it in 1872. Nevertheless, the custom of banning women from sacred sites was not completely eradicated, nor were the ideas of women's pollution and impurity overcome in modern Japan.

**Keywords:** Spazi sacri, sangue femminile, impurità, Monte Fuji, *Fujizuka* a Edo, Giappone; sacred spaces, female blood, impurity, Mount Fuji, *Fujizuka* in Edo, Japan.

**Biodata:** Rosa Caroli è professoressa ordinaria di *Storia e Istituzioni dell'Asia* presso il Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali Comparati dell'Università Ca' Foscari di Venezia ed è una storica del Giappone moderno e contemporaneo. Le sue ricerche riguardano principalmente il processo di costruzione dello stato moderno e di formazione dell'identità nazionale, il rapporto tra centro e periferie e la storia intellettuale nel Giappone moderno e contemporaneo. I suoi ambiti di ricerca si estendono anche alla storia di Okinawa e alla storia urbana di Edo-Tokyo. Nel 2018 è stata Visiting Professor presso il Center for International Education (CIE) dell'Università Waseda di Tokyo e, nel marzo-aprile 2017, ha svolto una docenza Erasmus Plus presso il Departamento de Economia e Relações Internacionais dell'Universi-

dade Federal do Rio Grande do Sul di Porto Alegre. È Visiting Scholar all'Institute of Okinawan Studies e all'Institute of the International Japan-Studies dell'Università Hōsei; Adjunct Researcher presso l'Institute of Asian Studies (IAS) dell'Università Waseda, e Visiting Researcher presso lo Hōsei University Research Center for Edo-Tokyo Studies-EToS. È membro del Comitato Direttivo di *Storia Urbana*, del Comitato Scientifico delle riviste *Il Giappone e DEP. Deportate, Esuli, Profughe* e del Comitato Editoriale di *European Journal of East Asian Studies* e *Quaderni di Scienze Politiche*. Per le sue ricerche sulla storia di Okinawa, nel 2009 ha ricevuto l'Okinawa Bunka Kyōkai prize-Higa Shunchō award (caroli@unive.it)

Rosa Caroli is Professor of *Asian History and Institutions* at the Department of Linguistics and Comparative Cultural Studies at Ca' Foscari University of Venice, and a specialist of modern and contemporary history of Japan. Her major fields of research concern state building, national identity formation, and the peripheries of the modern state, as well as the intellectual history in modern and contemporary Japan. She has also written extensively about the history of Okinawa and, more recently, about Edo-Tokyo history. She was Visiting Professor at the Center for International Education (CIE), Waseda University in 2018 and at the Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de Economia e Relações Internacionais, in March-April 2017, in the Exchange Program Erasmus Plus. She is visiting scholar at the Institute of Okinawan Studies and the Institute of the International Japan-Studies, Hōsei University; adjunct researcher at the Institute of Asian Studies (IAS), Waseda University; and visiting researcher at the Hōsei University Research Center for Edo-Tokyo Studies-EToS. She is an Executive Board member of *Storia Urbana*, a Scientific Board member of the journals *DEP. Deportate, Esuli, Profughe* and *Il Giappone*, and an Editorial Board member of the *European Journal of East Asian Studies* and *Quaderni di Scienze Politiche*. In 2009, she was the recipient of The 31st Okinawa Bunka Kyōkai prize, Higa Shunchō award, for her research on Okinawan history (caroli@unive.it)