

ISSN 1826-7505

2021
n u m e r o
17

S
d
D

Storia delle Donne



Storia delle Donne

Comitato Scientifico

Mónica Bolufer (Universidad de Valencia)
Rita Calabrese (Università di Salerno)
Nuria Calduch-Benages (Pontificia Università Gregoriana-Roma)
Marina Caffiero (Università di Roma “La Sapienza”)
María Teresa Clavo Sebastián (Universidad de Barcelona)
Giovanna Fiume (Università di Palermo)
Laura Guidi (Università “Federico II”, Napoli)
Hildegard Elisabeth Keller (Universität Zürich)
Simona Marino (Università “Federico II”, Napoli)
Marina Montesano (Università di Messina)
Silvia Montiglio (John Hopkins University)
Isabel Morant (Universidad de Valencia)
Laurence Moulinier (Université Lyon 2)
Ángela Muñoz Fernández (Universidad de Castilla-La Mancha)
Maura Palazzi (Università di Ferrara)
Gianna Pomata (John Hopkins University, Baltimore)
Maria Grazia Profeti (Università di Firenze)
Camilla Russel (Università di Newcastle, Australia)
Olga Ruiz Morell (Universidad de Granada)
Lorraine Slomp Giron (Universidade de Caxias do Sul-RS, Brasil)
Elvira Valleri (Liceo Scientifico Statale “N. Rodolico”, Firenze)
Perry Willson (University of Dundee)

STORIA DELLE DONNE

rivista 17/ 2021

Purezza

Firenze University Press

Storia delle Donne Rivista Annuale

Direzione

Dinora Corsi (Università di Firenze)

Redazione

Marta Baiardi (Universität Basel), Anna Beltrametti (Università di Pavia), Sara Cabibbo (Università Roma Tre), Francesca Di Marco (Università di Firenze), Isabella Gagliardi (Università di Firenze), Elisa Giunchi (Università di Milano), Ida Gilda Mastrorosa (Università di Firenze), Patrizia Pinotti (Università di Pavia), Chiara Vangelista (Università di Genova), Milka Ventura (Università di Firenze), Itala Vivan (Università di Milano).

Direttrice responsabile

Dinora Corsi

Indirizzo corrispondenza

Dinora Corsi - Storia delle donne
via Antonio Scialoja, 66
50136 - Firenze
e-mail: dinora.corsi@unifi.it
www.fupress.net/index.php/sdd

Registrazione presso il Tribunale di Firenze n. 5409 del 5 Aprile 2005.
ISSN: 1826-7505 (online)

In copertina:

Gislebertus, *Tentazione di Eva* (particolare). Scultura romanica della prima metà del XII secolo; Autun (France), Musée Rolin.

Progetto grafico della copertina: Francesca Avanzinelli e Federico Squarcini

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale (CCBY 4.0: <<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>>).

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0: <<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>>).

CC 2021 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com>

Indice

Purezza

Editoriale 5

Presente...

MARCO FRANCESCONI, DANIELA SCOTTO DI FASANO, *Oltre l'insostenibile e impuro peso dell'essere. Una riflessione psicoanalitica sull'anoressia* 11

ROSA CAROLI, *Donne e spazi sacri in Giappone: culto e miniature del Fuji a Edo* 27

THERA RASING, *Female blood ties: ideas on menstruation and female initiation rites in the context of purity in Zambia* 61

SILVIA LELLI, *Donne, purezze, disordini e dicotomie attraverso l'antropologia socioculturale* 85

ELEONORA PEDE, *Casta e pura: la visione della purezza per i millennials italiani di fede islamica* 103

... e passato

VALERIA ANDÒ, *Purezza e verginità nella Grecia antica: un nesso problematico* 119

DIANE BAUDOIN, <i>Pureté et impureté des Vestales</i>	131
LAURENCE MOULINIER-BROGI, <i>La donna nel Medioevo, impura per antonomasia?</i>	145

Editoriale

La pandemia “Covid-19” ha impresso alle nostre società e alle nostre vite una svolta molto profonda, alterando gli equilibri (o i disequilibri) precedenti e introducendo una fitta serie di cambiamenti che investono ogni ambito della quotidianità, dai settori più marginali e apparentemente (solo apparentemente) meno significativi e percettibili, fino a quelli macroscopici. Tra le numerose innovazioni introdotte dall’evento pandemico forse possiamo annoverare anche una forte declinazione “patologica” dell’idea della contaminazione. La Covid-19 ha silenziosamente contaminato milioni di esseri umani, causando la morte di un numero molto alto di persone. Da lì la necessità di proteggersi, utilizzando presidi medico-chirurgici come l’uso della mascherina o la pratica della disinfezione, e di incentivare la buona prassi del lavarsi le mani quanto più possibile. Gestì semplici e salva-vita, ma dalla potente evocazione (e significato) simbolico: schermatura, protezione, purificazione che laicamente e medicalmente ripetiamo varie volte al giorno, ogni giorno. La contaminazione è infatti la quintessenza dell’impurità –tanto più che è suscettibile di essere vettore di morte– a cui si contrappone il suo speculare contrario: la purezza.

Spinte dalla drammatica urgenza di comprendere, alimentata dall’evento pandemico, abbiamo quindi provato a riflettere sui precipitati storico sociali di purezza-purità/impurezza-impurità tra passato e presente.

Argomentando del “mito occidentale della purezza”, la filosofa Anne Salmon in un suo recente saggio evocava felicemente la feconda polisemia del concetto di purezza nella cosiddetta civiltà

occidentale¹. Salmon, richiamando la “ragion pura”, il “pensiero puro”, le conoscenze “pure a priori” e quant’altro appare collegato allo sforzo intellettuale di enucleare gli elementi di ordine e, al contempo, ordinativi desumibili all’interno del conoscibile, radicava nel concetto di purezza la (rassicurante) possibilità di esistenza stessa della tassonomia, della possibilità, cioè, di classificare e dunque di scegliere, di includere, di escludere. Ancor prima che frutto del pensiero e dell’interazione tra intelletto e ragione, l’idea della purezza è stata ed è una categoria –desunta a partire dalle pratiche– intorno alla quale si sono addensati speculazioni e dibattiti scientifici nei campi dell’antropologia, della linguistica, della storia delle religioni e non solo, a partire dal XIX secolo fino a oggi, aprendo nuove piste di riflessione inter e multi-disciplinare.

Su un piano generale, comunque, le categorie di puro e impuro richiamano di primo acchito le culture “primitive” e il pensiero magico di cui rappresentano le coordinate essenziali. Di fatto questa polarità, che sembra astorica e pervenutaci dalla notte dei tempi, si è molte volte e in molti modi riarticolata nella storia. Nella lunga durata la dicotomia di queste dimensioni opposte e strettamente complementari –*simul stabunt et simul cadent*– di purezza e impurità si è manifestata a vari livelli della vita e del pensiero e ha riguardato diversi soggetti sociali, mettendo sempre in gioco la nozione di limite e di limite invalicabile e proibito, dunque di tabù. Nel passaggio tra XX e XXI secolo, dunque nella nostra contemporaneità, eventi e dinamiche globali hanno forzato e continuano a forzare i confini fisici e morali di ordini culturali, sociali e individuali che si credevano assestati per sempre. Possiamo elencare i principali fattori e le linee portanti di ridefinizione di puro e di impuro nel nostro tempo per risalire a ritroso a diversi codici e diverse manifestazioni dell’opposizione: ovvero le guerre, con il moltiplicarsi dei conflitti locali sostenuti dalle potenze mondiali; le massicce migrazioni di popoli espulsi dai loro territori dalle guerre e dai disagi provocati dai mutamenti climatici; le scoperte scientifiche che costruiscono nuovi soggetti e nuove famiglie; la pandemia, appunto, che con il pericolo del contagio riduce le occasioni e modifica lo stile dei contatti sociali. La violenza della guerra penetra i corpi dei combattenti con le armi e viola quelli femminili con gli stupri; i popoli si incontrano e si fondono, scambiandosi linguaggi, saperi, sapori, credenze e dif-

1 Anne Salmon, *Le mythe occidental de purification et les réalités hybrides*, “Sciences et humanités, Paris”, 05/2018, <https://www.sciencesethumanites.fr>

fidenze; le scienze modificano la nozione di corpo, le relazioni di giovinezza-vecchiaia e di maschile-femminile, mentre scardinano i quadri tradizionali della procreazione, della paternità e della maternità; il virus infettivo sostituisce la paura al desiderio della socialità vissuta di persona. Sono, quelli appena elencati, fatti e tendenze che premono sulle soglie dell'identità e del lecito, ridisegnando le aree e il senso del puro e dell'impuro.

Per questo numero di *Storia delle Donne* abbiamo voluto provare a indagare i due livelli della purezza, quello fisico e quello simbolico. Oggetti di studio sono stati dunque la purezza del corpo e la purezza dello "spirito" nelle loro variabili storiche, diacroniche e culturali. L'obiettivo era quello di affrontare le questioni sottoposte ad analisi attraverso la presentazione di specifici casi di studio, in modo da dettagliare la costruzione di una sorta di tipologia di donne percepite come "pure" dalla società all'interno della quale si sono collocate le loro esperienze nella storia. Ci siamo, infatti, proposte di espandere il concetto di purezza, facendone emergere la complessità e la polisemia rintracciabili in prospettiva diacronica e diatopica, allo scopo di recuperare la tassonomia della purezza identificandone, se possibile, anche le contraddizioni interne. La domanda preminente è stata quella relativa all'esistenza e all'articolazione di un *Idealtypus* di purezza al quale si fa riferimento per collocare a ragion veduta quella donna all'interno di un certo determinato gruppo.

Così ha preso corpo l'indagine e la riflessione, seguendo il discrimine tra passato e presente, laddove possibile andando a recuperare e a ricostruire la fisiologia e, dove possibile, la fisiognomica delle "pure", nonché le costellazioni di oggetti, pratiche, rituali che, nel corso della storia e nelle varie società, sono state collegate alle donne pure. I saggi che hanno ripercorso la storia più antica sono quelli di Valeria Andò, Diane Boudoin e Laurence Moulinier, concentrati sulla classicità greca e romana e poi sull'età medievale.

Nel suo bell'articolo su *Purezza e verginità nella Grecia antica: un nesso problematico*, Valeria Andò trascorre con incantevole e leggera perizia dall'analisi lessicale ed etimologica alla ricostruzione dei lessemi storici e culturali legati alla verginità nell'antica Grecia, epicentro delle civiltà occidentali. Il suo saggio lascia sapientemente emergere una concezione della verginità e della purezza nella Grecia antica che si rivela molto peculiare e che ci appare nel suo "farsi storico". Andò mostra, infatti, l'affermarsi di un modello "fisiologico e politico insieme" che si impone rimanendo "costante, passando attraverso Aristotele per giungere a Galeno" finché non si verifica una

trasformazione importante “con Sorano di Efeso la prospettiva cambia radicalmente: sessualità e maternità non sono più terapie della sostanziale “malattia femminile”, anzi la verginità prolungata viene raccomandata”. In definitiva Andò evidenzia come tale concezione fosse aliena da scelte morali, ma al contempo ci rivela come non prescindesse del tutto dalla dimensione sessuale, inserita all’interno di “preoccupazioni di ordine sociologico”.

Al mondo romano è invece dedicato l’articolo di Diane Boudoin, che con finezza argomentativa evidenzia la dicotomia puro-impuro nella rappresentazione del culto di Vesta e delle sue sacerdotesse. Se infatti le Vestali incarnano il perfetto esempio delle virtù femminili romane ovvero la castità (*castitas*) e la pudicizia (*pudicitia*), possono anche trasformarsi nell’incarnazione del suo terribile contrario, l’impurità, se la Vestale avesse compiuto uno dei crimini considerati nefandi: l’estinzione del fuoco o se, ancor peggio, avesse perduto la verginità, doveva esser considerata corrotta e, per così dire, inquinata e contagiosa doveva e quindi punibile con la morte.

La riflessione di Laurence Moulinier è dedicata all’Occidente medievale ed è volta a evidenziare, con grande chiarezza e raffinata competenza, le impurità attribuite alle donne durante quell’epoca. Impurità che diventarono paradigmi modellizzanti: la donna è impura fisicamente a causa del ciclo mestruale, è impura moralmente in quanto figlia di Eva. L’autrice sottolinea la forza escludente delle dinamiche di attribuzione o meno della purezza nelle società medievali, ricordando che interi gruppi sociali come quelli giudaici, i lebbrosi e le lebbrose, o le prostitute, furono progressivamente marginalizzati e, poi, segregati in ragione dello stigma di impurità con cui erano stati definiti.

La ricostruzione di tali angoli prospettici sulle società passate, prelude alle indagini rivolte alla contemporaneità e addirittura al presente.

Gli psicoanalisti Marco Francesconi e Daniela Scotto di Fasano hanno fotografato, nel contesto della dimensione patologica dell’anoressia, l’inversione di paradigmi di senso tipica dell’anoressico, che giunge a percepire un segno vitale com’è l’appetito nei sensi di una dipendenza impura dalla materialità. Per mezzo di una serrata disanima, l’autore e l’autrice sviluppano un’interessante riflessione di natura psicoanalitica sulle motivazioni che inducono i soggetti – e più spesso le donne – a giudicare intollerabile la propria dimensione corporea e materiale, congiungendo questioni di genere con scale valoriali di tipo morale e religioso imposte dalla cultura dominante.

E se quest'articolo è dedicato alle dinamiche di auto esclusione, il saggio di Rosa Caroli è invece il racconto documentato dell'esclusione delle donne da alcuni spazi nella società giapponese del passato e del presente, esemplificata attraverso la storia del *nyonin kekkai* nel monte Fuji. Caroli ci mostra come «pregiudizi di genere, tabù e credenze popolari continuarono ad essere alimentati da testi religiosi» relegando le donne al rango di esseri impuri in quanto mestruate. I «residui del tabù dell'impurità femminile» oggi sono rimasti «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 *sumo*».

Ancora ai flussi mestruali e alle sue valenze sociologiche e culturali è dedicato l'articolo dell'antropologa olandese Thera Rasing, che si fonda su un lungo lavoro sul campo presso la popolazione bemba in Zambia, dove l'autrice attualmente vive e insegna. In tale contesto etnico perdurano degli antichi tabù intorno alle mestruazioni, ma in una situazione mutata rispetto al passato precoloniale ed anche coloniale, grazie all'influenza delle pervasive culture occidentali. I riti di iniziazione femminile che solevano impartire una conoscenza del significato e delle modalità delle mestruazioni, nonché dei tabù ad esse collegati, preparando così le giovani donne a un ruolo sociale pieno e articolato, stanno impallidendo e vengono sempre meno praticati. Conseguenza di ciò è una mescolanza che genera un diffuso disordine sociale, una segreta incertezza nel posizionamento della donna nella comunità e, infine, un deterioramento dei rapporti fra i sessi e del tessuto di famiglia e società.

I presupposti antropologici e sociologici di una simile realtà sono discussi dall'antropologa Silvia Lelli, che si sofferma sulla dicotomia *purezza/impurità* analizzando la letteratura antropologica precipua. Lelli svela i rischi di riduzionismo logico indotti dall'uso delle dicotomie, a partire proprio dalla perdurante scissione binaria *natura/cultura*, per poi mettere in luce i potenti nessi tra classificazioni logiche e gerarchizzazioni sociali di sesso e di genere.

Chiude questo numero il saggio di una giovanissima studiosa, Eleonora Pede, che ha l'indubbio pregio di cimentarsi in un'indagine innovativa, qual è l'analisi del concetto di purezza e di verginità diffuso tra i *millennials* di fede islamica in Occidente. Pede, lavorando su un campione di ragazze *millennial* musulmane, ha mostrato come

esse vivano le diseguaglianze di genere principalmente sotto il profilo sociale, più che religioso. Si tratta di una prima analisi sull'argomento, inedito, interessante e suscettibile di produrre sviluppi ulteriori.

Come in un caleidoscopio di significati, dunque, autori e autrici ci consegnano ricerche e riflessioni importanti e ben strutturate, capaci di farci vedere inedite porzioni delle società antiche e contemporanee. Il quadro conoscitivo globale, costruito attraverso i saggi di questo numero della nostra Rivista, non ha velleità di completezza e neppure intende fornire un dispositivo interpretativo unico e condiviso. Al contrario, l'insieme dei lavori qui pubblicati ci mostra la sfrangiatura dei paradigmi concettuali consolidati e, al contempo, ci indica ulteriori piste di ricerca che saranno raccolte e battute da altri studiosi e altre studiose, alimentando così quella catena di ricerca che si presenta qui molto promettente.

E tale indicazione valida per il futuro rappresenta, forse, il massimo dei risultati a cui gli studiosi e le studiose possono ragionevolmente tendere.

La curatrice
Isabella Gagliardi

MARCO FRANCESCONI, DANIELA SCOTTO DI FASANO

*Oltre l'insostenibile e impuro peso dell'essere.
Una riflessione psicoanalitica sull'anoressia*

*Rubò la carestia e se ne fece un piatto
che divenne il suo specchio e la sua sventura.*
R.Char

Inquadramento dell'anoressia nello spettro dei disturbi alimentari

In tale area, l'appetito può essere vissuto da chi ne è portatore (più spesso una donna) in molti modi.

È noto che i disturbi alimentari testimoniano un alterato rapporto tra il soggetto e il nutrirsi, dal carattere transitorio o patologico, più o meno stabile. Nel primo caso, essi hanno un'intensità minore in concomitanza di eventi specifici (un lutto, una delusione amorosa, momenti di tensione specifici della crescita e/o dell'esistenza in generale), sottolineando soprattutto le valenze affettive della sofferenza ed esprimendole in un'area intermedia psico-corporea; dato il loro carattere specifico e transitorio, tendono a risolversi spontaneamente. Nel secondo caso invece si impone un confronto costante tra il proprio corpo e l'ideale di un corpo ascetico, che spinge a preoccuparsi, in un modo all'inizio "solo" eccessivo ma nel tempo "coattivo", della propria immagine, con restrizioni nel regime alimentare in caso di anoressia¹ o con l'incessante consumo di cibo, eventualmente seguito da rigetto, nella bulimia,² problematica che solo ap-

1 A significare, etimologicamente, "completa mancanza d'appetito", ma anche, originariamente, di desiderio, definizione più pertinente poiché l'appetito come bisogno non è affatto annullato.

2 Con il significato, ancora dal greco, di "fame da bue".

parentemente cela nel profondo dello psichico quella raffigurazione di ascesi che (lunghi dall'essere assente) subisce un processo reattivo di rovesciamento nel contrario.

Quando si parla di Disturbi del Comportamento Alimentare (DCA) il riferimento è all'Anoressia Nervosa ed alla Bulimia Nervosa, problematiche con una loro identità nosografica recente, essendo state relegate a lungo nel limbo dei “disturbi psicologici non specifici”, ritenuti, in quanto entità indipendenti, di scarso rilievo epidemiologico. La bulimia, addirittura, è stata classificata per la prima volta come disturbo psichiatrico autonomo solo nel 1980, nella terza edizione del Diagnostic and Statistical Manual of mental disorders (DSM-III) e si è dovuti arrivare al DSM-IV (1994) perché i DCA facessero il loro ingresso nella psichiatria dell'adulto, essendo stati fino ad allora considerati come problemi di prevalente appannaggio dell'infanzia e dell'adolescenza, pur potendo esordire anche «nella prima vita adulta» (DSM-III-R, 1988).

Oggi sappiamo che i DCA non sono (o non sono più) affatto rari (anche nell'età adulta), ed hanno, al contrario, una rilevante prevalenza³ (intorno all'1% per l'anoressia e fino al 2,5-3% per la bulimia) con una larghissima preponderanza del sesso femminile (1: 9 circa). Se si valuta invece la popolazione femminile fra i 18 ed i 24 anni i tassi sono più elevati con valori di 2% per anoressia e 4.5% per la bulimia. Come si sottolinea negli studi ormai vastissimi, anche se la fascia d'età maggiormente colpita rimane quella adolescenziale, la diffusione di questi disturbi si sta modificando verso il basso, con un deciso calo dell'età di esordio verso l'età prepuberale e l'infanzia, di cui le bambine cominciano purtroppo a rappresentare la punta estrema, ma anche verso l'alto: disturbi tardivi, oltre i trenta, trentacinque anni.

Va poi detto che anoressia e bulimia sono sindromi complesse, i cui aspetti sono poco chiari e definibili. Ne sono un esempio i concetti di “linea” e di “peso”, centrali in questi disturbi, ai quali vengono attribuiti significati e valori diversi, dalla semplice aspirazione ad avere una figura più snella fino alla paura patologica del grasso.

Ciò che in particolare caratterizza le patologie del comportamento alimentare è il fatto che il soggetto che ne è colpito non è più in grado di fare il cosiddetto “esame di realtà”: non contano ciò che l'anoressica vede nello specchio, l'immagine di un corpo emaciato e

3 Cioè: proporzione di eventi presenti in una popolazione in un dato momento.

sofferente, né il peso segnalato dalla bilancia. Pesa di più il vissuto, che spinge a vedersi “grassa e brutta” anche a trenta chili di peso. Si tratta di una percezione di sé che nulla ha a che fare con il fatto che scompaiono le mestruazioni, cadono i capelli, spesso si blocca perfino la crescita ossea per via di gravissime forme di malnutrizione. Nell’anoressia e nella bulimia il corpo ed il controllo del peso costituiscono, ossessivamente, il centro delle preoccupazioni, spesso il disturbo ritorna o diventa cronico, talvolta può anche essere letale.

Occorre non cadere nell’errore di contrapporre nettamente anoressia e bulimia in base ad una presunta totale assenza di appetito nel primo caso e una sua incontrollata esagerazione nel secondo.⁴ In realtà, la clinica mostra la loro frequente alternanza nello stesso soggetto nel tempo; la relazione tra espressione avida dell’appetito e sua soppressione è profondamente condizionata da un poliedrico intergioco di dimensioni cosce e inconscie, ovviamente strettamente intrecciate con fattori sociali, culturali, relazionali-familiari, senza dimenticare l’insondabile radice organico/corporea (la freudiana “compiacenza d’organo”) a volte dimenticata, a volte sopravvalutata, nella patogenesi.

Tra bisogno e desiderio

In psicoanalisi il bisogno ha una configurazione diversa dal desiderio:

il bisogno, provocato da uno stato di tensione interna, trova il suo soddisfacimento (*Befriedigung*) con l’azione specifica che procura l’oggetto adeguato; il desiderio è legato indissolubilmente a ‘tracce mnestiche’ e trova il suo appagamento (*Erfüllung*) nella riproduzione allucinatoria delle percezioni divenute segni di tale soddisfacimento.⁵

Cedere al bisogno di mangiare mette in crisi l’autostima, è incapacità di padroneggiare i propri bisogni, cedimento a “immondi” appetiti, configurandosi come un fallimento globale, data l’impura dipendenza dalla materialità: il fisiologico *mangio per vivere vivo per mangiare* è percepito come un repellente vivo per mangiare.

4 Marco Francesconi, *L’appetito: un crimine? Adolescenza e cultura del limite*, Milano, FrancoAngeli, 2004.

5 Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Enciclopedia della Psicoanalisi*, Bari, Laterza, 1967, p.116.

Il bisogno mira a un oggetto specifico e si soddisfa con esso. La domanda è formulata ed è rivolta ad altri. Il desiderio nasce dallo scarto tra il bisogno e la domanda; è irriducibile al bisogno poiché non consiste in una relazione con un oggetto reale, indipendente dal soggetto, bensì con il fantasma; è irriducibile alla domanda, in quanto cerca di imporsi senza tenere conto del linguaggio e dell'inconscio dell'altro ed esige un riconoscimento assoluto.⁶

Non resta spazio per un doloroso vissuto di insuccesso “parziale”, esso diviene stigma evidente di una irreversibile corruzione del proprio immacolato figurarsi. Nel disturbo alimentare si palesa una confusione tra bisogno, domanda e desiderio, i soggetti non possono sopportare o, addirittura, non hanno potuto apprendere la distinzione tra *Befriedigung* e *Erfüllung*, e, di conseguenza, cercano nella realtà un sostituto del fantasma, che perde, in questi termini, le caratteristiche stesse di fantasma. Proprio la tanto temuta e respinta materialità, diviene, in questo modo, il registro fondamentale dello psichismo. Processi di astrazione simbolico/metaforica risultano impraticabili, lo psichismo si assesta sul fallimento della costruzione del simbolo e collassa nel processo della “equazione simbolica”,⁷ ma anche, per certi versi, verso il concetto freudiano di diniego⁸ (con il relativo nesso al feticismo) e quello bioniano di bugia.

Nell'anoressia, si può negare a tal punto la realtà (anche del proprio peso) da arrivare alla morte. Come notano Laplanche e Pontalis, nel concetto di diniego Freud poté trovare un meccanismo ori-

6 *Ibidem* p.117.

7 Hanna Segal, *Note sulla formazione del simbolo*, [1957], in Elizabeth Bott Spillius, (a cura di), *Melanie Klein e il suo impatto sulla psicoanalisi oggi*, I, Roma, Astrolabio, 1995, [1988], pp. 178-195.

8 Non c'è qui lo spazio per dilungarci sul processo di diniego –*Verleugnung*– per come Freud l'ha esplorato tra il 1923 (nella nota 2 a p. 565 de: Sigmund Freud, *L'organizzazione genitale infantile*, (Opere di Sigmund Freud, da ora in avanti OSF) IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, [1923]) e il 1938 (Sigmund Freud, *Compendio di Psicoanalisi*, OSF, XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, [1938], p. 626) rimandando a Roberto Contardi, *La “Gradiva” di Freud rediviva*. “Delirio e sogni” nel sapere scientifico, «Rivista di Psicoanalisi», 2003, n. 3, pp. 479-506. Il diniego, comunque, origina dal rifiuto della “castrazione”, cioè, in altri termini, del “limite”, evaso nella dimensione immaginativa o, in caso di psicosi, con ben altre conseguenze, nella realtà, che viene ricusata. Secondo Freud, l'inevitabile coesistenza di due posizioni inconciliabili –sapere e non poter sapere– produce una scissione (*Spaltung, Zweisplitigkeit*) dell'Io, cfr. Sigmund Freud, *Feticismo*, OSF X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, [1927]; Idem, *Compendio di Psicoanalisi*, OSF, XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, [1938].

ginario di difesa nei confronti della realtà. Possiamo accostare a tali riflessioni quelle che Freud farà sull'Io-piacere,⁹ per il quale «non esistono criteri atti a distinguere se il soddisfacimento è legato o meno a un oggetto esterno».¹⁰ Poiché in anoressia tale incapacità è molto evidente, è utile richiamare il concetto di “bugia” descritto da Bion. Egli considera infatti la bugia diversa dall’inevitabile “falsità” di ogni nostra percezione della realtà. La struttura mentale evoluta richiede di poter accettare come vero ciò che in realtà non può esserlo effettivamente, ma vi si avvicina il più possibile. Una mente che non sappia utilizzare l’approssimazione “statistica” al vero (come negli stati autistici?) potrebbe rigettare il reale e sostituirlo con una “verità” solo soggettiva assunta come più rassicurante dato certo, ancorché “bugiardo”. Nell’attuale ambito delle vaccinazioni anti Covid, potremmo ipotizzare che qualcosa che “ci protegge al 95%” soccomba ad una metamorfosi verso la preferibile certezza: “è qualcosa che danneggia al 100%”, scatenando un evitamento assoluto e indubitabile. La classica “certezza psicotica”, come l’incrollabilità delirante dell’autopercezione del peso in anoressia, nasce probabilmente da simili meccanismi. Si tenta di combattere la “realtà impura” della propria fisicità visibile, letteralmente “spagnendosi”. La madre di una grave anoressica, già adolescente elegante, curata nell’aspetto e molto corteggiata, dice:

Oggi mia figlia si veste come una suora, abiti e scarpe incolori, non si trucca più, non vede più nessuno, ha scoraggiato in modo decisamente maleducato un ragazzo che l’aveva invitata a bere un aperitivo, è sempre chiusa in casa, nell’odore di cavolo e farro o orzo, l’unica cosa che fa, oltre a lavorare, è estenuarsi nello sport, corre tutte le mattine e le sere per ore.

Il pensiero va alle figure mistiche che oltre a digiunare si imponevano prove fisiche estreme. Non a caso, l’anoressia è stata assimilata all’ascesi e se ne è parlato come di “santa anoressia”.¹¹ Il comune denominatore, fatte ovviamente le dovute differenze, concerne il fatto di sentire come intollerabile il proprio essere carne, materia

9 Sigmund Freud, *Precisazioni sui due principi dell’accadere psichico*, OSF, VI, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, [1911]; Idem, *Pulsioni e loro destini*, OSF, VIII, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, [1915]; Idem, *La negazione*, OSF, X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, [1925].

10 Laplanche, Pontalis, *Enciclopedia della Psicanalisi*, p.152.

11 Rudolph M. Bell, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Bari, Laterza, 1987, [1985].

inerte, corpo imbarazzante perché pesante, che molto ha a che fare con un immaginario diffuso e condiviso anche dagli uomini a proposito della donna:

Se le si domanda che concetto abbia del proprio Io, ella non sa rappresentarsi null'altro che il proprio corpo. Il loro esteriore, ecco l'Io delle donne.¹²

Ma ormai io non potevo più perdonarle di essere una donna, una che trasforma il sapore remoto del vento in sapore di carne.¹³

Corpi-vetrine

Spesso traspare –o si evidenzia– come, nell'atto di nutrirsi e di affermare visibilità e consistenza del corpo, si manifestino vissuti di colpa e di vergogna, attinenti alla condizione del “corpo come vetrina”,¹⁴ cui si può aggiungere da qualche anno il concetto di “cibo come vetrina”. Nell'immaginario simbolico collettivo della cultura occidentale odierna, il cibo, infatti, ha assunto la dimensione iperrealista di rappresentazione sociale di sé e del proprio modo di stare al mondo, veicolata in modo spettacolare anche mediante la popolarità di chef stellati che esibiscono il proprio sapere in trasmissioni televisive e in social seguitissimi.

Sono ovviamente molto significativi anche ulteriori aspetti della relazione con il cibo (dove il tratto anoressiforme può presentarsi in modo subdolo, a cavallo fra pratica salutistica, gestione delle intolleranze alimentari e disturbo dell'alimentazione), in procedure generalmente indicate come ortoressia:¹⁵ rigide diete o distinzioni fra cibi consentiti e non, intrecciate con caratteristiche per così dire “etiche”, di rispetto verso gli animali e di opposizione a pratiche di allevamento e/o produzione a forte impatto ambientale. In tale prospettiva, l'anoressia come patologia può trovare alloggio sotto mentite spoglie, confondendosi con scelte più motivate e, per quanto assai discusse, in parte riconducibili a documentati vantaggi. Tali pratiche possono anche assumere il carattere di ribellione a un modo per così dire “occidentale” di stare al mondo, fatto di eccessi, di dismisura,

12 Otto Weininger, *Sesso e carattere*, Milano, Bocca, 1912, [1903].

13 Cesare Pavese, *Ferie d'agosto*, Milano, Mondadori, 1974, p. 47.

14 Barbara Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, [1991].

15 La nomenclatura descrittiva si è moltiplicata a dismisura.

di spreco. Va ovviamente cercato il distinguo fra una ribellione “vitale” e una anti-vitale, magari criptica, che la lente psicoanalitica può decifrare come ribellione a sua volta basata su una patologica dismisura oppositiva. Meno dubbi sussistono laddove le presunte “ragioni” anoressiche assumono il carattere di rivendicazione “perversa” di autolegittimazione e ostentazione, come nei numerosi siti web pro-anoressia che raccolgono molte adesioni adolescenziali e di compattamento virtualmente gruppale (o seriale), risolidificando in modo sinciziale gli esasperati individualismi dei soggetti coinvolti. Nell’impossibilità di esplorare tutte le direzioni di una tematica pressoché infinita e generatrice di sterminata letteratura scientifica, divulgativa, narrativa, proporrò in questa parte conclusiva una “sezione” prospettica attinente al nostro specifico campo di competenza, non dimenticando, ovviamente, che il nostro –l’approccio psicodinamico/psicoanalitico, indagato prevalentemente nel soggetto individuale o nelle relazioni primarie– rappresenta una tessera di un mosaico complesso nel quale convergono numerosissimi saperi, ideologie, pratiche esplorative e/o terapeutiche.

Abbiamo accostato il concetto di appetito a quello di crimine,¹⁶ formulando in termini di provocatoria interrogazione i concetti di crimine, di colpa e di contaminazione, che restano a nostro avviso fondamentali per cogliere l’elemento propulsivo inconscio sotteso a tali problematiche.

Si può trovare criminale essere normopeso in un mondo dove la magrezza è una virtù, consumare in misura corretta quando l’intensificazione del consumare, da un lato, è un *dovere* socio-economico, dall’altro è soggetta spesso a divieti e colpevolizzazioni, fino a sentire condannabile il bisogno di restare in vita e avere cura di sé.

Il concetto di crimine si configura di conseguenza come cartina di tornasole del concetto di colpa. In psicoanalisi, la colpa è forse il più grave peso emotivo da allontanare da sé appena si percepisce l’Altro come Altro (angoscia depressiva), fardello preceduto nel tempo e per intensità dal vissuto drammatico della minaccia fondamentale (angoscia persecutoria) sperimentato nei primissimi tempi della venuta al mondo.

Gettare altrove ciò che pesa troppo nel “dentro”, proiettare nell’Altro, o comunque fuori da sé, ogni elemento angosciante è una legge fondamentale e primitiva della mente esordiente, dove cresci-

16 Marco Francesconi, *L’appetito: un crimine? Adolescenza e cultura del limite*, Milano, FrancoAngeli, 2004.

ta, sviluppo, relazioni, educazione e cultura dovrebbero costituirsi come istanze modulanti e di governo dell'incontenibile magma incandescente originario, a volte creando una illusoria ascensione verso una dimensione "ripulita" da ogni contaminazione verso un paradiso anoressico: «un paradiso freddo, un paradiso buio».¹⁷

Le dinamiche profonde dei DCA

Possiamo dunque affermare che i DCA sono sintomi e/o malattie, ma anche che essi non sono solo sintomi e/o malattie. Sono espressione di relazioni oggettuali interne impoverite nel versante simbolico: è maggiore la concretezza delle dinamiche della mente, l'espressione è più solitaria e agita, le identificazioni hanno carattere "primario" più che secondario, più "equalizzante" che "identificatorio".¹⁸ Non si tratta di una generica "immaturità" o una semplice "confusione fra fantasia e realtà", che tante volte vediamo menzionata come una caratteristica dei bambini molto piccoli e che contrasta nettamente con quanto la psicologia sperimentale dimostra. Il bambino non è affatto uguale al patologico: il bambino sa che le fantasie sono irreali.¹⁹ Nella patologia invece affiorano elementi confusivi e impropri, specie laddove l'oggetto "pericoloso" da affrontare sia il "vuoto". Infatti, molta attenzione è stata data alla distinzione fra vuoto e mancanza,²⁰ una vera e propria peculiarità della patologia nei DCA.²¹ Doverosa premessa al prosieguo del discorso è però un riferimento al fantasma e a una particolare concezione della mancanza come

17 Adriana Zarri, *Un eremo non è un guscio di lumaca*, Torino, Einaudi, 2011, p. 54.

18 Sono "la" cosa più che "come" la cosa.

19 Tutt'al più può cercare di applicare ad esse i soli sistemi difensivi che conosce (prevalentemente corporei: il divoramento o l'espulsione) se il suo apparato per pensare è ancora poco sviluppato, ma questo non vuol dire che scambi la fantasia per realtà, solo che ha ancora pochi mezzi per affrontarla.

20 Francesco Scotti et al., *Anoressia: problemi di terapia*, «Quaderni di Psicoterapia infantile», 1987 n. 16; Massimo Recalcati, *Clinica del vuoto. Anoressie, dipendenze, psicosi*, Milano, FrancoAngeli, 2002.

21 Noi rivisitiamo tale approccio attraverso un modello psicoanalitico che fa riferimento in particolare alle teorie di Melanie Klein, *La psicoanalisi dei bambini*, Firenze, Martinelli, 1970 [1950] e di Wilfred Rupert Bion, *Gli elementi della Psicoanalisi*, Roma, Armando, 1973, [1963]; Idem, *Apprendere dall'esperienza*, Roma, Armando, 1972, [1962] e a modelli derivati o correlati, illustrati ad esempio da Frances Tustin, *Stati autistici nei bambini*, Roma, Armando, 1983 [1981] o da Albert Ciccone, Marc Lhopital, *La nascita alla vita psichica*, Roma, Borla, 1994 [1991].

un luogo privilegiato dove, da un momento all'altro, potrebbero formarsi delle cose...o delle non cose. [...] Negli scaffali delle vecchie biblioteche al posto del libro mancante veniva collocata una sagoma di legno a cui veniva dato un nome suggestivo, il "fantasma".²²

Di fatto, il desiderio è il motore del lavoro psichico: attesa e *differenza*²³ costituiscono –mantenendo aperta la mancanza– la preconditione del pensiero. Ma all'origine, l'assenza non è pensabile, esiste solo una condizione di "qualcosa" di presente che ha un carattere persecutorio. L'assenza è presenza della non-cosa e non vera mancanza (acquisizione successiva), quindi distinguiamo: vuoto come presenza del non pensabile e mancanza come assenza del pensabile.

Essi non sono uguali, solo con la mancanza è possibile concepire davvero uno "spazio" nel quale potrà collocarsi qualcosa che (ora) non c'è e quindi dare origine al desiderio, motore della ricerca dell'oggetto. Il vuoto, così inteso nella sua dimensione inconscia più primitiva, è paradossalmente "tutto pieno" di qualcosa di pericoloso (è buio terrifico, non mancanza di luce), è vissuto come "contro" (correlabile all'invidia kleiniana, all'attacco al legame di Bion, all'anti-amore di Recalcati), evoca i sistemi difensivi più arcaici, deve essere aggredito come una cosa nemica, da espellere ma anche divorare come illusorio sistema di eliminazione, frammentare o tenere vorticosamente sotto controllo in una sorta di reiterazione compulsiva che non consenta "mai" –sospingendola per un tempo infinito– l'estrinsecazione del potere distruttivo.²⁴

22 Claudio Traversa, *Assenza e mancanza*, «Quaderni di Psicoterapia infantile», vol. 16, Roma, Borla, 1987, pp. 11-49.

23 Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971 [1967].

24 Secondo Bion, *Apprendere dall'esperienza*, p. 35, in carenza di funzioni di mentalizzazione, vengono scissi soddisfacimento materiale e psichico e «il paziente ricerca avidamente ogni genere di comodità materiale: insaziabile, egli è anche implacabile nella sua ricerca di sazietà». Ciò non consente di sbarazzarsi dei dolori dovuti a mancanza di qualcosa, quindi si manifesta una continua ricerca di un oggetto perduto (anche un modello ideale) e una accresciuta dipendenza dai beni materiali. Governato dalla quantità e non dalla qualità, il soggetto ingerisce "cose" in modo indiscriminato, incapace di riconoscere gli elementi astratti, necessari al nutrimento psichico. Non è qui possibile entrare nei dettagli, ma si consideri che moltissime patologie psichiche possono così essere viste come derivati di sistemi difensivi arcaici con i quali si cerca poi disperatamente di eliminare dal Sé questi elementi psichici non "psichicizzati" (quindi percepiti inconsciamente come fossero cose materiali): dall'agitazione ansiosa al panico, dalle psicosomatosi alle perversioni o al circolo tossicomano, dalle difese autistiformi alla frammentazione psicotica, l'ampio ventaglio delle interazioni fra fattori individuali predisponenti e circostanze ambientali

La sintomatologia è uno dei modi con cui il soggetto prova a dare espressione relazionale a quanto avviene prima di tutto all'interno della propria mente (senza dimenticare che è valido anche il contrario: si dà spesso espressione intrapsichica a quanto avviene nelle relazioni intersoggettive). Bion (*Gli elementi della Psicoanalisi*) riassume la vita psichica nella triade "Senso/Mito/Passione", intendendo che il soggetto è costantemente sollecitato a elaborare i dati delle percezioni sensoriali interne e esterne (*Senso*), a trasformarli in una storia immaginaria (*Mythos*) da condividere con l'Altro, sul quale esercita una pressione e instaura un legame (*Passione*, da Bion definita il legame fra almeno due menti²⁵). I soggetti con DCA raccontano la loro passione con il corpo e non con il pensiero e la parola, utilizzando modalità sensoriali arcaiche. Tali modalità, a nostro avviso, mostrano grandi affinità con quanto avviene (indipendentemente dall'eziologia) nei funzionamenti mentale autistici,²⁶ dove sono particolarmente evidenti le carenze sia di astrazione (con prevalenza del concreto) che di coesione del sé.

Se per Bion la mente ha fame di verità, grazie alla quale si nutre di conoscenza e si consolida,²⁷ nei soggetti con DCA (che, come suor Maria Domitilla, la monaca cappuccina del 1600 –citata da Vegetti

può dispiegare tutta la sua estensione, pur potendo mantenere la validità della visione psicogenetica.

25 Wilfred R. Bion, *Gli elementi della Psicoanalisi*, Roma, Armando Editore, 2015.

26 Il modello psicodinamico non condivide la riduzione alle sole presenza o assenza di un quadro organico specifico (patognomonico) che decida che si è autistici o non lo si è, quanto piuttosto pensa che nella stratificazione epocale ed evolutiva dell'intera esistenza possano evidenziarsi –con notevole differenze quantitative, ovviamente– funzionamenti riconducibili a tipi di organizzazione primitiva (autistico-contigua, schizoparanoide, depressiva, nella nomenclatura tecnica). Come riassume Ciccone e Lhopital (Albert Ciccone, Marc Lhopital, *La nascita alla vita psichica*, Roma, Borla, 1994 [1991]), Frances Tustin aveva notato che «da percezione del corpo nei bambini è scissa in una parte anteriore morbida e in una schiena dura. La parte anteriore morbida, che è sotto l'incubo della minaccia di dissoluzione, è tenuta protetta quando è schiacciata tra la schiena –dura– e la superficie –dura– di un oggetto esterno» (Tustin, *Stati autistici*, pag. 73) Lo sguardo non è tanto utilizzato per vedere quanto per mantenere una continuità, un appiglio: «Questo appendersi con gli occhi a delle forme unisensoriali ha lo scopo di costruire uno stato come di essere cullati, che è caratteristico delle forme autistiche. Questa sensazione di essere cullati è ottenuta mediante l'alternanza di quello che si potrebbe chiamare una sensazione piena con una sensazione vuota [...] oppure mediante un movimento vorticoso». Tustin aveva collegato i disturbi anoressici a «una capsula di autismo», in effetti una ritmazione vorticoso tra pieno e vuoto appare in modo fin troppo evidente l'elemento caratteristico dei DCA.

27 Bion, *Gli elementi della Psicoanalisi*.

Finzi– sono «incapaci di esercitare l’orazione mentale»²⁸ la fame resta aderente all’oggetto materiale, il cibo. Esso può essere bramato ma temuto perché impregnato della persecutorietà che il divorarlo –più forse per distruggerlo che per possederlo– sposta al proprio interno, oppure respinto con la rinuncia estrema che porta «alla grazia di annichilazione di sé».²⁹

Si tratta di una forma di “relazione orale arcaica d’oggetto”, che coesiste con una “relazione isterica d’oggetto”, data la fondamentale importanza del mostrare, del mettere in scena, del “raccontare” con il corpo la vicenda relazionale interiore così come inconsciamente è vissuta, recitando entrambi i ruoli di un rapporto a due poli. Se da un lato abbiamo una circolarità fra incontenibile bramosia e distruzione/espulsione del prodotto subito degenerato, dall’altro il gioco della seduzione e della fuga, dell’offerta imperiosa e del rifiuto, sembra mimare quello che l’isterica “classica” fa nel sessuale (o nello pseudo-sessuale) portando sin dall’origine ad accostare DCA e isteria: la storica descrizione di Ernest-Charles Lasègue del 1873 era di una “anoressia isterica”. Ciò non consente di assimilare oggi le patologie alimentari all’isteria, e concordiamo con le molte critiche in tal senso,³⁰ ma aiuta a comprendere ciò che i pazienti “raccontano” dal palcoscenico del loro dramma personale.³¹

Sembra, e questa è la nostra proposta,³² che ognuna di queste dolorose “liturgie comunicative” mostri che si nutre sempre qualcuno e che lo si fa in un modo negativo sfruttando, per così dire, il meccanismo proiettivo, una delle leggi fondamentali della mente che colloca inconsciamente al di fuori di sé (proiezione) o dentro un’altra mente, influenzandola (identificazione proiettiva) propri contenuti psichici a scopo evacuativo e/o comunicativo e/o manipolatorio.

Nell’anoressia è il soggetto sofferente che si colloca nel ruolo di fornitore di nutrimento a un altro individuo³³ anche con attenzioni spesso al limite del servile, dando corpo all’aforisma: “non io ho fame, ma tu!”, perché sia l’altro a provare un fastidioso senso di esse-

28 Silvia Vegetti Finzi, *Dal digiuno ascetico al digiuno anoressico: una forma di spiritualità mancata*, in Luciano Valle, (a cura di), *Cultura e spiritualità*, Fiesole (Fi), Nardini editore, 1999, pp. 277-296.

29 Ibidem, p. 293.

30 Recalcati, *Clinica del vuoto*.

31 Cfr. i concetti di Joyce McDougall trattati in: *Teatri dell’Io*, RaffaelloCortina, Milano 1988 e *Teatri del corpo*, RaffaelloCortina, Milano, 1990.

32 Cfr. Francesconi, *L’appetito: un crimine?*

33 È noto che spesso l’anoressica sia un’ottima cuoca che deve coattivamente nutrire gli altri.

re “ingozzato” e sperimentare una vaga nausea e un senso di “troppo”, mentre il/la paziente trionfa masochisticamente sull’oggetto, mettendo in atto con la sua consunzione la fantasia arcaica di una fonte nutritiva ininterrotta che “si consuma” per dare fino a dissolversi: un seno che si prosciuga mentre allatta. Si può pensare che tale “relazione paranoica d’oggetto” derivi dalla reale esperienza infantile del soggetto con la propria nutrice, davvero timorosa di essere consumata dalla funzione genitoriale? O è una fantasia del soggetto che ha vissuto così la normale realtà dell’allattamento? Non può esservi risposta certa, né dovrebbe necessariamente essere cercata,³⁴ per quanto nella psicoanalisi restino centrali l’esperienza soggettiva e il lavoro trasformativo del vissuto.³⁵

Nella bulimia si riduce la distanza della proiezione. Si può parlare di attenuazione della relazione paranoica d’oggetto: l’oggetto famelico interno non è sempre proiettato all’esterno del Sé, come per l’anoressica che lo nutre altrove, ma oscilla “ora dentro, ora fuori”. Il soggetto si identifica ora con il divoratore impegnato a distruggere un contenuto minaccioso, ora, confusivamente, con l’elemento ingurgitato, andando incontro a vissuti di imprigionamento di marca claustrofobica, come se stesse vedendo le cose dal punto di vista

34 «Se il bambino è munito di una notevole capacità di tollerare la frustrazione, la tragica evenienza di una madre incapace di rêverie, incapace cioè di soddisfare i suoi bisogni psichici, può essere fronteggiata ugualmente. All’altro estremo troviamo il caso del bambino gravemente incapace di sopportare la frustrazione: costui non è in grado di superare neppure l’esperienza di avere un’identificazione proiettiva con una madre capace di rêverie senza conseguire un crollo; l’unica cosa che lo farebbe sopravvivere sarebbe un seno che nutre incessantemente, il che non è possibile, non foss’altro perché l’appetito viene a mancare» (Bion, *Gli elementi della Psicoanalisi*, p. 75).

Questa è la ragione della notevole perplessità di fronte a linee attuali teoriche della psicoanalisi convergenti con i modelli dell’Attaccamento e cognitivi, dove (Peter Fonagy, Mary Target, *Attaccamento e funzione riflessiva*, Milano, Cortina, 2001) mentalizzazione e funzione riflessiva si raggiungono interiorizzando il modello di pensiero genitoriale: se il *care-giver* riesce a produrre nella propria mente un’immagine di ciò che il bambino sta provando, permette al bambino di evitare il vuoto di rappresentazione o l’invasione di una configurazione aliena, superando così la concretezza di un mondo fatto di sole cose. Descrizione condivisibile, ma incompleta, perché esclude tutto il mondo soggettivo e personale del bambino, il suo carattere e le sue risorse che si esprimono in fantasie, aspettative, proiezioni destinate ad intrecciarsi e confrontarsi con quanto la mente del genitore mette –o non mette– a disposizione.

35 Per questo la “funzione metaforica della mente” (Marco Francesconi, *Metafora e Psicoanalisi*, in Carmela Morabito, (a cura di), *La metafora nelle scienze cognitive*, Milano, Mc-Graw Hill, 2002, pp. 51-57) ha un significato complesso e non coincide con la mentalizzazione.

del cibo, con il relativo terrore di essere espulso ed eliminato. Da qui le forti angosce di separazione, correlabili sia con il timore di avere divorato l'altro distruggendolo, che con quello di essere l'oggetto rigettato e perduto. Potremmo parlare di una relazione *border* d'oggetto. Se il vomito è assente e l'oggetto persecutorio può essere tenuto all'interno –come nel *binge eating* (alimentazione compulsiva), ma anche nel corso delle terapie con i bulimici che, migliorando, vomitano meno e quindi spesso incrementano temporaneamente il peso– la difesa assume la configurazione di un guscio spesso (l'adipe) che avvolge e circonda il nucleo avido, dominandolo, ma risentendo comunque del suo effetto “inquinante”: è tipico sentire descrizioni del proprio “grasso” contrassegnate da profondo disgusto, ribrezzo, unite tuttavia ad una sorta di rassegnata opinione che sia una sorta di male minore. Qui dominano le modalità che la psicoanalisi denomina anali (Freud), o intestinali, nel linguaggio dei bioniani, per evidenziare che la dinamica trattenere/espellere consente comunque lo strutturarsi di un tempo di permanenza nel corpo sufficiente alla digestione/assimilazione degli elementi buoni, nutritivi, scissi da quelli da eliminare.

Ciò può testimoniare una significativa tolleranza degli aspetti impuri, contaminati del sé costituendosi come un importante “giro di boa” verso l'ulteriore progresso, mentre, purtroppo, in altri casi, diviene un fattore di demotivazione e interruzione del trattamento.

Ora faro, ora mare

Concludiamo, metaforicamente, sia con l'espressione di Beckett efficace nel sottolineare l'importanza dei doppi versanti –«ora faro, ora mare»,³⁶ sia con la loro composizione in un unico racconto (cronaca? fiaba?) della relazione fra mente infantile e mente del *care giver* dove si intrecciano la relazione orale, che racconta una storia di invasione e quella isterica, autrice di una storia di esclusione: la domanda dell'anoressia-bulimia, castello assediato, è: «come non far entrare?» o «come ributtare fuori?» Il cibo? O elementi psichici provenienti da una mente altrui intrusiva, evacuante angosce e identificazioni proiettive, di fronte ai quali occorre opporre un “divieto d'accesso”?³⁷ Prevalgono l'azione concreta, il corpo, l'agire, ma la

36 Samuel Beckett, *Trilogia*, Torino, Einaudi, 1996 [1951].

37 Gianna Polacco Williams, *Paesaggi interni e corpi estranei. Disordini alimentari e altre patologie* Milano, Bruno Mondadori, 1999 [1997].

sessualità è coartata, ricondotta alla primitiva oralità, il livello genitale è oscurato e distanziato: «Non mi interessa, non posso (non “voglio”?) interessare a qualcuno». La domanda dell'isteria, chiusa fuori davanti ad un ponte levatoio, è invece complementare: «come fare a entrare?» o «come fare a non essere buttati via?». Parole pronunciate dal punto di vista del cibo che, speranzoso, mira ad essere finalmente apprezzato come un “buon nutrimento”? O parole dette di fronte ad una mente “materna” inespugnabile? Ad un mondo adulto, sessuale e genitale, che non si accorge –o così ritiene il soggetto– delle invocazioni e neppure della tragicommedia di chi sta mimando una pseudogenitalità eccessiva e teatrale, come le raffigurazioni delle isteriche “da manuale” ci hanno ampiamente mostrato, ricacciandole derisoriamente in un infantile impotente?³⁸

In entrambi i casi vi è un difetto di simbolizzazione –o di metaforizzazione–: l'una è la storia di un simbolo cercato e non trovato, che ricade nella cosa, l'altra è la storia di un profluvio di simboli, ostentati e gridati, ma non sentiti o ascoltati, fino divenire inutili anche per il soggetto, che ne vede appassire e spegnersi significato e decifrabilità.

Abstract: Nel conteso di una dimensione psichica patologica quale quella dell'anoressia, l'appetito può essere vissuto come un crimine (Francesconi 2004), configurandosi esso come una impura dipendenza dalla materialità, essendovi il fisiologico *mangio per vivere* percepito come potenzialmente soggetto all'impura trasformazione nel repellente *vivo per mangiare*. Non a caso in una lettura di questo disturbo dell'alimentazione l'anoressia è stata assimilata all'ascesi mistica, e se ne è parlato come di *santa anoressia* (Bell 1985). Nel nostro contributo, dopo un breve inquadramento dell'anoressia nello spettro dei disturbi alimentari, verrà sviluppata una riflessione psicoanalitica sulle istanze che possono condurre un soggetto -spesso,

38 È noto come Freud abbia fin dall'inizio collegato il disgusto (da alcune sue pazienti anoressiche -Emmy von N., Dora– connesso alla nausea) a un capovolgimento degli affetti tipicamente isterico: «E' noto che in un'età ben più tarda (nelle giovinette all'epoca della pubertà o subito dopo) può darsi una nevrosi in cui il rifiuto della sessualità si esprime nell'anoressia. [...] Questa è l'anestesia isterica, del tutto analoga all'anoressia isterica» (Sigmund Freud, *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, OSE, VII, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, [1914]). Sarà infatti d'accordo con Abraham (Karl Abraham, *Ricerche sul primissimo stadio evolutivo pregenitale della libido*, in *Le nevrosi narcisistiche (Psicosi)*, Opere, I, Torino, Boringhieri, 1975, [1916]) quando questi collega, nell'area della melanconia, l'anoressia a desideri cannibalici che rendono il mangiare proibito e aborrito: «Il paziente si comporta come se soltanto l'evitamento di ogni assunzione di cibo lo potesse preservare dal mettere in atto i suoi impulsi rimossi. Nello stesso tempo infligge a sé quella punizione che sola è adeguata agli impulsi cannibaleschi inconsci: la morte per fame».

ma non solo, di sesso femminile- a sentire come intollerabile il proprio essere carne, materia inerte, corpo imbarazzante perché pesante, che molto ha a che fare con un immaginario diffuso e condiviso anche dagli uomini a proposito della donna: «Se le si domanda che concetto abbia del proprio lo, ella non sa rappresentarsi null'altro che il proprio corpo. Il loro esteriore, ecco l'lo delle donne» (Weininger, *Sesso e carattere*, p. 213); «Ma ormai io non potevo più perdonarle di essere una donna, una che trasforma il sapore remoto del vento in sapore di carne» (Pavese, *Ferie d'agosto*, p. 47). Verrà analizzata in funzione di tali riflessioni la dinamica Assenza-Mancanza, termini che giocano entrambi, nella loro relazione, un ruolo fondamentale nel paradiso anoressico: «un paradiso freddo, un paradiso buio» (Zarri, *Un eremo*, p. 54).

Anorexia, within the spectrum of eating disorders, testifies to an altered relationship between the subject and eating and goes beyond the transitory nature of the manifestations by entering the pathological. The apparent ideal of an ascetic body transcends in a clear alteration of the examination of reality. The text therefore focuses on the psychological difference between need and desire, without forgetting the social weight of the tendency to see bodies as showcases. Visibility and body consistency, combined with feelings of guilt and shame, are enhanced by the emphasis placed on “food as a showcase”. Food production and consumption fluctuate intensely between equating appetite with a crime, with the relative sense of guilt and contamination, and an excessive and perverse orgiastic dimension of abuse and enjoyment. Eating disorders, while remaining symptoms or illnesses, also become the expression of imaginative relationships that are symbolically impoverished. The fundamental hunger for truth, which nourishes the mind, then becomes hunger, shared or rejected, adhering to the material object, to food, in the overwhelming dominance of concrete thought.

Keywords: Anoressia, bulimia, isteria, psicoanalisi, vuoto, corpo-vetrina; Anorexia, Bulimia, Hysteria, Psychoanalysis, Void, Body-Showcase.

Biodata: Marco Francesconi è Psichiatra e psicoanalista, docente di *Psicodinamica* presso il Corso di Laurea in *Psicologia* dell'Università di Pavia; Membro Associato e docente dell'Istituto Italiano di Psicoanalisi di Gruppo (IIPG), Membro Titolare dell'Accademia di Psicoterapia Psicoanalitica della Svizzera Italiana (APPsi), docente presso la Scuola di Psicoterapia AIPPI di Milano; è autore di numerose pubblicazioni in Italia e all'estero (marco.francesconi@unipv.it).

Marco Francesconi is Psychiatrist and psychoanalyst, teacher of *Psychodynamics* at the Degree Course in Psychology of the University of Pavia, Associate Member and teacher of the Italian Institute of Group Psychoanalysis (IIPG), Full Member of the Academy of Psychoanalytic Psychotherapy of Italian Switzerland (APPsi), teacher at the AIPPI School of Psychotherapy in Milan; he is the author of numerous publications in Italy and abroad (marco.francesconi@unipv.it).

Daniela Scotto di Fasano: Psicologa e psicoanalista, è membro ordinario della Società Psicoanalitica Italiana (SPI) e membro effettivo dell'International Psychoanalytical Association (IPA). È stata membro della rivista *Psiche* dal 2001 al 2009 ed è autrice di numerose pubblicazioni in Italia e all'estero (scottodifasano@gmail.com).

Psychologist and psychoanalyst, Daniela Scotto di Fasano is an ordinary member of the Italian Psychoanalytic Society (SPI) and full member of the International Psychoanalytical Association (IPA). She was a member of the journal *Psiche* from 2001 to 2009 and is the author of numerous publications in Italy and abroad (scottodifasano@gmail.com).

ROSA CAROLI

Donne e spazi sacri in Giappone: culto e miniature del Fuji a Edo¹

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.²

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.³

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.⁴

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.⁵ 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.⁶

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.uscpjps.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.⁷ 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.⁸ 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'830⁹ e in un codice emendato nell'871.¹⁰

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.¹¹ 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,¹² 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,¹³ accompagnandosi a un progressivo declino dello status e della rappresentazione della donna.¹⁴ 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.¹⁵

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.

¹² Groner, *Ryōgen and Mount Hiei*, p. 257.

¹³ 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").

¹⁴ 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».

¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷

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,¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹

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.²² 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.²³ 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.²⁴

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,²⁵ 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.²⁶

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.²⁷ 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.²⁸

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, 2001², 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.²⁹

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.³⁰ 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.³¹ 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.³² 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.³³ 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.³⁴

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.³⁵

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.³⁶ 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.³⁷ 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.³⁸ 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.³⁹ 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.⁴⁰

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.⁴¹ 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”.⁴²

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.⁴³ 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.⁴⁴

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».⁴⁵

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.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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.⁴⁸

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.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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.⁵¹

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.⁵² 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.⁵³

Si dice che Kakugyō, cui furono attribuiti straordinari meriti e poteri eccezionali che gli avrebbero consentito di operare prodigiose guarigioni,⁵⁴ 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.⁵⁵ 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.⁵⁶ 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.⁵⁷

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.⁵⁸ 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.⁵⁹

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.⁶⁰ 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”.⁶¹

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.⁶²

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.⁶³ 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.⁶⁴

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 5th 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.⁶⁵

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.⁶⁶ 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.⁶⁷ 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.⁶⁸ Il sito fu individuato nell’area del Takada Mizuinari 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 zakkī* (*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.⁶⁹

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.⁷⁰ 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).⁷¹

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”.⁷² 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, foglio 24).

seguendo il corso delle stagioni e i calendari delle feste locali, tanto per pregare quanto per divertirsi.⁷³ Un'altra sua raffigurazione apparve nello *Edo meisho zue*, la famosa guida illustrata ai *meisho* di Edo pubblicata tra 1834 e il 1836,⁷⁴ 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.⁷⁵

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.⁷⁶ 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,⁷⁷ 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 Yukiè 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.⁷⁸

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,⁷⁹ 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.⁸⁰ 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,⁸¹ mentre un'opera successiva ci restituisce l'immagine di una delle primissime repliche, quella cioè costruita a ridosso della baia a Teppozu nel 1790.⁸²

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.⁸³ 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.⁸⁴ 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*.⁸⁵

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.⁸⁶ 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.⁸⁷ 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.⁸⁸

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.⁸⁹

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.⁹⁰ 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".⁹¹

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.⁹²

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.⁹³

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 burōgu* (<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.⁹⁴

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.⁹⁵

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.⁹⁶ 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.⁹⁷ 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.⁹⁸ 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.⁹⁹

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.¹⁰⁰ All'epoca, un servizio ferroviario assicurava l'arrivo all'ingresso a Gotenba e i visitatori potevano raggiungere la sommità a dorso di cavallo.¹⁰¹

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.¹⁰² L’esposizione, che attrasse 770 stranieri,¹⁰³ 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.¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶

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.¹⁰⁷ 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 1934.¹⁰⁸ 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.¹⁰⁹ 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)

Thera Rasing

*Female blood ties: ideas on menstruation and female initiation rites
in the context of purity in Zambia*

Introduction

Since Mary Douglas' work on *Purity and Danger* (1966),¹ many scholars have been interested in concepts of purity, pollution, taboos and the danger associated with impurity and trespassing taboos. In the past three decades, there has been more attention to ideas of purity, particularly in relationship to the female body and female blood. Female scholars from various disciplines have examined concepts of blood and purity, especially those of the ancient Greeks up to 20th century Europe, in Judaism, in the biblical literature and in the Roman Catholic tradition.²

These studies show that, even though cultural concepts of purity, pollution and taboos seem to be fixed, they have changed during the course of history and vary according to different cultures. Yet anthropological literature about female blood often claim that in many cultures menstruation is associated with impurity, pollution,

1 Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London-New York, Routledge, 1966.

2 See for instance Thomas Buckley, Alma Gottlieb, *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, Berkeley, University of California Press, 1988; Leonie Archer, *Bound by Blood. Circumcision and Menstrual Taboo in Post-Exilic Judaism*, in Janet Martin Soskice (ed.), *After Eve: Women, Theology and the Christian Tradition*, London, Marshall Pickering, Collins Publishing Group, 1990, pp. 38-61; Emily Martin, *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Buckingham, Open University Press-Milton Keynes, 1993; Kristin De Troyer, Judith A. Herbert, Judith Ann Johnson, Anne-Marie Korte, *Wholly Women, Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Harrisburg, Trinity Press International, 2003.

contamination, fear and danger, and therefore menstruation is surrounded by certain taboos.

In Zambia, too, menstruation is surrounded by taboos, as is taught during female initiation rites, the main institute in which girls learn about these issues. However, these ideas and taboos are not only associated with concepts of impurity or contamination, but merely with inclusion as “pure” or “real” women. This is on a bodily, sociological and spiritual level.

This article focusses on female initiation rites and the perception of female blood in the matrilineal society of Zambia, predominantly among the Bemba. It discusses concepts of purity and cultural (dis)order. As I lived in Zambia for over twenty years, I observed how these ideas have changed in the past decade or two. The article will show these changes due to Western influences. It will show that mixing western and Zambian concepts of purity and pollution may lead to cultural disorder.

Methodology

This article is based on my long *durée* ethnographic fieldwork (1992-2016) in Zambia, during which I conducted many in-depth interviews with working class women and women at the grassroots, with young adolescents, and to a lesser extent with men, and had discussions and informal talks with them. Observations were made while taking part in women’s daily activities during their work in the agricultural fields, cooking, performing household chores, attending rituals surrounding birth and death, attending parties, and during the preparation and performance of all stages of female initiation rites and wedding ceremonies. Fieldwork was conducted mainly in the urban Copperbelt, but also in the villages in Northern and Muchinga Provinces as well as in the capital Lusaka. In addition, I conducted a study of anthropological and historical literature on Zambia, with the focus on the Bemba.

The Bemba are one of the largest ethnic groups in Zambia, originally living in Zambia’s Northern and Muchinga Provinces. Since the development of the copper mines in the 1930s, they moved to the Copperbelt Province and later to other parts of Zambia. The population of the urban Copperbelt consists of people from all ethnic groups in Zambia, but the Bemba are the largest and most dominant ethnic group in the Copperbelt towns.

Concepts of purity and taboo

Mary Douglas (1966) developed the concepts of purity, contamination and the danger associated with uncleanness. She showed that these concepts are related to order in a specific society, the elements of order and those that create order from inside the knowable. Contamination, illness and disorder would occur when taboos are trespassed.³ Taboo has a predominantly psychological function, originating from the fear of that which people do not understand. As a result, taboos imprint fear and respect for the supernatural, sustaining awesomeness of the supernatural. This goes with reinforcement and sanctions, such as punishments for trespassing or neglecting certain taboos.

Pollution ideas work in society at an instrumental level, meaning that people try to influence one another's behaviour. Beliefs reinforce social pressure, which may be done by referring to universal powers.

At an expressive level, the ideal order in society is guarded by dangers which threaten transgressors, or, in certain cases, the young and innocent. The one who pollutes is always the one who is wrong.⁴ So, moral values are upheld and certain social rules defined by beliefs in dangerous contagion, particularly by trespassing taboos.

Pollution beliefs also have symbolic meaning. This is a more interesting level at which pollution ideas relate to social life. Some of these ideas are used to express a general view of the social order. For instance, in many societies sexual intercourse and sexual fluids are considered polluting and dangerous. Yet, even though there might be some truth in contamination through sexual acts (for instance by the HIV-virus), it also reveals a lot about the differences and hierarchical relationships between the sexes.

Ideas about purity are compounded care for hygiene and respect for convention.⁵ The rules of hygiene change, of course, with the knowledge of hygiene and contamination. Also, concepts of purity and taboo are related to boundaries, as taboo is also a mechanism to classify and separate certain groups, such as ethnic groups, social classes, and the sexes. Most societies emphasize the need to maintain boundaries of all kinds, including those sexual relationships that cut across the internal and external boundaries of their group or organi-

3 Cf. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford, Oxford University Press, 2001 [1912].

4 Douglas, *Purity and Danger*, p.113.

5 *Ibidem*, p. 7.

zation.⁶ Passing boundaries is therefore dangerous.

Both Douglas and Durkheim stated that ideas about purity and contamination stem from or are intertwined with religious ideas. They claimed that religions are inspired by fear and that they at the same time, are inextricably confused with defilement and hygiene.

Religious ideas have been influenced by medical materialism. Religion and rites have a sound hygienic basis, no matter whether this basis on hygiene is actually correct. It may be true that there is a correlation between the avoidance of contagious disease and ritual avoidance as the dominant schemas for explaining illness in Western culture are contagion and vulnerability.⁷ Contagion occurs due to an alien biological form entering the body; it may occur in conjunction with vulnerability. Both contagion and vulnerability seem value-neutral, but in fact they may be seen as self-induced, the consequence of carelessness or over-indulgence, which brings in a moral element.⁸ Therefore, particularly in non-Western societies, illness is associated with the imbalance between the body and the social environment.

Thus, we should look at religious concepts in order to explain ideas about purity, contamination and the dangers associated with contamination and dirt. By equating hygiene with dirt in general, dirt becomes essentially comparable with, and represents, disorder.

Following this concept, the elimination of dirt is not a negative act but a positive effort to organise the environment, and to create order. The reordering of the environment is a creative act, a unifying experience in which the purification of society is done conform their ideas.⁹

Pollution, menstruation and purity rituals in religious contexts

Archer showed that central to the connotation of uncleanness of menstruation and child birth is the flow of blood.¹⁰ Archer clarifies that there is a different connotation about blood through genders, female blood is often seen as negative, dirt, pollution while

6 Christie Davies, *Sexual taboos and social boundaries*, «American Journal of Sociology», 1982, vol. 87, n. 5, pp. 1032-1063.

7 Douglas, *Purity and Danger*, p. 29.

8 Helen Haste, *The Sexual Metaphor*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1993, p. 40.

9 Douglas *Purity and Danger*, p. 2.

10 Archer, *Bound by Blood*.

male blood is considered more positive. This is partly related to the dichotomy nature-culture; the idea that menstrual blood and childbirth are related to the functioning of nature, while male blood (i.e. shed in male circumcision), is related to culture, and therefore superior.¹¹

The dichotomy culture–nature is based upon the idea that every society recognises a distinction between nature and culture, expressed by rituals representing culture’s need to regulate and control the passive functioning of nature– while nature of course is a construct of culture.¹² Women are associated with nature due to their bodily aspects (or cultural concepts of), menstruation and childrearing, while men are associated with culture, due to their lack of these bodily aspects and their political and public roles.

Ritual tends to increase, intensify and shift focus in times of crisis.¹³ In particular, when the body politic is threatened, it is common that increased attention is paid to purity, integrity and unity of the physical body. In addition, ritual reflects the anxiety of society and also expresses the ordering of society in all its aspects and complexity, and may be viewed as marking the human endeavour to transcend the world of nature.¹⁴ The distinctiveness of culture rests precisely on the fact that it can transcend natural conditions and turn them to its purpose.

Thus, culture at some level of awareness asserts itself to be both distinct from and superior to nature, and that sense of distinctiveness rests precisely on the ability to transform, or to socialise –or culturalise– nature, that is; to be active and in control. Within this scheme of thought anything that cannot be controlled is considered dangerous.

As pollution may be caused by secretion from various bodily orifices, it is believed that this is particularly so for menstruation and childbirth that follows a passive and unstoppable cycle, and is therefore considered dangerous, and needs to be controlled by cultural regulation. In this thought, women or female bodies for that matter, are considered to be in the realm of nature because most of their body activities are seen to be evolved around the processes of reproduction. Men, on the other hand, are in the realm of culture, so they lack such natural and visible creative functions. Therefore, they

11 Ibidem, p. 31.

12 Ibidem, p. 40.

13 Ibidem, p. 51, see also Douglas, *Purity and Danger*.

14 Archer, *Bound by Blood*, p. 51.

are bound to assert their creativity in technology, politics, ritual and symbol.

Female religions and purity rituals

Sered differentiated “female religions” from the more common, male dominated religions.¹⁵ Female religions are related to matrilineity or matrifocality, and characterized by women’s autonomy. They exist in societies in which women have a relatively high degree of personal, social, economic or political power and that often have clearly separate male and female spheres. So, women’s religions usually occur in societies in which women control important resources, in which mothers are central and in which kinship is matrilineal.¹⁶ Sered shows that in societies in which kinship ties centre on mothers, women/mothers often also have powerful roles in religious activity. In female-dominated religions motherhood comes to the fore from the perspective of mothers, meaning from a women-centered point of view. This is a crucial position of motherhood. In matrilineal societies social ties mainly consist of family and kinship relations.

Concerning rituals around “female blood”, major differences exist between male-dominated and female-dominated religions.¹⁷ This becomes clear by examining rituals related to menstruation. Whereas in women’s religions female bodies are not seen as particularly polluted or polluting and no “purifying” rituals are required in the case of menstruation and childbirth, in most male-dominated religions ideas concerning menstrual and childbirth pollution are widespread and are often explicitly used to explain women’s “otherness”. This often results in the exclusion of women from religious places and from religious practices like prayer or becoming priests(esses). Menstrual and childbirth taboos in male-dominated religions are obviously defined from a male’s perspective. For example, a woman’s children or her parents are rarely considered to be affected by her menstruation. This does not mean that menstrual and childbirth taboos are totally absent from women’s religions. However, in women’s religions the social and physical separation that these taboos entail does not seem to underline women’s “otherness” but merely

15 Susan Starr Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions dominated by women*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994.

16 Ibidem.

17 Ibidem.

expresses the empowering and spiritual aspects of menstruation and childbirth.

In western societies and male-dominated religions, women are confronted with the boundaries of physical existence which have a profound, religious meaning.¹⁸ With the rise of women's studies in anthropology and theology new approaches in the study of ritual occurred. Feminist theologians sought ways to reclaim and to create women-centred rituals.¹⁹ Their rituals focus on the menarche and menstruation, and occasionally particularly attention is paid to rituals concerning the "purification" of menstruating women and women in childbirth. Purity rituals for women entail gendered symbolic meaning.²⁰ They contrast with the marginalization of women in almost all religions worldwide, and in male dominated societies. In new rituals as promoted by feminist theologians the pain and dismay that may accompany the (re)presentation of a "female body" are recognized, as well as the historical awareness that sacrificing their own bodies have been common reactions of women confronted with the normative image of their "uncontrollable" corporeality in the sense of menstruation, pregnancy, parturition and miscarriage that has marked the lives of so many women.²¹ In addition, in male dominated, Western cultures, women are seen as passive and without autonomous sexuality. Feminist theories share the view that reclaiming female sexuality is part of authenticity and self-determination.²²

The attention for menstruation among women's studies and feminist theologians is probably because in Western culture menstruation is (still) considered an anomaly: a state to conceal and not to be associated with, as is commonly demonstrated in the media and advertisements.

This is particularly so for middle class women, who consider menstruation a hassle, not so much in the private sphere at home, but merely at work, where it is awesome to hide it or change pads.

18 Archer, *Bound by Blood*.

19 Cf. Rosemary Radford Ruether, *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco, Harper and Row, 1985; Archer, *Bound by Blood*; Haste, *The Sexual Metaphor*; Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister*; Anne-Marie Korte, *Female Blood Rituals: Cultural-anthropological findings and feminist-theological reflections*, in Kristin De Troyer, Judith A. Herbert, Judith Ann Johnson, Anne-Marie Korte (eds), *Wholly Women, Holy Blood: A feminist critique of purity and impurity*, Harrisburg, Trinity Press International, 2003, pp. 181-206.

20 Korte, *Female Blood Rituals*.

21 Ibidem.

22 Haste, *The Sexual Metaphor*.

They consider menstruation merely in medical terms, as a “failed pregnancy”. By contrast, working class women consider it more as “women’s experience of the world”, while using this anomalous experience as the basis for common action by sharing its grief, exchanging pads and knowledge, and using the private spaces provided at work for refuge or rebellion.²³ Whichever way it may be seen, menstruation sets women apart, even in secularized countries. It forms the physical fact that marks persons as women.²⁴

Thus, in male centered societies, a revaluation of women’s corporeality and (the invention of) rituals on menstruation from a women-centered point of view is emphasized, as in these societies menstruation is associated with defilement and secrecy, based on male centered, Christian views and moral taboos concerning the presence and presentation of women’s corporeality.²⁵

In female centered societies, however, rituals surrounding menstruation are fully embedded in the socio-religious context, while menstruation and femininity have a much more positive connotation. This becomes clear when examining female initiation rites among the matrilineal Bemba, which will be the topic of the remaining part of this article.

Women’s cultural and religious position in Bemba society

As rituals should be seen in the socio-religious context of a certain society, I will first depict Bemba cultural context, including concepts of purity and contamination, and women’s socio-religious position in a historic perspective.

Like almost all ethnic groups in Central Africa, the Bemba have a matrilineal social system, and up to the 1940s, an uxorilocal setting. Sisters and mothers were more important than wives for men. The legal and ritual relationship between brothers and sisters was an important aspect of matrilineal descent.²⁶ In Bemba traditional religion and culture women had a central position.²⁷ It may be consid-

23 Martin, *The Woman in the Body*.

24 Korte, *Female Blood Rituals*.

25 Ibidem.

26 Audrey Richards, *The Political System of the Bemba Tribe - North Eastern Rhodesia*, in Meyer Fortes, Edward Evan Pritchard (eds), *African Political Systems*, Pub. for the International Institute of African Languages & Cultures by the Oxford University Press, H. Milford, 1940, pp. 83-120.

27 Hugo Hinfelaar, *Religious Change among Bemba-speaking Women of Zambia*, Ph.D. Thesis, University of London, 1989; Thera Rasing, *Passing on the Rites of*

ered a “female religion” in Sered’s terms²⁸ as it is a women-centered religion, embedded in a matrilinear and matrifocal culture in which women had autonomy.

In Bemba socio-religious system, as well as in that of the wider central African area, sexuality, procreation and motherhood were and are still central. Sex is a pleasure, to be enjoyed by both men and women, but merely within a legal bond between husband and wife. Female sexuality, meaning from a female perspective, is based on equality and on desire of both men and women.²⁹ At a young age, children are taught to prepare their bodies for sexual pleasure. At about the age of eight years, girls are taught to enlarge their labia. The stretching of the labia, a custom that is found all over South Central Africa, enhances pleasure during the sexual act for both husband and wife and facilitates the delivery of a child. Young girls in their initiation rite are taught about sexual pleasure for herself and for her future husband, and to take the lead in starting a sexual relationship, as well as starting sexual intercourse. This claim on female sexuality is a claim on the essence of womanhood. Yet, sexuality is surrounded by rituals and taboos. These are to be followed in the social world, while trespassing them will be sanctioned both by the community and the spiritual world.

The importance of female sexuality is emphasized because it was believed that a child was entirely formed from the physical contribution of the woman and only needs sperm to grow, so men nurture the unborn child by frequent intercourse.³⁰ Also, the spirit of the maternal ancestor was thought to quicken the growth of the child in its mother’s womb. The father had limited rights over his children, as children belong(ed) to the mother’s matriliney.

Access to parenthood and to the ancestors was through the

Passage. Girls’ initiation rites in the context of an urban Roman Catholic community, London-Leiden, Avebury-African Studies Centre, 1995; Eadem *The Bush Burnt, the Stones Remain. Female initiation rites in urban Zambia*, Leiden, African Studies Centre, Munster-Hamburg, Lit Verlag, 2001.

28 Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister*.

29 Thera Rasing, *Sex in Times of HIV/AIDS: Ideas on sexuality and gender in Zambia*, paper presented at the AEGIS biannual Conference, panel on Sexuality in Times of AIDS, Leiden, The Netherlands, 11-14 July 2007; Eadem. *We Enjoy Having Sex: Sexual rights and pleasure among adolescent girls and boys in Zambia*, paper presented at the ECAS conference Paris, 8-10 July 2015.

30 Audrey Richards, *Chisungu: A girls’ initiation ceremony among the Bemba of Northern Zambia*, London, Faber and Faber, 1956, p. 148; Thera Rasing, *Female Initiation Rites as Part of Gendered Bemba Religion and Culture. Transformations in women’s empowerment*, <https://scholarship.law.cornell.edu/zssj/>, 2021, vol, 7, n. 2, p. 61.

woman; a man could gain access to the divine ancestors through sexual intercourse with his legal wife. Individual perfection could only be reached by unity with the legal spouse. One had to strive after perfect harmony (Bemba: *ukumfwana*) within the marital structures in an uxorilocal village. The ideal of perfection, purity or wholeness (Bemba: *butuntulu*) was symbolized by the bored stone used by women as an agricultural tool and by beads called *bulungu*, divinity, which women wore around their waist. The perfect state of the village based on matrilineal structures was seen as the husbands inside the men's house surrounded by their wives in the home. This was the popular image of marital union.

The woman was the maker of the domestic shrine. She taught her husband to use the clay of a specific termite hill to construct a house. The circular home was the symbol of the woman's womb. The Bemba word *lushinga* refers both to the band of twigs that held the roof together and to the string of beads around the woman's waist. The woman's task was to finish the house by whitewashing the inner walls and the floor. Every month after her menstrual period a woman smeared the walls with new clay, which denoted a symbolical relation between soil and menstrual blood. It revealed a relationship between the purifying connotations of her menstruation and the cleaning of her house. After this a woman constructed the family hearth.³¹

Each house was considered a shrine, where the ancestral spirits of the couple living there were supposed to linger. The *imipashi* (ancestral spirits) were addressed at events such as birth, marriage, illness or death of a family member.³²

Women were in charge of the territorial cult and the home shrine, and were therefore called *cibinda wa nganda* (creators of the house). They officiated at all religious services that took place in the home.³³ *Cibinda* had religious connotations and was related to Lesa, the high God, who is both male and female, but predominantly female. *Cibinda* was also the person who invoked the ancestors. In the home shrine the woman had to light the fire, which had to be started by friction and not be taken from a public fire, as this could be polluted.

The woman was considered the main celebrant of marital

31 Richards, *Chisungu*; Hinfelaar, *Religious Change*; Rasing, *Passing on the Rites of Passage*.

32 Audrey Richards, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An economic study of the Bemba tribe*, London, Oxford University Press, 1939, p. 357.

33 Hinfelaar, *Religious Change*, p. 7.

life and responsible for the proper performance of the rituals surrounding sexuality. During the day she kept the sacred fire burning. After sunset her husband had to approach her home with reverence.³⁴ To be granted the gift of new life by the ancestors, there had to be mutual understanding between husband and wife. This was achieved by a conversation to which the ancestors were believed to listen. It had to be ascertained that neither of them had been in touch with spirits alien to their legal marriage, for instance by adultery of one of the partners or after having seen or touched blood that was not theirs. If this was the case, the woman could refuse intercourse.³⁵

A religious title for Bemba women was *kabumba wa mapepo*. *Kabumba* referred to the moulder, the potter, the creator. Lesa, the female high god, was called *kabumba* and was shaped by the women who created houses, pots and the clay figurines used in initiation rites. *Mapepo* is derived from the verb *ukupepa* which means to worship, to honour the spirits. The area of the religious duties of women was in the forest where the spirits were believed to linger, and extended from the woodlands to the village. The woman was supposed to take offerings to the family shrine to obtain health, well-being and life itself from the ancestors.

Her public position within the village community, with the men in the central men's house and herself near the domestic shrines in the houses around it, was that of a mediator between the living and the ancestral spirits.³⁶ Men in this matrilineal and uxori-local society, where married couples settled in the village of the woman's mother, were thought to have little knowledge of the divinities and their territorial cult.

Specific women in the community had the religious role and responsibility to coax the gift of parental regeneration from the peripheral sphere of the forest into the security of the village. This woman was called *na-ci-mbusa*. The word *mbusa* was associated with the word *mboswa*, the guardian spirit.³⁷ The *nacimbusa* would guide the novice during the initiation rite that symbolized a difficult journey from the liminality of the forest into the warmth of the village. Also, in the past, when a young woman had to deliver her first child,

34 Ibidem.

35 Edouard Labreque, *Beliefs and Rituals of the Bemba and Neighbouring Tribes*, Ilondola (Zambia), Language Centre, 1934; Hinfelaar, *Religious Change*, p. 9.

36 Hinfelaar, *Religious Change*, p. 10.

37 Rasing, *Female Initiation Rites*, p. 61.

she was taken to the bush by the *nacimbusa* and some other women, to deliver under a tree in the realm of the spiritual world. This practice disappeared in the mid 20th century, due to western (medical) influences.

The *nacimbusa* had a high status and authority. She belonged to the original inhabitants of the land and knew everything concerning territorial rituals. She was in fact a chief (*mfumu*).³⁸ She wore a feather hat, *ngala*, a sign of her status. She was considered a priestess whose function was hereditary, from grandmother to grandchild, and was also a healer (*nganga*).

She selected a young woman who had shown great aptitude in grasping the deeper meanings of the *mbusa* to assist her on every occasion and eventually to receive knowledge about the sacred emblems and titles of her predecessor. The *nacimbusa* was the girl's councillor from the girl's menarche until well after she had given birth to several children. She was the diviner during the naming ceremony and was referred to in case of marital problems.³⁹ Another female function was that of the *nakalamba*, the senior mother. She was the first who met the girl at her menarche and assisted the *nacimbusa* during the girl's initiation rite. Both roles of *nacimbusa* and *nakalamba* are still important today.⁴⁰

Bemba cultural concepts of purity and contamination

In Zambian cultures, including Bemba culture, concepts of purity are related to the interrelated concepts of blood, sex and fire.⁴¹ This culminates in the ideas of heat/hot and cold. The status of hot and cold are potentially dangerous and should not be mixed. A menstruating woman is considered to be cold (or in the cold world). Therefore, menstruating women should not come near a fire nor cook. A person who just had sex is considered hot, and should be cleansed after the sexual act by a small ritual in which water from the marriage pot is poured over his/her hands or one's body. Also, the pouring of cold water on a woman's belly when her first pregnancy is shown is to release her from the dangerous heat of her body, as the heat may harm her and her unborn child.

A person who is hot is potentially dangerous for the community.

38 Richards, *Chisungu*.

39 Rasing, *Female Initiation Rites*, p. 61.

40 Ibidem, p. 63.

41 Richards, *Chisungu*.

Food⁴² cooked by a person who is hot –not cleansed or purified– is considered to be contaminated. Eating contaminated food can cause illness. Such an illness especially falls upon innocent people such as young children, or an innocent person who has sex with his/her adulterous spouse, as s/he cannot be properly cleansed by the ritual of pouring water after the sexual act. Such an uncleansed person can also cause illness to the community. Some of these cultural ideas about contamination that have been common in Zambia for many centuries, came to be considered as superstition in the mid 20th century.

During the HIV/AIDS era, however, the contagious HIV virus has surrounded sexual desire with fear. During this era, cultural ideas that were looked upon with disbelief and doubts, were revalued, as fear for contamination became widespread in the communities again.

Bodily secretion can be polluted in certain cases, especially when they are mixed. This is particularly the case of adultery, as then the secretion is mixed with that of the spouse and an outside lover. This is even more dangerous when the wife is pregnant. It is a severe taboo for a husband to commit adultery when his wife is pregnant (*ncila*) as this may harm the unborn child, and may even result in its death.⁴³ It may cause such a difficult labour that also the wife dies.⁴⁴ When the wife commits adultery while she is pregnant, she is believed to die while pregnant or in childbirth (*ncentu*). *Ncentu* and *ncila* are related to the binary concepts of open/closed. It is believed that adultery “closes” the woman or the birth channel due to the anger of the ancestral spirits.

Menstrual blood was seen as purifying, and not considered to be polluted for the women herself. Yet, it is considered a taboo to see menstrual blood that is not one’s own, as for others it might be dangerous. Menstruation in general is kept secret and not talked about.

42 Food is a resource that women control. In Zambia, food rituals are public, communal and abundant, and involve both the supernatural and natural domains. This is for instance shown at the *amatebeto*, as part of the wedding ceremony, in which the relatives of the bride show all the food that they are able to prepare to the groom’s relatives.

43 During my fieldwork (1992-2016) it occasionally happened that a husband run away after the death of a new born child, for fear of being killed by the in-laws for allegedly having trespassed this taboo.

44 In the past, this was such a severe taboo that in such a case, the husband had to offer his sister by killing her, to equalise the loss of a female member of the family (see Labreque, *Beliefs and Rituals*).

Ancient female initiation rites chisungu

Among all ethnic groups in Zambia, including the Bemba, female initiation rites at the onset of menstruation have since long been the most important institution for a young girl to learn about (taboos around) menstruation and fertility, about sexual matters, the spiritual world, marriage, and womanhood. These rites have been performed since at least 3,000 years, as can be derived from the rock paintings that show figures that are similar to the clay figures used in initiation rites today.⁴⁵ In the distant past, the ancient rites were merely a series of lessons in religious education whereby the young woman was trained to be the main celebrant of marital life and the fertility cult.⁴⁶

The Bemba word for initiation, *chisungu* (or *cisungu*) is derived from the verb *ukusunguka*, to be astonished, to be overwhelmed, to be surprised, or to be knocked down.⁴⁷ To have one's first menstruation, *ukuwilwa chisungu*, was celebrated as a miraculous, divine event, when the young girl received the gift of her sexuality from the ancestors. Performing an initiation rite for a girl is called *ukucindilwe chisungu*, meaning "to dance the *chisungu*", as dancing for someone is a way to show respect, as well as happiness.⁴⁸

Hence, the menarche is a joyful happening for the girl, for her relatives and for the community, as it denotes her fertility, granted by the ancestors, while menstruation was also seen as a purification of the girl. It is associated with the sacredness of parenthood and blood ties. Child-bearing is important for the family and society, especially in the past while individuals could only survive as members of the group. But even today motherhood is central and mothers have a high status, so women's role as child bearers for the family and the community is very important. This has to be celebrated in a ritual at community level. In the distant past, another important female fertility ritual was performed at the girl's first pregnancy or at the delivery of her first child.⁴⁹ The meaning of these two rites would make

45 Benjamin Smith, *Zambia's Ancient Rock Art: The paintings of Kasama*, Livingstone, National Heritage Conservation Commission, 1998; Leslie Zubieta, *The Rock Art of Mwanwa wa Chencherere !! rock shelter, Malawi. A site-specific study of girls' initiation rock art*, Leiden, African Studies Centre, 2005.

46 Hinfelaar, *Religious Change*, p. 34.

47 Ibidem.

48 Rasing, *Female Initiation Rites*, p. 39.

49 Although the ritual at the first pregnancy has disappeared, there are still some traces of it, such as the throwing of cold water by the *nacimbusa* on the young

sense in matrilineal societies where the woman's value as a member of the clan was not determined by marriage but by the production of new clan members.

During the initiation rite the novice was taught to feel herself surrounded by the benevolent spirits. To be divine meant to imitate the feminine.⁵⁰ Menstruation was considered the sign of a woman's return to Lesa, the High God, and as a journey towards the cold fecundity of the ancestors. When menstruating, a woman moved away from social contacts in the village towards the liminality of the forest, the realm of the ancestors, where she received the gift of her fecundity.⁵¹ Expressions for menstruation are *ukuya ku mpepo*, to go to the coldness, or being in a state of coldness (*ukuba ku mpepo*), to be on a mat or in a shelter (*ukuba mu butanda*) or fearing fire (*ukutina umulilo*). This was both symbolical and physical, as during their menstruation, women went to a rock shelter or the "menstruation hut" that was placed separate from the village, in the bush. This was a resting place for women, where they could feel themselves surrounded by spirits. Elderly women after menopause cooked for them. In this way menstruating women could avoid to come near a fire and to prevent contamination by cooked food. Although this custom has disappeared, still *mbusa* and songs referring to these shelters are shown and sung during the initiation rites I attended during my fieldwork.⁵² Menstruation and birth are directly related to the boundaries between life and death. The womb is the site of transformation from death to life, and vice versa. Death can be seen as a return to the womb because the womb is the place of birth. Thomson calls this the "totemic cycle of birth and death".⁵³ Initiation rites symbolise the death of the child and its rebirth as an adult. Hence birth is

woman's belly when her pregnancy is shown (to remove the heat from her belly and protect the unborn child), giving her a bracelet with white beads to denote that the pregnancy is guided by a spirit, and dancing the *kasimba* dance.

50 Hinfelaar, *Religious Change*.

51 Ibidem, p. 5.

52 For instance several clay models are made that symbolise a shelter, and the song I recorded during my fieldwork: *Nakatangalae, nakatangala pa butanda, mwana wandi munangani* (Sitting idle, sitting idle on the mat, my lazy child), referring to the resting period of women during their menstruation. However, the meaning of this song has changed, as my informants said this means that a woman should not be lazy. In addition, in Zambian society traces of this resting while menstruating can be seen by the Zambian labour law by which working women are entitled to have an extra day off every month.

53 George Thomson, <https://ericwedwards.wordpress.com/2013/09/04/notes-and-queries-totemic-cycle-of-birth-and-death/2013>.

death and death is birth.⁵⁴ This symbolises a unity of opposites, or complementary parts of a process.⁵⁵

Since the 16th century, the performance and the meaning of initiation rites have gradually changed, due to changes in society. First, there was the overruling by the *bena ngandu* clan with their male chiefs. Even though many cultural concepts remained the same, political and religious positions were partly taken over by male chiefs. This somewhat affected initiation rites, even though the women continued to perform these rites in a similar way as before.

Also in the 16th century, contacts with Arab traders changed ideas on (female) sexuality and marriage, which shifted towards a mere male dominated union. However, these influences only slightly altered initiation rites and the matrilineal society. In the late 19th century, Christian missionaries from Europe came to Zambia, and tried to imprint Christian, European mores, in which male dominance was the norm. It was particularly from the 1930s onwards, that Christian missionaries tried to abolish initiation rites in their endeavour to change Bemba culture. In addition, the shift from the village to the urban centres that occurred since the 1930s in Zambia has made parts of these rites (in towns) obsolete. Due to these influences, the rites shifted and lost parts of their religious significance. For instance, the experience of *ukuwilwa ngulu*, to be visited by a spirit, as part of the female domain of the forest, acquired a more negative connotation. Also, in Christian cosmology, sexuality (*buffyashi*) was considered a hindrance to perfection.⁵⁶ Obviously, these socio-cultural changes affected the performance and meanings of initiation rites.

Initiation rites in the late 20th and early 21st century's socio-cultural context

In the 20th century, Christianity, western education, western bio-medical insight and urbanisation changed religious and cultural concepts, while society gradually shifted towards a society in which men obtained a higher status and marriage became more important. This reflects the performance of initiation rites. The religious meaning of the rites has almost disappeared, while only traces of

54 Cf. Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris, Librairie Critique Emile Nourry, 1909.

55 Cf. Claude Levi-Strauss, *Totemism*, Boston, Beacon Press, 1962; Rasing, *The Bush Burnt*.

56 Hinfelaar, *Religious Change*, p. 95.

the spiritual aspects can be seen. I attended several rites during the 1990s and early 2000, both in Bemba villages and in urban areas in the Copperbelt. Remarkably, the rites in the villages were performed in the same way as has been witnessed by Richards in the 1930s, but only published in 1956.⁵⁷ The rites in towns have been shortened, and slightly altered. Although there is some variation in these rites, they all have the same format and sequence.

Initiation rites starts at the onset of menstruation. At this day, a small ritual, *ukusolwele*, is performed, in which the girl is taken away from fire, and given herbal medicine to drink, while she is anointed with pounded bark of a female (*musungu*) tree, and is given an amulet to wear around her neck, to protect her, as she is in a liminal and therefore dangerous state. Also, the first menstrual blood is considered to make her vulnerable. The novice is separated from the village or community (the living world), to a room for about a week. During this week, and usually some weeks afterwards, she is taught about social norms, including those concerning menstruation and hygiene, sexual life and the spiritual world; hence all the knowledge she is supposed to know as an adult woman. These teachings are done by the *nacimbusa*, her assistant, and the girl's grandmother, in the presence of her paternal aunt.

Also, several other women attend the rite. The lessons are taught along with *mbusa*, clay objects that have several meanings, and accompanied by various songs. A part of the initiation rite is performed in the bush, the spiritual realm, where the girl is taught about agriculture, fertility, and the spiritual world. When returning to the village, the girl is cleansed with whitewash to denote that she is surrounded by spirits. The last stage of the initiation rite is when the girl can have a bath (as she is not allowed to bath during the weeks of the rite, as she is in a liminal stage), is dressed in new clothes and shown to the public as a new adult member of the community.⁵⁸

The rite still shows the joyful event of the first menstruation, and the girl's important role as child bearer for the relatives and the community. The coming out symbolises that she has returned from the spiritual world to the living world, and has obtained knowledge about

⁵⁷ Richards, *Chisungu*.

⁵⁸ Rasing, *Passing on the Rites of Passage*; Eadem, *The Bush Burnt*; Eadem, *Urban Female Initiation Rites in Globalized Christian Zambia. An example of virtuality?* in Pius M. Mosima (ed.), *A Transcontinental Career. Essays in Honour of Wim van Binsbergen*, Hoofddorp, Shikanda Press, Papers in «Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies», 2018, n. 24, pp. 137-174; Rasing, *Female Initiation Rites*.

cultural concepts of fertility and regeneration, as well as about social and sexual norms and behaviour as a proper adult woman. The teachings in the rite including the *mbusa* shown during the rites are considered secret, as they should only be known by initiated women.

The performance of these rites in a group of women brings different generations of women close together and creates a bond between women, as they all have gone through the same experience and share knowledge. It also displays the power and control of elderly women over the young women in the community and it shows the importance of the matriliney.

Initiation binds women more closely to one another than to their husbands.

However, the rite is much curtailed; in the 1990s it was usually performed for about six weeks, while currently among the Bemba it is usually performed for one or two weeks, while the part in the bush usually takes half a day. Many aspects have been omitted, as they are considered to be obsolete or meaningless. Girls are still taught about (taboos concerning) menstruation, its spiritual connotation, and to avoid to come near a fire. However, the taboo on fire now only concerns girls at their menarche. It is said that when menstruating, a woman can still cook, but not add salt to the food. Salt is considered to make the body hot, and to give sexual appetite, while it is taboo to have sex while menstruating. So, there are still some aspects of the hot/cold concepts, while some practical aspects concerning this have changed. At the turn of the century, initiation rites were even more curtailed. Usually, only the small *ukusohwele* ritual in which the girl is removed from fire and anointed with herbal medicine is performed, and during a week confinement the girl is taught about menstruation by the *nacimbusa* and sometimes one or two other women. The showing of the *mbusa* is now postponed to the wedding ceremony. Also, the lessons about sexuality have been shortened, and are sometimes omitted, while the girl is told not to have sex before marriage. There have been lots of discussions in Zambian society on whether girls should be taught about sex in the rites, as it is claimed that these lessons encourage girls to have sex. Yet, most girls already have sex before their initiation rite.⁵⁹ The lessons on sex are postponed to the wedding ceremony that has become a major event today, and much more important than in the (distant) past.⁶⁰

59 Eadem, *The Bush Burnt*; Eadem, *We Enjoy Having Sex*.

60 Eadem, *The Bush Burnt*.

Although the major part of the wedding ceremony is performed for the bride only –as she is still considered the main celebrant of marital life– the emphasis is on the husband-and-wife relationship, while girls still learn about sexuality, menstruation, and taboos.⁶¹ A part of the wedding ceremony is performed in the bush, where reference is made to spirits. While explaining the couple's purification ritual by pouring water from the marriage pot, I often heard women say that they don't do this anymore. This shows that the importance of menstruation and childbearing for the clan has shifted towards the importance of the marriage and nuclear family.

In addition, while initiation rites were a means for women to come together, and women consider it a rehearsal to see the *mbusa* and sing the songs of initiation again, as a way to celebrate their womanhood together, it has now (partly) lost this function. This function was particularly important for urban women, as in urban areas social relationships are rather loose and family ties are less than in rural settings.

Cultural disorder and impurity

In the past decades, Zambian/Bemba society and religion have changed rapidly. Western influences such as churches from various denominations, western education, the opening of Zambia to western economic markets and globalisation, media and various NGOs have promoted a western life style. Particularly Pentecostal churches and NGOs promote western values, and disapprove initiation rites. Zambians in general are open to these new ways of life, and especially youngsters accept modern ideas, while they consider others obsolete and old fashioned. Due to these western influences and rapid changes, socio-cultural and religious ideas about hygiene, sexuality, marriage and the spiritual world have changed. As a consequence, the meaning of initiation rites changed, while religious and spiritual aspects are left out. Initiation became seen merely as a way for girls to be taught about sex.

Subsequently, female initiation rites have been curtailed in the past decades and are (almost) disappearing in certain areas.

As a result, girls lack cultural and sexual norms that are taught in the initiation rites, and lack cultural knowledge about hygiene

61 Eadem, *Passing on the Rites of Passage*; Eadem, *The Bush Burnt*; Eadem, *Female Initiation Rites*.

and proper dealing with menstrual blood and its socio-cultural and religious meaning. In addition, the idea of purity and perfection of marriage as a way to get access to the ancestors has disappeared.

Youngsters receive different types of information; at school and the (social) media they get western type of information, while at home and during the curtailed initiation rites they learn 'traditional' ideas, but less thoroughly than in the recent past. These "home discourses" are still more influential than the ones spread by the media and western NGOs.⁶² However, the messages they receive are confusing. Many programs broadcast by the media, as well as at school, and proclaimed by NGOs, teach children and young adults about their rights, which are different from their cultural rights in Zambian society. For instance, while in the 1990s it was emphasized by young girls that they should say "no" to sex, today young girls claim they have the right to do what they want, including having sex.⁶³ Yet, in all focus group discussions I had with youngsters, they indicated that they lack proper information about sex, and they do not know who to believe or where to get proper and useful information from.⁶⁴ These changed ideas and lack of indigenous knowledge, combined with western education and the raise of the marriage age, leads to multiple sexual relationships of youngsters. In order to avoid pregnancy, today young girls have sex while menstruating, thereby breaking the taboo that no one should see (menstrual) blood that is not theirs, as it is considered dangerous and contaminating for others. Even though sexual intercourse has always been common for girls at the age of about fifteen or sixteen –which used to be the age of marriage– now many unmarried girls at this age get pregnant. These pregnancies of young girls are usually initially considered unwanted and "bad", particularly by the girl's relatives, as such a girl has trespassed the socio-cultural norm of the first sexual intercourse that needs to be surrounded by ritual and taboo. The girls concerned have mixed feelings; it is rather shameful to be pregnant while unmarried, yet it is also a happy event to become a mother, as motherhood is still important in this society.⁶⁵ Although the female ancestral line is still

62 Heather Munachonga, *The School and Home Discourses on Sex and HIV/AIDS among Selected High School Girls in Zambia's Lusaka Urban*, Oslo, Oslo University College, 2009.

63 Rasing, *We Enjoy Having Sex*.

64 Eadem, *Traditional Initiation and its Impact on Adolescent Sexual and Reproductive Health in Western, North-Western and Luapula Provinces of Zambia*, Report for UNFPA, 2014.

65 Cf. Signe Arnfred, *Re-thinking Sexualities in Africa*, Uppsala, Almqvist and Wiksell Tryckeri AB, 2005.

central in Bemba culture, children born out of wedlock and sometimes not even knowing their father, results in loose family ties and unknown paternal ancestral ties.

Moreover, ideas about menstruation and menstrual blood are changing. Menstruation is no longer seen as a journey to the cold world of the ancestors and a purification of women, but, like all expressions of (female) sexuality, tends to become considered an anomaly. Even though the female blood line is still important, western ideas in which menstruation is seen as dirt, painful and a woman's burden, are becoming more prominent. This is especially so among young adult women and girls. Whereas in the past menstruation was not talked about and the menstrual cloths were secretly washed and dried, now discussion about menstrual pads that can be bought in shops are frequently heard.

Hence, the consequence is a mixture of Zambian and western ideas, in a culture that has changed rapidly, yet, where certain cultural ideas are still accepted by elderly people. This leads to disappointment, misunderstanding and clashes between young and old, parents and their children, chiefs and youngster who do not accept their authority, and husbands and wives who either expect the spouse to be more modern or more traditional. This results in disorder, defilement and contamination. Of course, a "pure" culture never exists, but the many different western influences – Christianity, western education, modernity, western media and globalisation, in a changed society where old ideas are disappearing, leads to lack of cultural knowledge about purity and contamination.

Conclusion

Contrary to western cultures, in which menstrual blood is associated with pollution and uncleanness, in Zambian matrilineal society, female blood is connected to a large diversity of experiences. Menstrual blood is predominantly seen as the life giving force given by Lesa, the female God, through the ancestors. Blood is associated with life. A girl's menarche is therefore celebrated while the girl is honoured as a full member of society and a future mother.

Although menstruation is something that "happens" to women, Bemba women also see it as something that women do; an active state. By paying a lot of attention in initiation rites to explaining all aspects of menstruation –its meaning, fertility, biological aspects, the use of pads, the relationship with the spiritual world and the

importance of the matrilineal line— women share their experiences, feel important and connected. This provides women with a sense of wholeness and purity.

However, due to western influences, menstrual blood became looked upon more negatively, particularly by youngsters. It is no longer seen as uniquely positive, but it is also considered a burden at times. Yet, it is neither ignored nor marginalised, it is neither unclean nor clean.

Initiation rites emphasize a bond between women, or inclusion of women in the ‘cult’ of womanhood and motherhood, and specifically, in the ethnic group. At the same time, it emphasised a differentiation between men and women.

The disappearing of female initiation rites, and with it the knowledge about proper cultural norms on hygiene and taboos, combined with western ideas leads to a mixture of concepts on sexuality and menstrual blood, which results in uncertainty, confusion and cultural disorder.

Abstract: La maggior parte della letteratura antropologica sulle idee riguardanti le mestruazioni sostiene che in molte culture le mestruazioni siano associate a impurità, contaminazione, paura e pericolo, e che perciò vengano circondate da tabù. Anche in Zambia le mestruazioni sono circondate da tabù, come si insegna durante i riti di iniziazione femminile che costituiscono la principale istituzione in cui si istruiscono le ragazze su questi temi. Tali temi e tabù, tuttavia, sono associati non soltanto a concetti di impurità e contaminazione, ma anche alla loro semplice inclusione sociale in quanto donne ‘pure’ o ‘vere’. Ciò a livello sia fisico sia sociologico. A livello spirituale, il sangue mestruale indica soprattutto rapporto con una linea ancestrale fisica e spirituale, donde l’inclusione nella linea ancestrale come pure nel gruppo etnico. Oggigiorno in Zambia i riti di iniziazione femminile stanno rapidamente scomparendo a causa dell’influenza delle culture occidentali. Questo fa sì che le ragazze siano prive di quella conoscenza delle mestruazioni che è ritenuta culturalmente indispensabile per le donne e che può venir impartita solo all’interno dei riti di iniziazione, mentre d’altro canto questo fatto porta anche a una esclusione sociale rispetto alle donne socialmente ‘pure’ o ‘vere’, e finisce per portare a un disordine sociale. Il presente articolo si propone di rivedere i concetti di purezza e (dis)ordine culturale, basandosi sulle idee correnti in Zambia circa i riti di iniziazione e le mestruazioni. Intendo dimostrare come la mescolanza di concetti europei e zambiani circa la purezza e la contaminazione possa condurre a un disordine culturale.

Most anthropological literature about ideas on menstruation claim that in many cultures menstruation is associated with impurity, pollution, contamination, fear and danger, and therefore menstruation is surrounded by a lot of taboos. In Zambia, too, menstruation is surrounded by taboos, as is taught during female initiation rites, which is the main institute in which girls learn about these issues. However, these ideas and taboos are not only associated with concepts of impurity or contamination, but merely with inclusion as “pure” or “real” women. This is both on a bodily

and sociological level. On a spiritual level, menstrual blood predominantly indicates relatedness to a spiritual and physical ancestral line, hence inclusion in the ancestral line as well as in an ethnic group. Today, in Zambia female initiation rites are disappearing rapidly due to western influences. This means that girls lack knowledge about menstruation that is culturally considered necessary for women which can only be given during initiation rites, while this also leads to social exclusion from the socially 'pure' or "real" women, and also leads to cultural disorder. This article will revise concepts of purity and cultural (dis)order, using ideas on female initiation rites and menstruation in Zambia. It will show that mixing western and Zambian concepts of purity and pollution may lead to cultural disorder.

Keywords: Riti di iniziazione femminile, mestruazione, sangue femminile, matrilinearità, maternità, religione, Zambia, bemba; female initiation rites, menstruation, female blood, matrilineity, motherhood, religion, Zambia, Bemba.

Biodata: Thera Rasing ha conseguito il PhD in *Antropologia* presso l'Università Erasmus di Rotterdam. Svolge ricerca nel campo degli studi di genere, della religione, della salute sessuale e riproduttiva in Africa, con particolare attenzione ai riti di iniziazione femminili in Zambia, sui quali ha prodotto numerose pubblicazioni. E' stata ricercatrice all'African Studies Centre di Leiden in Olanda, e Senior Lecturer e Capo del Dipartimento di Studi di Genere all'Università dello Zambia (UNZA). Ha afferito in qualità di senior lecturer a varie altre università dello Zambia e del Malawi, e come ricercatrice al Ministero dello Zambia per la Salute della Madre e del Bambino (MCDMCH). Inoltre ha diretto per sei anni il *Lova Journal* (Rivista di Studi di Genere in Antropologia). Dal 2016 è Direttore delle Ricerche sul Genere e la Salute Sessuale e Riproduttiva al PRIM (Ricerca Partecipativa e Gestione Innovativa) a Lusaka, in Zambia (trasingster@gmail.com).

Thera Rasing obtained a Ph.D. in Anthropology from the Erasmus University Rotterdam. Her main fields of research are Gender, Religion and SRH (Sexual and Reproductive Health) in Africa, particularly female initiation rites in Zambia, on which she published extensively. She worked as researcher at the African Studies Centre, Leiden, The Netherlands, and as Senior Lecturer and Head of Gender Studies Department at the University of Zambia (UNZA). She was affiliated as senior lecturer to several other universities in Zambia and Malawi, and as researcher to the Zambian Ministry of Community Development Mother and Child Health (MCDMCH). In addition, she has been chief editor of the *Lova Journal* (Journal for Gender Studies in Anthropology) for six years. Since 2016 she is the Director Research on Gender and SRH at PRIM (Participatory Research and Innovative Management) in Lusaka, Zambia (trasingster@gmail.com).

SILVIA LELLI

*Donne, purezze, disordini e dicotomie attraverso l'antropologia
socioculturale*

Introduzione

Nel presente saggio propongo una discussione critica sull'uso della dicotomia *purezza/impurità* –termini spesso intesi come qualità “naturali” di persone, situazioni, cose– attraverso una sintetica disamina della letteratura antropologica che ha trattato l'argomento, a partire dai lavori di Mary Douglas. La critica riguarda in particolare l'attribuzione di tali qualità al genere femminile e si estende ai rischi di riduzionismo logico e pratico insiti nell'uso stesso delle dicotomie, a partire dall'opposizione “base” *natura/cultura*, la dicotomia mainstream individuata nell'Ontologia Naturalista “occidentale”, secondo la quadripartizione antropologica delle ontologie individuate da Philippe Descola (2021)¹. Tale dicotomia, nella visione dell'erede di Claude Lévi Strauss alla cattedra dell'École de France, impedisce sia di distinguere ciò che è naturale da ciò che è culturalmente costruito, sia di vederne i complessi collegamenti.

Il mio saggio riporta poi una breve comparazione tra sistemi di classificazione dicotomici ed altre logiche, come ad esempio le logiche *fuzzy*, che invece di mantenere la separazione tra i poli di opposizioni binarie ne evidenziano intrecci e collegamenti, aprendo a possibilità di comprensione più ampie dei fatti umani. Conduce così ad un esame dei collegamenti tra classificazioni logiche e gerarchizzazioni sociali di genere, in quanto “applicazioni”, “derivazioni

1 Philippe Descola, *Oltre natura e cultura*, tr. it. Milano, Raffaello Cortina, 2021 (ed. orig. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005).

pratiche” di categorizzazioni binarie oppostive, con riferimento a studi etnografici e antropologici sulle condizioni femminili investite da tali categorizzazioni logico-cognitive che, nella stretta connessione tra classificazioni simboliche e costruzione dell’”ordine” sociale a suo tempo annunciata da Douglas, producono e riproducono discriminazioni concrete. Si auspica quindi che l’abbandono di logiche riduzioniste e deterministiche possa condurre a comprensioni più approfondite di realtà problematiche e conflittuali facilitando processi di cambiamento delle situazioni socioculturali ingiuste, in particolare nei confronti delle donne.

La visione di Mary Douglas

Il concetto di *purezza*, concepibile esclusivamente all’interno della dicotomia *puro-impuro*, è stato spesso indagato in antropologia, nel quadro di moltissime culture e ontologie. Il lavoro più noto è forse quello di Mary Douglas (1966),² antropologa culturalista e struttural-funzionalista che a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso ha analizzato i rapporti tra sistemi simbolici e sistemi sociali in varie culture, concependo una teoria universalista che, al di là delle differenze locali, osserva come il corpo fisico sia trasversalmente anche una costruzione culturale, fonte e supporto di simboli, alcuni dei quali vengono selezionati e condivisi come corrispondenti a valori contestualmente significativi, spesso normativi e difficilmente modificabili proprio in virtù della loro stretta relazione concettuale con elementi fisici. Come linea di ricerca essa traccia la presenza transculturale della categorizzazione oppositiva dei concetti che con termini inglesi traduce *clean/unclean-dirt* o *pure/impure-pollution*, dei quali, pur modificando nel tempo alcune interpretazioni, individua subito come importante punto fermo le connotazioni simultaneamente materiali e simboliche. Non si tratta quindi di prescrizioni sanitarie bensì di regole che definiscono ciò che è socialmente accettabile e ciò che non lo è.

2 Mary Douglas, *Purity and danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 1966; (tr. it. *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino, 1976 e Bologna, il Mulino, 2013). Analisi riprese in *Natural Symbols. Explorations in cosmology*, London, Barrie & Rockliff the Cresset P., 1970 (tr. it. *I simboli naturali esplorazioni in cosmologia*, Torino, Einaudi, 1979); in *Cultural Bias*, London, Royal Anthropological Institute, 1978, e più tardi in *Thought Styles. Critical Essays on good Taste*, London-Thousand Oaks (Calif.), Sage Publications, 1996 (tr. it. *Questioni di gusto. Stili di pensiero tra volgarità e raffinatezza*, Bologna, il Mulino, 1999 – traduzione che sminuisce la profondità di pensiero dell’autrice).

Senza addentrarsi qui nella complessità del pensiero di Douglas e circoscrivendo il tema a questioni di genere e in particolare del femminile, è importante dire che essa, attraverso le analisi di tale dicotomia, contestualizzate nei diversi ambiti culturali del sacro e della ritualità sia religiosa che profana, giunge ad una lettura che vede tali categorizzazioni come strumenti di regolamentazione morale e sociale assieme, in cui il corpo funge da interfaccia di collegamento tra i singoli individui e i gruppi umani di cui fanno parte. Essa osserva, in sintesi, che «il controllo del corpo è un'espressione del controllo sociale»³ e che nei rapporti tra sistemi simbolici classificatori, usi sociali del corpo e forme di potere, ad una maggiore rigidità delle strutture sociali corrisponde un maggiore rigore sul controllo dei corpi. I corpi sono dunque strumenti viventi, fisici e simbolici assieme, che sottostanno a – e al contempo riproducono – valori, ordini sociali e gerarchie, basandosi prevalentemente su categorizzazioni binarie di inclusione/esclusione, quali buono/cattivo, interno/esterno, ordine/disordine, accettabile/inaccettabile, puro/impuro, ecc.

È interessante l'osservazione di questo intreccio tra simbologie e corpi fisici, nonché tra corpi individuali e sociali, ancora oggi difficile da individuare e decostruire. Un *entanglement* che attraverso una prospettiva linguistico-pragmatica esprime anche i vincoli esistenti tra linguaggi, o meglio tra “atti linguistici” e pratiche,⁴ tra definizioni verbali, classificazioni culturali e condizioni sociali contemporanee. Un approccio sviluppato, tra gli altri, anche da Miguel Benasayag e Angélique Del Rey (2006), che mettono in discussione la scissione teorica tra “conoscere” ed “agire”.⁵

Nelle sue ricerche Douglas si richiama alla scuola francese, in particolare a Marcel Mauss, il quale già nel 1934,⁶ a proposito delle *tecniche dei corpi*, affermava che non esistono comportamenti umani “naturalisti” che esulino dalle culture e dalle regole sociali, rispettate o infrante che siano. Douglas fa riferimento anche a Lévi-Strauss, che con il noto approccio struttural-culturalista, mostra che universalmente il corpo è identificabile come centro dei sistemi sim-

3 Douglas, *Natural Symbols*, p. 106.

4 George Yule, *Pragmatics*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

5 Miguel Benasayag, Angélique Del Rey, *Connaitre est agir*, Paris, La Découverte, 2006.

6 Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, «Journal de psychologie normale et pathologique», 33, 1936, pp. 271-293, tr. it. *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 385-409.

bolici, intesi come complesse costruzioni costituite da opposizioni binarie. Douglas è interessata non soltanto alle valenze simboliche di tali sistemi, ma compie un passo ulteriore, anche a livello teorico, coniugando approcci cognitivo-strutturalisti francesi con quelli funzional-strutturalisti inglesi, analizzando l'intreccio tra le variazioni simboliche e le organizzazioni sociali, in culture diverse.

Essa rileva simili complesse strutturazioni non solo nelle società allora dette "primitive", a partire dai propri studi sulla cultura Lele nell'Africa sub-sahariana, ma sviluppa comparazioni con altre società, in particolare con quella ebraica, notando che le regolamentazioni basate su opposizioni binarie tendono a stabilire un ordine nella complessità del reale. Lo fanno attraverso semplificazioni logiche, tentativi teorici di eliminare ambiguità e indeterminanze, che appaiono 'pericolose' perché non rientrando in classificazioni ben definite non appaiono tranquillizzanti. Ciò, afferma Douglas, vale anche per quanto riguarda le distinzioni sessuali, e afferma che i rituali relativi alla dicotomia *purezza/impurità* in questo ambito sono funzionali ad assicurare una netta distinzione tra i sessi fisici, connessa alla differenziazione dei ruoli sociali. Inizia così a evidenziare, soprattutto nel capitolo intitolato *Powers and Dangers* (tradotto *Pericoli e poteri* nell'edizione italiana, che evidentemente preferisce dare la precedenza alla connotazione "paura" che a quella "politica"), la questione degli interessi e dei poteri in gioco collegati alle distinzioni sessuali, oltre che razziali. In entrambi i casi, si tratta di poteri "basati" su narrazioni che riguardano elementi biologici esteriori e superficiali.

Riprendendo uno degli ultimi sviluppi del pensiero di Douglas, un punto cruciale che l'antropologa ha approfondito in *Thought Styles* (1996) è, in sintesi, che si tende ad attribuire *agli* altri ciò che noi stessi vediamo *degli* altri – siano essi animali, situazioni, persone – considerando ciò che vediamo come caratteristica intrinseca dell'altro, invece che solo una delle possibili qualità che attribuiamo all'altro attraverso i nostri modelli, credenze o presupposti, costruiti generalmente in forma di metafore, similitudini o classificazioni e spesso in riduttive forme dicotomiche. È questa un'importante osservazione teorica che mette in luce quanto siano limitate, idealizzate, egocentrate e spesso arroganti, le nostre modalità di conoscenza. Douglas a questo punto propone come metodo di ricerca di stabilire «i significati in riferimento all'uso ... [ed] un controllo sull'immaginazione del ricercatore». ⁷ Nel caso in questione, le attribuzioni di "purezza"

7 Douglas, *Questioni di gusto*, p. 92.

e “impurità”, se osservate in riferimento all’uso, appaiono chiaramente categorizzazioni utili per la produzione e riproduzione sociale di gerarchizzazioni.

Come vedremo meglio, alla luce di molti altri studi antropologici tra cui quelli svolti negli anni ’70 da antropologhe femministe, quali Gayle Rubin⁸ che conia la definizione di *sex-gender system*, si è mostrata ancor più chiaramente la complessità dell’intreccio tra biologia e costruzioni culturali gerarchizzate, e possiamo affermare che le distinzioni di sesso (natura) / genere (cultura), hanno effetti e obiettivi soprattutto materiali, sociali, economici e politici.

Dicotomie e gerarchizzazioni di genere

L’utilizzo di dicotomie in termini di positivo/negativo, quali *purezza/impurità*, è uno degli strumenti linguistico-cognitivi, per usare una sintetica ma esplicativa espressione di George Lakoff (1987),⁹ che rafforza le gerarchizzazioni, non ultime quelle di genere.

Si è compreso che i corpi più che elementi naturali sono costruzioni culturali sessizzate/genderizzate, più di quanto non siamo abituati/e a pensarle. Si tratta, come le scienze umane e antropologiche hanno approfondito –da Michel Foucault a Luigi Cavalli Sforza, da Mondher Kilani ad Anna Maria Rivera, per citare solo pochissimi studi– di categorizzazioni non innocenti, bensì gerarchiche e “naturalizzate”, cioè che, essendo osservate e situate nei/sui corpi, vengono legittimate ed essenzializzate attraverso la definizione di “naturali”, e per questo appaiono quasi inaccessibili alle possibilità umane di trasformazione delle gerarchie. Tali meccanismi di legittimazione biologista sono attualmente in atto a livello linguistico, cognitivo, simbolico e pratico, nei continui processi di sessizzazione, ma anche di razzializzazione, cui oggi assistiamo –e ai quali spesso anche nostro malgrado partecipiamo, dato che siamo immersi/e nella cultura che produce tali processi “logici”– finendo con il legittimare i privilegi di alcuni/e nei confronti di altri/e.

L’intersezione della dicotomia *puro/impuro* con i concetti di sesso/genere è assai complessa, avviene nella stretta connessione degli ambiti fisico e simbolico –quindi all’interno dell’intricato ambito dei

8 Gayle Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, in Rayna R. Reiter, (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975.

9 George Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things. What categories reveal about the mind*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1987.

rapporti natura/cultura— ed ha contribuito a mantenere le suddette distinzioni gerarchiche. L'etnografia, la storia, ma anche la più banale delle cronache, riscontrano che in nome del concetto di *purezza* le donne hanno subito e subiscono un'amplissima gamma di trattamenti, a seconda dei contesti culturali e storici: dalle idealizzazioni sulla “donna angelicata” o sulla “moglie perfetta”, al femminicidio, alle mutilazioni genitali.¹⁰ Il tutto sollecitato e legittimato dall'invenzione culturale¹¹ di una categorizzazione estrema, arbitraria e inesistente, quale quella di *purezza/impurità*. Ancor più allarmante è che tali credenze e pratiche riguardano anche il presente.

Innumerevoli studi antropologici mostrano dati transculturali relativi al tema, spesso riguardanti, ad esempio, il sangue mestruale, considerato *impuro* quasi ovunque.¹² Nelle culture di molti paesi industrializzati e non, è tuttora spesso un tabù anche soltanto nominare le mestruazioni, soprattutto in presenza di uomini—in questo caso chiamati ‘maschi’, come a creare e rafforzare un determinismo biologico che apparentemente legittimerebbe il divieto.

Nelle sue analisi Mary Douglas¹³ compara alcune culture africane con altre, ad esempio con quella Maori, in cui il sangue mestruale era ritenuto un essere umano “mancato”, informe, quindi di difficile classificazione, similmente all'evento di un feto partorito prematuramente o ad un aborto: come un corto circuito nella classica dicotomia vita/morte, la simultaneità dei due presunti opposti che si realizza nella “nascita” di un corpo “morto” contravviene i termini della logica dicotomica, ed anche oggi nella nostra società disorientata, inquieta, divide scienze e coscienze.

In molte culture non solo le mestruazioni sono/erano ritenute *impure*, ma estendendo questa qualità a tutta la persona, le donne stesse sono/erano considerate *impure* ed essenzializzate come concretamente pericolose. In alcune culture anche le donne in gravidanza—esempio emblematico di “corpi in trasformazione”— sono/erano considerate *impure*, cioè pericolose, anche per i padri stessi. Su queste evidenze etnografiche Douglas e molti altri hanno elaborato una “teoria della paura”, laddove lo stato di angoscia derivante dall'im-

10 Mila Busoni, Elena Laurenzi (eds.), *Il corpo dei simboli*, Firenze, SEID, 2005.

11 Roy Wagner, *L'invenzione della cultura*, Milano, Mursia, 1992.

12 Sophie Laws, *Issues of Blood: The Politics of Menstruation*, London, Macmillan, 1990. Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi, *Women's Pollution Periods in Tamilnad (India)*, «Anthropos», 1974, vol. 69, n. 1/2, pp. 113–161.

13 Douglas, *Purity and danger*, p. 97 e ss.

possibilità di una chiara classificazione degli stati di transitorietà, indurrebbe a “risolverli” tramite semplificazioni logiche, dicotomiche appunto, nelle quali il passaggio da uno stato all’altro può essere codificato e “riordinato” tramite appositi rituali, trasformato in “soglie” attraversabili, concepite per accompagnare momenti portatori di grande incertezza e inquietudine.¹⁴

In società definite nomadi, la cui sussistenza è basata su caccia e raccolta o su piccola orticoltura e pastorizia, invece, il sangue mestruale può non essere un elemento particolarmente connotato, anzi talvolta, se connotato, può costituire un elemento attraverso il quale si manifesta un aspetto di sacralità delle donne.¹⁵ Come mostra la vasta letteratura antropologica su questi temi, nelle società animiste o parzialmente animiste,¹⁶ ovvero in molte popolazioni indigene, possono non sussistere particolari attribuzioni di persone, oggetti o situazioni, all’uno o all’altro polo delle dicotomie traducibili con i termini *puro/impuro* –collegate ai sessi/generi o ad altro– né particolari vantaggi o svantaggi qualora queste classificazioni esistano e ci si trovi collocate/i nell’una o nell’altra categoria. Spesso inoltre, le discriminazioni di genere riscontrabili oggi non sembrano prodotte dalle culture locali, ma più probabilmente introdotte attraverso i processi di colonizzazione, cristianizzazione e islamizzazione che hanno infatti influenzato le popolazioni stanziali più che quelle nomadi.¹⁷

Etnografia delle donne, tra purezza e discriminazioni

Ad ampliare la complessità della questione, molti studi riferiscono di società in cui alcune donne sono definite *pure* e in quanto tali possono accedere al ruolo di sciamane.¹⁸ In alcune culture, ad esem-

14 Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry, 1909, tr. it. *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1985.

15 Thomas Buckley, Alma Gottlieb (eds.), *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley, University of California Press, 1988.

16 Nella maggior parte delle società in cui le religioni monoteiste sono quelle ufficiali, le forme di spiritualità precedenti ai processi di colonizzazione e di proselitismo sono tuttora praticate, strettamente legate alla vita e alle visioni sulla vita.

17 Silvia Lelli, *Note sulle asimmetrie di genere Guarani: mutamenti, rappresentazioni, comparazioni*, in Giovanna Campani (ed.), *Genere e globalizzazione*, Pisa, ETS, 2010, pp. 133-142.

18 A titolo di esempio si vedano: Barbara Tedlock, *The Woman in the Shaman's Body: Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*, New York, Bantam, 2005; Diana Riboli, *Tunsuriban. Shamanism in the Chepang of Southern and Central Nepal*,

pio tra i Mapuche (Cile) e tra i Wayù (Colombia e Venezuela), le sciamane sono più numerose dei colleghi uomini e considerate molto potenti,¹⁹ ma gli eventuali privilegi collegati allo status di *purezza* non sono estesi a tutte le donne di una società e la maggior parte di esse subisce discriminazioni. Nel caso Mapuche inoltre risultano frequenti le accuse di stregoneria nei confronti delle sciamane e l'antropologa che le ha rilevate ritiene possa trattarsi di una rivalsea contro questo crescente potere femminile²⁰. Niente di paragonabile, comunque, alle caccie alle streghe, creature *impure* per eccellenza, perpetrate in Occidente.

Resta il fatto che le discriminazioni di genere a sfavore delle donne esistono in pratica in ogni società assumendo forme ed entità diverse. Rimane un dato trasversale che tali discriminazioni, come quelle razziste, siano sostenute da processi di essenzializzazione di alcune diversità, naturalizzazioni e “legittimazioni” biologiste che giustificano costruzioni culturali discriminanti e violente sulla base di elementi superficiali ritenuti “naturali”.

Per citare altri casi etnografici relativi alla cosiddetta *purezza/impurità* delle donne, un esempio è costituito dai Kalasha, popolo pastorale dell'Hindu Kush presso cui ho svolto una ricerca foto-etnografica negli anni Ottanta assieme ai fratelli Cacopardo.²¹ Secondo la mia esperienza di osservazione partecipante e in base alle ricerche dei due antropologi, in questa società ogni donna, in quanto tale, è *impura*.²² Può mangiare meno carne rispetto agli uomini, non le è permesso recarsi ai pascoli alti –zone *pure* per eccellenza abitate da divinità e spiriti– ed è particolarmente pericolosa nei periodi

Kathmandu, Mandala Book, 2000; Silvia Lelli, *Trasformazioni Guarani. Tra paradigma sciamanico e scuola*, Roma, CISU, 2007.

19 Antonino Colajanni, *Lo sciamanismo femminile in alcune società indigene dell'America Meridionale. Le ragioni di una 'eccezione' socio-culturale*, in Tommaso India (ed.), *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante*, Atti del Convegno Internazionale 2009, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta, 2014.

20 Ana Mariella Bacigalupo, *El poder de las machi Mapuche en los valles centrales de la Araucanía*, in Yosuke Kuramochi (ed.), *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, Quito, Abya Yala, 1994, pp. 11–55.

21 Augusto S. Cacopardo, *Shamans and the Space of the “Pure” among the Kalasha of the Hindu Kush (Pakistan)*, in Romano Mastromattei, Antonio Rigopoulos (eds), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, Venetian Academy of Indian Studies, New Delhi, D.K. Printworld Ltd., 1999, pp. 57-71, cfr. anche Augusto S. Cacopardo, *Natale pagano: feste d'inverno nello Hindu Kush*, Palermo, Sellerio, 2010 (traduz. inglese dell'autore: *Pagan Christmas. Winter Feasts of the Kalasha of the Hindu Kush*, London, Gingko Library, 2016); Alberto M. Cacopardo, Augusto S. Cacopardo, *The Kalasha (Pakistan) Winter Solstice Festival*, «Ethnology», 1989, vol. 28, n. 4.

22 A. S. Cacopardo, *Shamans and the Space*, pp. 64-67.

mestruali e durante il parto, momenti in cui deve auto-segregarsi nella “casa delle donne”, situata in basso rispetto ai villaggi e adiacente ad un corso d’acqua che porterà via le “materie femminili contaminate”.

È questa una delle società in cui le donne sono escluse dalle relazioni con l’esterno, dagli ambiti della politica, delle attività rituali importanti –che richiedono uno status di *purezza* di cui le donne sono prive– e dall’economia, cioè dalle attività relative alla pastorizia, la fonte di sussistenza più prestigiosa. Tale status è giustificato dall’idea che «attraverso la donna gli esseri umani sono portati in questo mondo mortale» e separati dal mondo divino dell’immortalità al quale invece appartengono gli uomini, fino allo sfortunato momento in cui vengono partoriti dalle donne:

l’idea dell’impurità della donna tra i Kalasha non può essere ridotta semplicemente ad una sorta di sovrastruttura di una relazione sociale gerarchica tra i sessi [...]. L’impurità della femmina è connessa ad una visione cosmogonica più profonda che le ascrive il ruolo di generare il mondo delle forme mortali, imprigionando l’immortale energia vitale maschile. È per questo che la fertilità celebrata nei giorni più solenni della festività principale è invariabilmente quella maschile, ed è esplicitamente di tipo fallico». (Traduzione dell’autrice).²³

Come per altre popolazioni non-islamiche dell’Hindu Kush, nell’800 il concetto di *purezza* non era esteso alla sessualità delle donne, che godevano di una relativa libertà sessuale prematrimoniale, non esisteva il tabù della verginità e potevano rifiutare un matrimonio.²⁴ Se l’esclusione dalla vita sociale durante il periodo mestruale è stata interpretata anche in senso positivo, come momento di riposo e allontanamento dai duri lavori quotidiani,²⁵ e se nei periodi estivi in cui gli uomini vivono ai pascoli alti con le greggi di capre le donne gestiscono l’orticoltura in valle, possiedono le chiavi dei magazzini degli utensili e godono di una certa autonomia, la loro *agency* è comunque limitata a queste sfere private ed anche in esse è molto inferiore a quella degli uomini. Dal punto di vista della mia

23 A.M. Cacopardo, A.S. Cacopardo, *The Kalasha*, 1989, p. 327.

24 Alberto M. Cacopardo, Stefano Pellò, *Whose Past and Whose Future: Free Love and Love Marriage among “Kajirs” of the Hindukush in an Early Nineteenth-Century Persian Ethnography*, «Iran and the Caucasus», 2021, vol. 25, n. 4, pp. 366-378.

25 Wynne Maggi, *Our Women are Free. Gender and Ethnicity in the Hindu Kush*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

esperienza di partecipazione, portando per mesi l'abito locale e il peso di vari chilogrammi di collane e di due copricapi sovrapposti in equilibrio,²⁶ intessuti di perline in vetro rosso e cauri –simboli di fertilità, suppongo, ma di cui le donne stesse non davano spiegazioni, se non laconici «è così, sorella»– ho interpretato questa ingombrante, seppur bella, acconciatura come destinata a mitigare –o a riscattare, o a punire?– la condizione della loro “sfortunata fertilità”. Ne ho riscontrata anche una funzione collaterale pratica, non simbolica: quella di impedire considerevolmente i movimenti.

L'analisi antropologica delle discriminazioni nei confronti delle donne non si limita dunque agli ambiti spirituali o religiosi –così classificati in occidente– ma si sviluppa alla luce di intersezioni con altri ambiti della vita e si amplia se analizzata in prospettive transdisciplinari. Fra gli ormai numerosi esempi etnografici relativi alla complessa intersezione generi/*purezza/impurità*/poteri, in particolare nell'intersezione tra antropologia di genere e antropologia politica, è utile ricordare un caso che illustra l'ampiezza che l'attribuzione di *impurità* può comportare. È il caso del popolo Kanak (Nuova Caledonia), una società patrilineare e virilocale, in cui tutto è considerato “maschile o femminile” e l'antagonismo tra i due poli della dicotomia è molto forte.²⁷ Qui le donne, a causa della loro *impurità*, definita in base ad una serie di astratte idee sulla *contaminazione*, fino a pochi anni fa erano escluse dalle liste elettorali con la giustificazione che anche il solo *nome* di una donna avrebbe *inquinato* tutta la lista, facendo fallire il progetto politico dell'intera coalizione. È questa una forma di discriminazione politica di genere indice di un altissimo livello di sessismo, le cui tracce ancora oggi sono visibili nei report di alcune Agenzie per i Diritti Umani relativi allo svolgimento delle elezioni in paesi dell'area Sud Pacifica, che riportano varie forme di violenza perpetrate nei confronti delle donne durante le elezioni.²⁸

26 Oggi i pesanti copricapi sono stati ridotti ad uno, nella vita quotidiana. Il secondo è indossato solo nelle cerimonie a cui le donne sono ammesse.

27 Mila Busoni, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Roma, Carocci, 2012² pp. 28-31. Christine Salomon, *La personne et le genre au centre nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie)*, «Gradhiva», 1998, n. 23, pp. 81-100.

28 Cfr. Gabrielle S. Bardall, *Violence, Politics and Gender*, Oxford Research Encyclopedia of Politics, Online Publication: Feb. 2018, https://www.ifes.org/sites/default/files/violence_politics_and_gender.pdf.

Cfr. anche Alison Dyer, *Violence Against Women in Elections in Papua New Guinea: an IFES Assessment*, International Foundation for Electoral Systems, 2019: https://www.ifes.org/sites/default/files/ifes_april_2019_vawe_in_png_assessment.pdf

Sempre in quest'area troviamo altri drammatici casi etnografici, uno in particolare nell'intersezione fra antropologia di genere e antropologia medica,²⁹ è relativo al gruppo indigeno Fore, piccoli orticoltori degli altipiani in Papua Nuova Guinea. Essi distinguevano tra “cibo per uomini” (*migliore*) e “cibo per donne” (*peggiore*), una distinzione riconducibile alla classificazione *puro/impuro*. La discriminazione fu scoperta quando a causa di un'epidemia letale, dovuta ad una degenerazione neurologica, perivano più donne che uomini. Il motivo fu rintracciato nelle pratiche locali, quando in periodi di scarsità di cibo gli uomini continuavano a nutrirsi con la carne di maiale, mentre le donne dovevano nutrirsi con il *cibo peggiore*, che consisteva nella carne dei cadaveri delle persone precedentemente decedute a causa di tale malattia, venendo contagiate.

Oltre le dicotomie: logiche complesse per fatti complessi

Anche nel mondo industrializzato i casi passati e presenti di discriminazione e di violenza nei confronti delle donne, legittimati dalle più svariate invenzioni culturali, sono innumerevoli e oggi giorno abbastanza documentati.

Riguardo al concetto di *purezza* è interessante accennare al *Social Purity Movement*, attivo in Europa e negli Stati Uniti fra tardo ottocento e primi del novecento. Nacque con l'obiettivo di abolire la prostituzione delle bambine e altre pratiche sessuali contrarie alla morale cristiana *puritana*, indubbiamente sfavorevoli per le donne e assai soddisfacenti per gli uomini. Dopo aver inizialmente adottato il concetto di *purezza* a sostegno delle tesi Differenzialiste per la liberazione e la parità dei diritti delle donne (“bianche”), il movimento abbandonò questo concetto con il contributo dell'attivista britannica Josephine Butler, emblema del femminismo cristiano, osservandone gli aspetti negativi imposti dall'alto dei poteri della chiesa e dello stato, affatto vantaggiosi per la condizione femminile.

In ambito antropologico Margaret Mead, fin dagli anni 20 del 900, ha svelato le dinamiche della costruzione culturale dei sessi, i cui cosiddetti «temperamenti» erano stati fino ad allora considerati naturali.³⁰ Negli anni 70 viene coniato il concetto di *gender/genere*. Introdotto come neologismo in psicologia da John Money negli anni

²⁹ Shirley Lindenbaum, *Kuru Sorcery: Disease and Danger in the New Guinea Highlands*, New York, McGraw Hill, 1979.

³⁰ Silvia Lelli, *Margaret Mead. Quando l'antropologo è una donna*, Firenze, Clichy, 2016.

50, viene meglio definito negli anni 70 da Ann Oakely al fine di distinguere ciò che è naturale (e quindi ritenuto non modificabile) da ciò che è culturale (e quindi socialmente e politicamente modificabile) a proposito dei “sessi” e delle sempre più evidenti disparità –non solo differenze– tra uomini e donne.

Ma nemmeno i concetti di sesso (biologico) e di genere (culturale) possono più essere inseriti in una logica dicotomica perché elementi naturali e costruzioni culturali sono strettamente intrecciati nelle realtà sociali. Gayle Rubin³¹ dipana le fila di questo problematico *entanglement* con l'importante studio su quello che chiamerà *sex-gender system*.

Letterature antropologiche anglofone e francofone dialogano in questo periodo: Colette Guillaumin³² riconosce che dietro l'idea della Differenza di sesso/genere si cela un'accettazione tacita della regola dominante, gestita dal potere politico ed economico maschile, che lascia intatto lo status quo non paritario. A che serve un “Diritto alla Differenza” reclamato dalle donne se lascia immutati rapporti di potere non egualitari?

Tali differenze si possono collegare alla dicotomia *purezza/impurità* che, usata a proposito di uomini e donne o rivolta esclusivamente a donne, esprime sempre una “differenza” di valore, di status, in pratica una gerarchia. Il problema ulteriore è che la donna è stata penalizzata anche quando inserita nella categoria *purezza*: si veda la donna *pura* che, diversamente dall'uomo, non deve maneggiare “sporchi” soldi o “sporchi” giochi di potere, che non deve avere rapporti sessuali al di fuori di rigide regole, rapporti che ancora ereditano il marchio dell'*impurità*... È difficile non interpretare queste attribuzioni qualitative come stratagemmi per tenere le donne lontane dalle sfere dell'economia non domestica, della politica e del piacere, in sintesi, dalle zone di libertà e di potere.³³

Sono questi temi attuali di grande importanza, come ad esempio la discussione sul lavoro –e sul lavoro gratuito– delle donne negli ambiti della riproduzione e della cura sia delle persone che della casa. Lavori, tra l'altro, affatto *puri* se, considerando il concetto nella sua accezione più materialista –come fa Mary Douglas fin dall'inizio del

31 Rubin, *The Traffic in Women*.

32 Cfr. Colette Guillaumin, *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Verona, Ombre Corte, 2020. Il volume, pubblicato in Francia nel 1992 e riedito nel 2016, raccoglie articoli e saggi della studiosa francese scritti fra il 1977 e il 1992.

33 Paola Tabet, *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sessuo-economico*, Bari, Rubbettino, 2004.

suo lavoro, o come farebbe Karen Barad, nel quadro ampiamente transdisciplinare del New Materialism³⁴ pensiamo al contatto con la sporcizia, gli escrementi, la malattia, la morte. Elementi *impuri* che siamo inclini a “vedere” in culture altre, ad esempio nella visione castista hindu, in cui sono ancora fortemente attivi a livello linguistico-cognitivo e strutturano l’organizzazione sociale.³⁵ Ciò è stato rilevato a suo tempo da Douglas come da molti altri studiosi e soltanto oggi tali visioni iniziano ad essere oggetto di proteste popolari e richieste di revisione. Più difficile è veder tali elementi in atto nella “nostra” cultura, dove tuttora sono più forti di quanto forse non siamo capaci di vedere, o disposti ad ammettere, ed hanno un ruolo strutturante dei nostri processi di gerarchizzazione sociale.

Dal punto di vista dell’antropologia di genere si tratta di interpretazioni complesse e “pericolose”, perché i temi della riproduzione, della maternità, della cura rischiano di far ricadere il valore delle donne nel biologismo di presunte tendenze “naturali o istintive”, invece di permettere la valutazione del merito di tali scelte e occupazioni, assai impegnative. L’offuscamento biologista nasconde sia i processi di scelta e di *agency*, sia le cause delle discriminazioni economiche e di status relative a queste attività, ed è radicato nell’educazione patriarcale e stereotipata che preclude alle donne altre possibilità di realizzazione.

Oggi, in prospettive ampie e ibride, al di là di ogni costruzione semplicistica delle realtà, cerchiamo piuttosto di comprendere i collegamenti tra elementi codificati e circoscritti entro antiche dicotomie, per individuare invece le qualità individuali e concrete delle persone di ogni sesso/genere, in ogni campo della vita. Ad esempio, si elabora un’etica transfemminista della cura,³⁶ in cui l’accento sulla dimensione relazionale e sulla convivenza delle diversità mette in campo concetti molto più ampi di “differenza”, valori che si impongono su precedenti scissioni binarie, astratte e non rappresentative di situazioni reali.

Se volessimo proseguire con ulteriori riflessioni sull’intersezione *generi/purezza*, sarebbe corretto dunque estendere la ricerca a ideo-

34 Cfr. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007. Cfr. anche Eadem, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, «Journal of Women in Culture and Society», 2003, vol. 28, n. 3, pp. 801-831.

35 Cfr. Gregory Forth, *Purity, Pollution, and Systems of Classification*, in Hilary Callan (ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology*, Wiley Online Library, <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2003>, 2018.

36 Maddalena Fragnito, Miriam Tola (eds.), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Nocera Inferiore (SA), Orthotes, 2021.

logie e pratiche che riguardano tutti i generi. Purtroppo, comunque vengano 'legittimate', le discriminazioni nei confronti delle persone LGBTQIA+, che rappresentano casi emblematici di corpi e situazioni "in transizione", sembrano quasi confermare le suddette "paure di indeterminatezza", spesso vere e proprie fobie che conducono a discriminazioni e violenze. Casi in cui definizioni di identità più complesse rispetto alla semplicistica classificazione binaria dei sessi/generi sembrano mettere in crisi le logiche e le azioni umane.

Le discriminazioni individuali, sociali e politiche attuate quotidianamente nei confronti di persone che si identificano in categorie di genere più complesse sono ovunque molto attuali, dai casi più "semplici" di persone trans o omosessuali aggredite per strada o umiliate ai seggi elettorali relativamente alla scelta delle cabine verso cui dirigersi per votare³⁷ –cabine identificate con la classificazione binaria dei generi– fino a casi più clamorosi, strutturali e istituzionali relativi a politiche sia globali³⁸ sia nazionali, quali la non approvazione di un decreto legge finalizzato a proteggere queste categorie di persone. Una protezione rivelatasi necessaria nel momento stesso dell'applauso euforico con cui, contestualmente, il Parlamento italiano ha accolto la notizia della sua bocciatura.

Tutto questo, letto attraverso teorie antropologiche recenti che cercano di comprendere le profonde mutazioni sociali e ambientali in corso, conduce a sottolineare che, al di là dei significati culturali specifici, la formula stessa delle opposizioni binarie tanto usate nelle filosofie occidentali dovrebbe essere oggi superata, dal momento che crea ingiuste distinzioni e gerarchizzazioni non riuscendo a spiegare la molteplicità, il disordine delle situazioni, la complessità del vivente,³⁹ e non solo in relazione ai sessi/generi ma in tutti gli ambiti della vita. Ci è venuta in aiuto nei primi anni 60 del 900 la *fuzzy logic*,⁴⁰ inizialmente sviluppata in settori quali la meccanica e l'eco-

37 Francesca Galici, "Trans umiliati alle urne": *scoppia la bufera durante il voto*, 4 Ottobre 2021: <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/trans-umiliati-urne-laccusa-cathy-torre-1979669.html>

38 Barry D. Adam, "Global Anti-LGBT Politics", Oxford Research Encyclopedias, 2020: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.1213>

39 Cfr. Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni. Saggio d'antropologia simmetrica*, Milano, Elèuthera, 2009 (tr. it. di *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991). Idem, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Milano, Meltemi, 2020.

40 Lotfi Zadeh, *Fuzzy Sets*, «Information and Control», 1965, vol. 8, n. 3, pp. 338–353.

nomia, poi estesa alla comprensione della logica cognitiva umana,⁴¹ in quanto permette di esprimere e comprendere le sfumature di questioni che nella loro complessità, intreccio e simultaneità sfuggono a logiche dicotomiche, sequenziali e lineari. Come ha insegnato Gregory Bateson,⁴² per comprendere situazioni complesse sono necessari strumenti complessi, primo fra tutti l'interdisciplinarietà e la pluralità delle prospettive di analisi: se la realtà è disordinata, a che scopo separare aree che in realtà sono connesse tra loro, semplificarne la narrazione, falsificarla, fingerne simmetrie o polarità inesistenti? Molte e molti raccolgono la sfida, tra cui Donna Haraway la quale, con il saggio *A Cyborg Manifesto*, pubblicato nel 1985 sulla rivista «Socialist Review» e poi nel 1991 con il sottotitolo *Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*,⁴³ decostruisce le ultime tracce di malriposte certezze illuministe, positiviste e moderniste, riconfigurando le scienze del vivente. Mette in evidenza nuovi legami ibridi tra umano, non-umano e animale, tra vivente e non-vivente, fisico e ideologico, connessi all'ormai inevitabile dipendenza dalle tecnologie digitali. Evidenziando i problemi creati dalla storica gestione maschile delle società, anche Haraway critica il non più efficace Femminismo della Differenza e mostra piuttosto le somiglianze tra uomini e donne. Il suo pensiero diviene un manifesto, appunto, del superamento di logiche troppo semplicistiche, incapaci di comprendere la ben più complessa realtà contemporanea.

Conclusioni

Sono in corso dunque tentativi di rinnovamento delle logiche umane, tentativi di comprensione più ampi, non antropocentrici ma inclusivi delle logiche di un più vasto vivente, a partire dalla revisione della dicotomia “base” *natura/cultura*, la scissione logica che ha nascosto e nasconde gli errori delle nostre interpretazioni culturali di ciò che chiamiamo “naturale”. Errori che ci hanno condotto alle attuali crisi ambientali, sociali ed economiche, che sono legittimate da – e circolarmente legittimano – biologismi e giustificazioni lontane

41 Barth Kosko, *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica fuzzy*, Milano, Baldini & Castoldi, 1995, tr. it. di *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, New York, Hyperion, 1993.

42 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

43 Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Eadem, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181.

dalle cause reali di fatti ibridi e multiformi, oggi definibili *natural-culturali*.⁴⁴ Fatti che suscitano tanta più paura quanto più ci appaiono “strani”, spesso solo perché inusuali, imprevisi dall’educazione, dalla divulgazione scientifica e diversi dalle poche forme che siamo stati abituati a “vedere”.

Alla luce degli studi citati, la ricerca futura si mostra orientata verso possibilità di conoscenza più adeguate alle realtà complesse che abbiamo culturalmente costruito e che viviamo, verso una maggiore accettazione di problematiche scomode o inquietanti, non certo risolvibili attraverso la loro negazione o artefazione paternalista.

Nel quadro teorico della Ontologic Turn e del New Materialism, nella consapevolezza etica che le categorizzazioni sono costruzioni non naturali ma culturali, e quindi modificabili ove non rispettino i Diritti Umani e causino ingiustizie, la ricerca di soluzioni socialmente eque va necessariamente radicata nei fatti concreti, verso dimensioni di comprensione co-costruite e intersoggettive, nelle loro molteplicità non artefatte in categorie lontane dalle realtà (Descola 2021, Breda 2021).⁴⁵

Concludo con le parole di Miguel Benasayag e Angélique Del Rey, nel quadro di una filosofia situazionale e dell’azione, molto vicina all’antropologia:

si tratta di imparare a convivere con tutto ciò che abbiamo rimosso e abbandonato come un’anomalia inammissibile. Si tratta di capire in che modo l’essere umano, l’essere umano così com’è, l’essere umano con il suo fondo di costitutiva oscurità, possa costruire le condizioni di un vivere comune ‘malgrado’ il conflitto e anzi ‘attraverso’ il conflitto, mettendo fine al sogno o all’incubo di chi vorrebbe eliminare tutto ciò che vi è di ingovernabile.⁴⁶

Ciò implica innanzi tutto la non negazione delle difficoltà e dei conflitti, anzi un allenamento ad accoglierli e ad apprenderne la gestione. Si tratta di imparare a vivere con ciò che spesso è stato rimosso dalla storia.

44 Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, I, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

45 Ci si riferisce qui in particolare al classico di Philippe Descola del 2005, *Par-delà nature et culture*, tradotto in italiano nel 2021 con il titolo *Oltre natura e cultura*, e alla densa postfazione al medesimo libro a cura di Nadia Breda, *Una scienza degli esseri e delle relazioni*, pp. 513-543.

46 Benasayag, Del Rey, *Elogio del conflitto*, p. 9.

Abstract: Il saggio propone una discussione critica sull'uso della dicotomia *purezza/impurità* attraverso una sintetica disamina della letteratura antropologica che ha trattato l'argomento, a partire dai noti lavori di Mary Douglas. La critica riguarda in particolare l'attribuzione di tali qualità al genere femminile e si estende ai rischi di riduzionismo logico, linguistico-cognitivo e pratico insiti nell'uso stesso delle categorizzazioni dicotomiche, a partire dall'onnicomprensiva scissione binaria della macro-bipartizione *natura/cultura*, molto usata nel quadro di riferimento dell'ontologia naturalista occidentale. Il saggio mette in evidenza i collegamenti tra classificazioni logiche e gerarchizzazioni sociali di sesso/genere che costruiscono e riproducono discriminazioni concrete. Si auspica dunque che l'abbandono di logiche riduzioniste, biologiste e deterministiche possa condurre a comprensioni più approfondite di realtà complesse, problematiche o conflittuali facilitando i processi di cambiamento verso situazioni socioculturali più eque.

The essay proposes a critical discussion on the use of the *purity/impurity* dichotomy through a synthetic examination of the anthropological literature that has dealt with the subject, starting with Mary Douglas' well-known works. The criticism concerns in particular the attribution of these qualities to women, and extends to the risks of logical, cognitive-linguistical, and practical reductionism inherent in the use of categorical dichotomies, starting from the all-encompassing binary macro-splitting *nature/culture*, widely used in the reference framework of Western naturalist ontology. The essay highlights the links between logical classifications and social hierarchies of sex/gender, that construct and reproduce concrete discriminations. It is argued that the dismissal of reductionist, biased and deterministic logics could lead to deeper understandings of complex, problematic or conflicting realities, facilitating the change towards more just sociocultural situations.

Keywords: Donne, genere, gerarchizzazione, dicotomie, logiche complesse, antropologia socioculturale; Women, gender, hierarchization, dichotomies, complex logics, sociocultural anthropology.

Biodata: Silvia Lelli ha conseguito il Ph.D. in *Metodologie della Ricerca Pedagogica. Teoria e Storia*, con tesi in *Antropologia dell'Educazione* all'Università degli Studi di Firenze. Ha frequentato i corsi di approfondimento in *Linguistica Cognitiva* (Prof. G. Lakoff) e *Sociologia delle Interazioni* (Prof. R. Ofshe) all'Università Statale della California a Berkeley. Assegnista di ricerca e docente a contratto di *Antropologia Culturale* dal 2003. Etnografa, autrice di testi universitari, fotografa, video-documentarista, artista. Svolge ricerca negli ambiti: Antropologia Socioculturale, Educazione, Genere, Women & Feminist Studies, Sviluppo, Antropologia Visuale, Analisi Conversazionale, Ecologia, con ricerche sul campo in Pakistan, West Africa, Bolivia, Ecuador, Marocco, Europa. Fondatrice dell'Associazione Antropologiche-Ricerche e Studi per il Sociale. Membro delle associazioni SIAC, ANUAC, AISEA. Membro del Consiglio Direttivo di Festival dei Popoli-Istituto Italiano del Film di Documentazione Sociale. Collaboratrice dei Festival Internazionali Cinema&Donne e Docudonna-Documentario a regia femminile (silvia.elli@unifi.it).

Silvia Lelli obtained a Ph.D. in *Methodologies of Pedagogical Research. Theory and History*, with thesis in *Anthropology of Education* at the University of Florence. Extra courses in Cognitive Linguistics (Prof. G. Lakoff) and Sociology of Interactions (Prof. R. Ofshe) - California State University at Berkeley. Research Fellow and Adjunct Lecturer in *Cultural Anthropology* since 2003. Ethnographer, author of university texts, photographer, video-documentary maker, artist. International research

in the fields of Sociocultural Anthropology, Education, Gender Anthropology, Women & Feminist studies, Development, Visual Anthropology, Conversational Analysis, Ecology. Field research in Pakistan, West Africa, Bolivia, Ecuador, Morocco, Europe. Founder of AntropoLogiche Association. Member of SIAC, ANUAC, AISEA Associations. Board Member of Festival dei Popoli-Italian Institute for Social Documentation Film. Collaborator of the International Cinema&Donne Festival, and Docudonna-Documentary Festival for films directed by women (silvia.elli@unifi.it).

ELEONORA PEDE

*Casta e pura: la visione della purezza per i millennials italiani
di fede islamica*

Introduzione

Nell'Islam vi sono innumerevoli riferimenti all'idea di purezza, intesa come un atto per purificare o mantenere puro sia il corpo che la propria anima: un valore fondamentale nella vita di ogni musulmano. L'obiettivo dell'analisi proposta è quello di delineare il profilo dei *millennials* italiani di fede islamica ed il valore che attribuiscono all'idea di purezza. Questa categoria fa riferimento a coloro che sono nati tra il 1981 ed il 1996 ed hanno avuto tra i 13 ed i 19 anni durante gli anni 2000: più specificatamente all'indagine ha preso parte un campione composto da cento donne nate tra il 1990 ed il 1996, e cinquanta uomini della stessa età, figli della seconda generazione di migranti, provenienti prevalentemente dall'area del Nord Africa¹ e residenti in Italia. Gli intervistati sono principalmente sunniti, di conseguenza in questo contesto si farà riferimento a quella categoria dell'Islam europeo² contemporaneo che è maggiormente influenzato dal sunnismo della scuola giuridica malikita e hanafita.³

1 Segnaliamo che tra le cento intervistate solamente in quattordici non erano originarie di un Paese del Nord Africa: sei ragazze libanesi, quattro siriane, una iraniana, una giordana e due ragazze non hanno specificato la loro provenienza. Per quanto riguarda gli uomini, sette non provenivano dal Nord Africa, ma erano originari del Libano, Siria e della Palestina.

2 Mohammed Hashas, *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*, London-New York, Routledge, 2019.

3 Due delle principali scuole di giurisprudenza sunnita, la prima fondata da Mālik ibn Anas (m. 179 h./795) oltre al *Corano* e la *Sunna* come fonti del diritto predilige il consenso (*iǧmāʿ*) e la preferenza giuridica (*istiḥsān*). È diffusa in Maghreb

Il questionario è stato distribuito attraverso i *social networks* e compilato su base volontaria su un *form online* dal 10 marzo al 4 luglio 2021; una volta raggiunto il numero di partecipanti richiesto il formulario è stato chiuso.

Vi sono numerosi studi che trattano la concezione della purezza nell'Islam per quanto riguarda la giurisprudenza islamica (*fiqh al-tahāra*),⁴ la relazione tra purezza e preghiera⁵ e quella tra purezza e sessualità.⁶ Questa ricerca si focalizza nello specifico sull'ultimo punto, partendo dagli insegnamenti religiosi e dalle analisi di studiosi musulmani che si sono soffermate sulla visione della purezza nell'etica islamica,⁷ sull'identità femminile⁸ e sullo studio delle differenze di genere.⁹ La ricerca proposta, diversamente dell'opere citate, propone una breve analisi nel caso specifico del contesto italiano, attraverso una ricerca empirica.

La purezza nell'Islam

Con il concetto di *tahāra*¹⁰ non si fa riferimento esclusivamente alle buone abitudini che ogni essere umano dovrebbe seguire per mantenere il proprio corpo pulito da agenti esterni, ma anche quella purezza mentale necessaria per potersi avvicinare alla preghiera.

Prima di rivolgersi a Dio, il fedele dovrà rimuovere due tipi di impurità: quella fisica (*nağāsa*) e quella rituale (*hadat*). Nel primo caso si può fare riferimento ai principi della giurisprudenza islamica nella

e nell'Africa Sub-Sahariana. La scuola hanafita, fondata da Abū Ḥanīfa al-Nu'mān ibn Tābit (m. 150 h./767) è presente in Egitto e permette l'uso del *qiyās* (analogia deduttiva).

4 Muhammad Jawād Maghniyya, *Tahāra, according to five schools of Islamic Law*, «al-Tawhīd», 1991, n. 4, pp. 125-147. Richard Gauvain, *Ritual Rewards: A Consideration of Three Recent Approaches to Sunni Purity Law*, «Islamic Law and Society», vol. 12, n. 3, 2005, pp. 333-393.

5 Abū Ḥamid al-Gazālī, *Kitāb asrār al-tahāra: the Book of Purification. Book 3 of the Revival of the Religious Sciences*, Louisville, Fons Vitae, 2017. Sa'eed 'Ali al-Qahtani, *The purity of the Muslim*, Riyad, International Islamic Publishing House, 2006.

6 Ze'ev Maghen, *Virtues of the flesh – Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

7 Kecia Ali, *Sexual Ethics & Islam, Feminist Reflection on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, Oxford, Oneworld, 2006.

8 Fatima Mernissi, *Virginity and patriarchy*, «Women's Studies International Forum», 1982, vol. 5, n. 2, pp. 183-191.

9 Amel Grami, *Al-iḥtilāf, fī al-taqāfa al-'arabiyya al-islāmiyya: dirāsa ḡandariyya*, Beirut, Dār al-madār al-islāmī, 2007.

10 Kevin Reinhart, «Tahāra», *Encyclopedia of Islam*, X, Leiden, Brill, 2000², p. 99.

quale viene indicato come purificarsi e mantenere il proprio corpo puro da agenti esterni: il vino, la saliva dei cani o la carne di maiale, ma anche da fattori interni: quali le secrezioni intime ed il sangue mestruale nelle donne, la spermatorrea (impurità maggiori *ḡanāba*) o per ripulirsi dalle tracce di urina o di feci (impurità minori *aḥad al-sabīlayn*).¹¹

Nel caso in cui invece si faccia riferimento alla purezza rituale si dovrà compiere un'abluzione minore (*wuḍūʿ*) o maggiore (*ḡusl*): la prima dovrà essere effettuata con dell'acqua pura,¹² seguendo una serie di gesti precisi, ed eseguita obbligatoriamente prima di compiere la preghiera o di toccare il *Corano*. L'abluzione maggiore è necessaria in seguito ad un rapporto sessuale, alla polluzione, al parto,¹³ dopo aver toccato un cadavere e successivamente al ciclo mestruale.

Le mestruazioni vengono considerate un tabù all'interno della società islamica, a tal punto che il sangue in questo caso viene visto come un evidente segno di impurità (*istiḥāḍha*). Anche all'interno della rivelazione coranica è possibile trovare dei riferimenti alla necessità della donna di purificarsi in seguito al ciclo mestruale:

E ti interrogano sulle mestruazioni. Rispondi: “È una molestia. Separatevi dalle vostre mogli durante le mestruazioni, e avvicinatevi a loro quando si saranno purificate. Quando si saranno purificate andate da loro dalla parte che Dio comanda.” Sì, Dio ama coloro che si pentono bene ed ama coloro che si purificano [*Corano* 2:222].¹⁴

Alcune studiose contemporanee come Kecia Ali vedono in questo versetto sia un obbligo delle donne di purificarsi dopo il ciclo mestruale che un dovere dei mariti di approcciarsi alla relazione intima solo in seguito all'abluzione.¹⁵ In seguito all'atto sessuale, entrambi gli sposi dovranno eseguire l'abluzione maggiore con l'obiettivo di riavvicinarsi alla preghiera in uno stato di purezza rituale e di predisporre la propria anima a lodare Dio.

11 Abdelwaha Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, London-New York, Routledge Library Editions: Islam, 2008², p. 45.

12 O in caso ne fosse sprovvisto è possibile usare della terra o della sabbia (*tayammum*).

13 Effettuata al termine della lochiazione.

14 *Il Corano, testo arabo a fronte*, a cura di Gabriele Mandel, UTET, Milano, 2016. Per i versetti citati nell'articolo si farà riferimento a questa edizione.

15 Ali, *Sexual Ethics & Islam*, pp. 130-131.

Nell'Islam –come nelle altre religioni abramitiche¹⁶– la principale condizione di purezza, che riguarda sia il livello fisico che quello psicologico, è il concetto di verginità. Ogni essere umano ha il dovere morale e religioso di arrivare casto alle nozze e di riservare il proprio corpo esclusivamente al coniuge. Lo stesso termine *tahāra* ha tra i propri significati oltre che pulizia, purezza anche castità e verginità.¹⁷ Le nozze sono quindi viste dal punto di vista legale sia come un «contratto di puro diritto civile, inteso a disciplinare l'unione dei sessi»¹⁸ che come «un contratto avente per oggetto il semplice godimento fisico con una donna».¹⁹

L'illibatezza è un elemento fondamentale nella vita del fedele; nel caso in cui non venga rispettato, uomini e donne sono colpevoli del peccato di *zinā*, cioè di aver compiuto un atto sessuale illecito, prima delle nozze o al di fuori del letto coniugale.²⁰ Il marito, secondo usanze che non hanno una base nei testi sacri dell'Islam, può avere una prova della verginità della propria sposa: il corpo femminile deve di conseguenza mantenersi “puro” per la prima notte di matrimonio. Per poter superare questo esame, le giovani sono abituate fin dall'infanzia alla castità.²¹

La sessualità nell'Islam non viene valutata in realtà come un tabù o un atto che ha come unico obiettivo quello di procreare, ma viene considerata anche come un elemento positivo che fa parte della vita di ogni essere umano. Basti infatti pensare che lo stesso Profeta Muḥammad viene descritto negli *aḥādīṭ*, cioè brevi narrazioni di ciò che egli ha detto e fatto, come un uomo passionale, che amava le donne, il profumo²² e soddisfaceva sempre le proprie mogli in camera da letto.²³ Inoltre, secondo altre tradizioni attribuite ai Compagni del Profeta dell'Islam, la migliore tra le donne è colei che è casta con

16 Adrian Thatcher, *God, Sex, and Gender*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2011.

17 Renato Traini, *Vocabolario Arabo-Italiano*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1969.

18 David Santillana, *Istituzione di diritto musulmano malichita*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1926, p. 155.

19 Come definito da Ibn 'Arafah, riportato da Bartolomeo Pirone, *Matrimonio, famiglia e sessualità nell'islām: una nuova forza culturale in Europa?* in Stephan Kampowski (a cura di), *Islam europeo e famiglia occidentale: quale impatto e quali sinergie?*, Siena, Cantagalli, 2018.

20 Ali, *Sexual Ethics & Islam*, p. 57.

21 Questo hanno dichiarato le ragazze intervistate. Il campione in questione comprende cento ragazze musulmane italiane di età compresa tra i 25 ed i 31 anni.

22 An-Nasa'i, *Sunan*, “Kitāb ‘ašara al-nisā’i” (36), “Bāb ḥub al-nisā’i” (1), *ḥadīṭ* n.1.

23 Maghen, *Virtues of the flesh*, p. 92.

la sua vagina (*al-‘afīfa fī farǧihā*) ma lussuriosa verso il proprio marito (*al-ǧalima li-zawǧihā*).²⁴

Di conseguenza, se la sessualità maschile ha una grande importanza, anche la libido femminile non può essere valutata come un elemento disdicevole per la donna, la quale deve essere soddisfatta dal proprio marito ed a sua volta, appagare il proprio desiderio sessuale e lo sposo in camera da letto.²⁵

Alcuni studiosi musulmani della società medievale ritenevano che, sebbene le donne avessero capacità intellettuali inferiori rispetto a quelle dell'uomo,²⁶ allo stesso tempo il loro desiderio sessuale maggiore; di conseguenza, erano più propense all'adulterio e dovevano essere quindi controllate – e sentirsi appagate – dai propri mariti.²⁷ Al-Tifāšī, autore di *Nuzahat al-albāb fīmā lā yūǧad fī kitāb* (*La passeggiata dei cuori in quello che non si trova in nessun altro libro*), tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo descriveva le donne come adultere per natura ed ammoniva i mariti a fare attenzione ai loro atteggiamenti ed alle loro scelte, insegnando agli uomini come placare gli istinti sessuali delle proprie spose.²⁸

A livello formale, giuridico e religioso non vi è una distinzione tra l'atto compiuto da un rappresentante di un sesso o l'altro,²⁹ ma a livello sociale un rapporto sessuale al di fuori del matrimonio compiuto da una donna viene considerato come un atto più disdicevole rispetto a quello eventualmente realizzato da un uomo.³⁰ Quest'ultimo può essere “perdonato” dalla società, poiché non è possibile avere una conferma “visibile” del suo stato fisico, lo stesso atto compiuto da una donna rompe però uno schema patriarcale secondo cui la sposa debba essere “consegnata” illibata al proprio consorte. In caso l'imene della donna venisse rotto da qualcuno che non sia il

24 Ibn Qutayba attribuisce questa frase a Alī ibn Abī Ṭālib, in Abū Muḥammad ‘Abd Allāh (ed.), *Uyūn al-Aḥbār*, IV, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1930, pp. 2-4.

25 Segnaliamo Ibn Qayyim al-Ġawziyya. *Iǧāta al-lahafān*. Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān* e l-Šuyūṭī, *Al-Iyādh fī ‘ilm al-nikāh*.

26 Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, VII, Beirut, Dār al-maktaba al-hilāl, 1990 pp. 28-29.

27 Pernilla Myrne, *Female Sexuality in the Early Medieval Islamic World*, London, Bloomsbury Publishing, 2021, p. 81.

28 Aḥmad al-Tifāšī, scrittore e poeta (m. 651 h./1253), autore di *Nuzahat al-albāb fīmā lā yūǧad fī kitāb* (*La passeggiata dei cuori in quello che non si trova in nessun altro libro*) e di opere sull'igiene sessuale, cfr. Julius Ruska, Olivier Kahl, “al-Tifāshī”, X, *EI*², 2002, p. 511.

29 Ali, *Sexual Ethics & Islam*, pp. 56-72.

30 Fatima Mernissi, *Virginity and patriarchy*, pp. 183-191.

marito o prima delle nozze, il suo corpo diventerebbe una vergogna per l'intera famiglia,³¹ poiché l'onore all'interno di una società patriarcale è rappresentato anche dalla fedeltà delle donne. Nella società occidentale contemporanea, la maggior parte dei giovani non considera la sessualità ed eventuali relazioni prima del matrimonio come un tabù o come uno stigma sociale. I giovani e le giovani musulmane in Europa si trovano quindi a dover fronteggiare, non solo un *gap* che riguarda le differenze tra la loro generazione e quella dei propri genitori, ma anche una difficoltà tra l'educazione impartita dall'ambiente religioso in cui sono cresciuti o d'origine e quella indicata dalla società nella quale vivono.

Il valore della verginità

Nella cultura arabo-islamica vengono tessute le lodi, attraverso la letteratura e la tradizione religiosa, delle donne che mantengono la castità fino al matrimonio, eroine virtuose mostrate come modello per le adolescenti di epoche diverse. Queste figure femminili, narrate come esempi di purezza, sono in netto contrasto con l'immagine contemporanea della donna occidentale che lotta per l'emancipazione sociale e per la propria libertà sessuale.

I fedeli musulmani, in particolar modo di sesso femminile, vengono educati fin da bambini ad una distinzione tra i due generi partendo dagli insegnamenti ricevuti all'interno della famiglia e comunità: le bambine devono seguire l'esempio delle proprie madri, entrare in moschea da un ingresso dedicato, pregare in uno spazio in cui solamente le donne possono accedere ed evitare eventuali contatti con i coetanei del sesso opposto, anche se questi fanno parte della propria famiglia. Non è infatti consono che gli uomini e le donne facciano attività comuni.³²

Sia in famiglia che in altri contesti prevalentemente frequentati dalla comunità di appartenenza, nel corso della loro crescita ragazzi e ragazze vengono indirizzati verso la castità e non alla sessualità, viene insegnato ciò che è illecito ma non quello che è lecito. Rac-

31 L'onore della famiglia è rappresentato dalla verginità delle proprie figlie: «Questo è uno dei principali motivi dell'inquietudine che accompagna la nascita di una bambina. Invece dei soliti auguri, si suol dire, in questo caso "Possa il Signore essere misericordioso con voi". Ma questo non perché le bambine non siano amate, al contrario, ma perché queste bambine potrebbero diventare motivo di vergogna per la famiglia». Desmond Stewart, John Haylock, *New Babylon a Portrait of Iraq*, New York, Collins, 1956.

32 Grami, *Al-ih̄tīlāf, fī al-taqāfa al-‘arabīyya al-islāmīyya*.

cogliendo le testimonianze di alcune *millennials* musulmane³³ è stato infatti possibile notare che l'89% delle intervistate riteneva che il primo strumento per ricevere delle informazioni dettagliate per avvicinarsi al rapporto sessuale in seguito al matrimonio è stato *Internet*³⁴: un mezzo indubbiamente utile e pieno di risorse, ma con il rischio di non conoscere la fonte di determinate informazioni e di generare dei fraintendimenti. Oltre al *web*, alcune ragazze, in particolar modo di origine egiziana, hanno dichiarato di aver ricevuto una settimana prima delle nozze dei “consigli” spesso posti sotto forma di scherzo o di battuta dalle amiche o dalle parenti già sposate.³⁵

Il primo approccio al rapporto sessuale viene spesso rappresentato nell'immaginario cinematografico, così come in quello collettivo, come un momento di contrasto: grande gioia per gli uomini e dolore ed angoscia per le donne. Poiché nei film arabi³⁶ – e di conseguenza nella società – l'onore della famiglia viene misurato in base alla purezza delle figlie femmine, vengono mostrate le immagini di giovani che piangono dopo aver perso la verginità con il proprio fidanzato, dei pettegolezzi che ruotano intorno alle donne non “trovate” illibate o delle scene che mostrano delle lenzuola bianche sporche di sangue appese al di fuori dell'abitazione degli sposi (o dei loro genitori).

In alcuni gruppi Facebook per musulmane occidentali si possono facilmente leggere le domande – ma anche le frustrazioni – di ragazze che provano a risolvere le questioni legate alla propria verginità: richieste di aiuto per “giustificare” la propria illibatezza al fidanzato o alla famiglia, che si aspetta la “prova del lenzuolo” oppure ricerche per trovare medici che eseguono operazioni di imenoplastica in modo anonimo ed economico. In queste comunità online vengono consigliati oltre agli interventi di chirurgia anche

33 Le cento interviste sono state fatte in forma anonima attraverso un *form online*, tra le donne intervistate, diciotto tra loro hanno chiesto – in modo volontario – di venir ricontattate per lasciare delle testimonianze orali. La domanda posta era la seguente: “dove hai ricevuto le prime informazioni riguardo la sessualità?”. Le opzioni proposte erano: 1. *Internet* 2. famiglia e amici 3. Altro.

34 Il restante sostiene di aver chiesto dei consigli ad amiche e parenti già sposate.

35 Trentuno intervistate sostengono di aver ricevuto delle informazioni riguardo il rapporto sessuale pochi giorni prima del matrimonio da parenti ed amiche. Lo stesso fenomeno è possibile trovarlo descritto da Salma El-Wardany, *A Gender Denied: Islam, Sex and the Struggle to Get Some*, in Mariam Khan (ed.), *It's not about the burqa. Muslim Women on Faith, Feminism, Sexuality and Race*, London, Picador, 2019.

36 Segnaliamo i film di Henry Barakat *Al Kheit al-rafee* del 1971, Nadine Labaki, *Caramel (Sukkar Banat)* del 2007 e Maysaloun Hamoud, *Libere, disobbedienti ed innamorate (Bar Bahar)* del 2016.

dei prodotti da utilizzare per tornare vergini a livello fisico: kit che hanno costi che oscillano tra i settanta e i cento dollari composti da saponi e gel che hanno come obiettivo quello di restringere l'imene, un imene artificiale e delle capsule contenenti un liquido che ha la consistenza ed il colore del sangue che si rompono durante il rapporto.³⁷ Questa verginità ritrovata –sebbene non faccia sentire le donne maggiormente a proprio agio con il proprio corpo poiché il rischio che questi mezzi non funzionino è elevato– dona loro la possibilità di non correre il rischio di sfigurare di fronte al neosposo o davanti alla società che le vuole illibate. Online alcune donne condividono le loro esperienze con l'uso di questi dispositivi: la maggior parte di loro sebbene sembri lodare l'imene artificiale, afferma che la paura che questo stratagemma non funzionasse non ha permesso loro di godere serenamente la prima notte di nozze, creando un senso di angoscia e frustrazione e soprattutto facendo sorgere il timore di essere scoperte dal marito.

I *social networks* aiutano le donne a cercare delle possibili soluzioni per poter salvaguardare il proprio “onore”, ma non costituiscono sempre un *safe space*; se alcune ragazze condividono apertamente i loro problemi e si scambiano dei consigli in modo costruttivo e gentile, è possibile trovare anche numerosi commenti negativi, che giudicano coloro che chiedono aiuto affermando che non si meritano un buon musulmano come marito, che il loro destino nell'aldilà è quello di bruciare nelle fiamme dell'inferno e che devono pentirsi e sperare nella misericordia di Dio.

Allo stesso tempo ci sono però anche delle ragazze che cercano di tranquillizzare le giovani che chiedono aiuto, consigliando loro di fingere di essere vergini, utilizzando del sangue finto, e che si assicurano che in futuro queste pressioni spariranno e la propria castità resti una questione personale e non familiare.

Le domande non vengono poste solamente sotto forma di consiglio in gruppi composti da coetanei, ma anche ad esperti religiosi in alcuni siti online che sanciscono *fatāwā*³⁸ per diversi argomenti quali: lo spazio pubblico, il lavoro, la salute, le relazioni sessuali e sociali, i rapporti con i non-musulmani, lo Stato, la preghiera, le tecnologie,

37 Il sito più celebre in questo ambito è lo statunitense www.virginitynow.com, il cui obiettivo è di evitare che le ragazze si sottopongano a operazioni che non sempre hanno una buona riuscita.

38 Nel diritto islamico una *fatāwā* (pl. *fatāwā*) corrisponde ad una risposta del diritto islamico.

l'abbigliamento, il make-up e gli animali.³⁹ I siti *web* più consultati in Europa sono: *IslamQA*,⁴⁰ *Islamweb*,⁴¹ e lo *European Council for Fatwa and Research (ECFR)*,⁴² dove è possibile trovare numerose questioni che riguardano la verginità ed i rapporti prematrimoniali. Le domande poste agli esperti sono generalmente fatte in terza persona, viene raccontato di un'amica che ha perso la verginità o di un conoscente o un familiare –generalmente descritto come un uomo pio e devoto– che dubita della moralità della futura sposa. Viene chiesto se una donna che a causa di un incidente avuto da bambina debba spiegare al proprio fidanzato che il suo imene non è integro⁴³ o se lo sposo può chiedere alla sua fidanzata di fare una visita ginecologica per provare la propria verginità.⁴⁴

In seguito alla proposta del Governo francese⁴⁵ di vietare il rilascio da parte di medici di documenti che attestino la verginità delle donne, i *mass media* hanno portato alla luce questa questione. Il dibattito sul test delle due dita o dello speculum è stato affrontato nei salotti televisivi francesi⁴⁶ e dai quotidiani europei⁴⁷ riaccendendo il dibattito sull'argomento. Inoltre, il 17 ottobre 2018, l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), il Consiglio dei Diritti dell'uomo delle Nazioni

39 Wael Farouq, *La fatwa, specchio della religiosità islamica in Europa*, «Oasis», 14, 2018, n. 28, pp. 70-86.

40 <https://islamqa.info> È stato il primo sito online ad emettere *fatwā*, il suo promotore è il saudita salafita Muḥammad Sālih al-Munāḡid.

41 <http://www.islamweb.net/mainpage/index.php>. Questo portale è stato realizzato dal Ministero degli Affari Religiosi del Qatar dal 1998 ed è possibile consultarlo in arabo, inglese, francese, spagnolo e tedesco.

42 <http://www.e-cfr.org/>, creato a Londra nel 1997 dalle associazioni islamiche europee.

43 Islam Q&A, *She lost her virginity in childhood due to an accident –should she conceal that from her husband?*, www.islamqa.info pubblicato il 10 novembre 2006, consultato il 5 agosto 2021.

44 Islam Q&A, *Medical test to prove wife's virginity*, www.islamqa.info, la domanda è stata posta il 29 gennaio 2001, ma la risposta risulta aggiornata al 24 ottobre 2018, consultato il 5 agosto 2021.

45 *Respect des principes de la République*, article 16. Il personale sanitario che non rispetta questa legge sarà punibile con un anno ed una multa di 15.000 euro. Guillaume Jacquot, *Séparatisme : le Sénat vote l'interdiction des certificats de virginité*, «Public Sénat», > www.publicsenat.fr/article/parlementaire/separatisme-le-senat-vote-l-interdiction-des-certificats-de-virginité-188404 < pubblicato il 2 aprile 2021, consultato il 25 agosto 2021.

46 Segnaliamo il servizio *Test de virginité: une pratique répandue? Un acte interdit par l'ordre des médecins*, rilasciato da RMC [Radio Montecarlo], in *Bourdin Direct* del 4 marzo 2020.

47 Solène Cordier, *La délivrance de certificats de virginité fait débat au sein du corps médical*, «Le Monde», pubblicato il 16 settembre 2020, consultato il 17 giugno 2021.

Unite e ONU Femmes hanno rilasciato un documento congiunto nella quale si chiede di rendere illegale questo tipo di test in ogni Paese, rimarcando l'inutilità di tale pratica dal punto di vista medico.⁴⁸

Questa continua pressione da parte della società sul genere femminile porta spesso le donne a non vivere liberamente la propria sessualità, anche dopo il matrimonio. Tra le *millennials* musulmane europee vi sono delle testimonianze di ragazze che, nei primi mesi delle nozze, non riescono a godere a pieno del rapporto sessuale con il marito, poiché sebbene sia lecito, vi è un sentimento di inquietudine e una sensazione di compiere un atto che fino a poco tempo prima era fortemente condannato e considerato immorale. Questa angoscia le porta non solo a mettere in pericolo la propria relazione dal punto di vista psicologico, ma anche a provare dolore nel corso dell'atto sessuale a causa della tensione e del senso di colpevolezza. Questa sensazione è diffusa tra le donne che non hanno avuto la possibilità di conoscere accuratamente il proprio sposo precedentemente alle nozze, che hanno vissuto una relazione a distanza o un fidanzamento desiderato dai loro genitori.⁴⁹ Ci si aspetta quindi che siano delle buone spose: dedite all'accudimento della famiglia ma allo stesso tempo che siano in grado di coniugare il velo con l'eros, soddisfacendo il proprio marito in camera da letto e venendo a loro volta soddisfatte a livello sessuale.

L'etica islamica considera in modo positivo anche il matrimonio di una donna divorziata o vedova, sebbene in entrambi i casi sia obbligatorio rispettare un arco di tempo (*'idda*) prima di ricongiungersi con un nuovo sposo. Nel caso di un divorzio dovranno infatti trascorrere tre mesi lunari, quindi tre cicli mestruali;⁵⁰ per la vedova invece sarà necessario un periodo di quattro mesi lunari e dieci giorni, vale a dire quattro mestruazioni.⁵¹ Il motivo di questa attesa ha come obiettivo quello di accertare che la donna non sia incinta del precedente marito, e nel caso in cui si faccia riferimento ad una vedova, di darle più tempo per piangere la morte del proprio sposo.⁵²

48 World Health Organization, United Nations Human Rights, *Un Women, Eliminating Virginity Testing: An Interagency Statement*, Ginevra 2018, p. 5.

49 Tra le cento ragazze intervistate, solo in diciotto hanno dichiarato di aver sposato un uomo "segnalato" dai propri genitori o che avevano conosciuto in un contesto familiare presso il Paese d'origine.

50 *Corano* 2:228-232.

51 F. Mernissi, *The Veil and the Male Elite, a Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Perseus Book Publishing, New York 1991, p. 52; *Corano* 2:234.

52 È infatti obbligatorio che una donna pianga il proprio marito e durante questo periodo non può indossare gioielli, abiti appariscenti ed usare profumi e dovrebbe risiedere nella casa in cui abitava con il proprio sposo.

In caso di un secondo matrimonio, non viene chiaramente chiesto alla donna di dimostrare la propria verginità, ma di rispettare questo periodo di attesa segnato dal ciclo mestruale che ha come obiettivo quello di far tornare la sposa in uno stato di purezza spirituale.

Islam e sessualità tra i musulmani italiani

I giovani musulmani cresciuti in un contesto occidentale, come quello italiano, affrontano almeno inizialmente –così come i loro coetanei– il tema della sessualità attraverso aneddoti ed esperienze narrati tra i banchi di scuola. Se questo tipo di scambi è più frequente tra gli studenti di sesso maschile,⁵³ le ragazze abituate a trascorrere il proprio tempo libero con delle amiche, provenienti dallo stesso contesto sociale e religioso, affrontano meno questi argomenti, rimarcando la distinzione tra i due generi. Sebbene questo tema sia considerato una sorta di tabù negli ambienti musulmani femminili, il multiculturalismo ha portato a rendere sempre più visibile la gioventù musulmana all'interno della società contemporanea e soprattutto ha dato spazio alle ragazze: se fino a pochi anni fa le giovani musulmane venivano rappresentate come sottomesse dalla propria società e dalla propria cultura e vi era l'idea generale che dopo la scuola dell'obbligo abbandonassero gli studi per potersi dedicare alla famiglia o cercare marito, questa concezione è cambiata.⁵⁴ *Internet* ha, inoltre, favorito la diffusione di un movimento “femminista” musulmano anche in Italia: vi sono numerose giovani donne che sono in grado oggi di far convivere la propria identità religiosa con la quotidianità delle coetanee. Le varie piattaforme online hanno permesso a queste ragazze di mostrare il velo come un punto di forza della propria identità e non come un limite, basti infatti pensare –guardando i *social networks* più amati dai giovanissimi come TikTok o Instagram– che sono sempre più celebri le *influencers* che indossano l'*hiğāb* e che parlano di moda, diritti, religione e femminismo. Diventando degli esempi da seguire per le più giovani, queste *influencers* cercano di abbattere lo stereotipo secondo il quale coloro che indossano il velo islamico siano succubi della religione, della propria famiglia e di una comunità patriarcale. Tra i temi affrontati online è però raro che vi siano argomenti che trattano la sessualità, sebbene

53 Tutti i ragazzi, come era presumibile, hanno dichiarato che i primi discorsi sulla sessualità sono stati quelli fatti con i propri coetanei.

54 Sara Manisera, *Italiane e musulmane: un viaggio tra diritti, lotte e spiritualità*, «Oasis», anno 15, n. 30, dicembre 2019, pp. 114-127.

queste giovani donne siano cresciute in un contesto in cui la libertà sessuale non viene descritta come un atto proibito, ed il valore simbolico dato alla verginità sia in progressiva diminuzione. Le giovani musulmane vivono così in bilico tra il rispetto della cultura e della tradizione islamica che le vuole caste fino al matrimonio e una società che pretende di liberarle sessualmente.

Da questa dicotomia nascono due comportamenti agli antipodi: da un lato coloro che si allontanano dalla religione vivendo la propria sessualità senza tabù, occidentalizzandosi e avendo il desiderio di scoprire il proprio corpo ed il sesso. Dall'altro vi sono coloro che rifiutano di avvicinarsi al mondo occidentale, respingendo ogni tipo di contatto con l'altro sesso e cercando di avere una vita come quella che avrebbero avuto nel proprio Paese d'origine, sebbene si trovino in un altro contesto. È però anche opportuno dar voce ai giovani che trovano un compromesso tra la propria libertà e la tradizione familiare, facendo convivere le proprie identità. In Italia, e più in generale in Europa, infatti, vi sono i figli delle prime generazioni di migranti islamici che compongono la neo-etnia dei musulmani Europei⁵⁵ e che, diversamente dai propri genitori, si riconoscono principalmente nella cultura del Paese in cui sono nati, ignorando spesso anche la lingua dei propri avi, distanziandosi da quello che Pacini definisce come "Islam etnico", un Islam cioè volto a riportare le consuetudini e le prassi sociali della nazione di origine a quella di accoglienza.⁵⁶ Questi ragazzi e queste ragazze rappresentano concretamente l'idea di un Islam secolarizzato ed europeo costituito da molteplici identità.

È stato chiesto ad un campione di musulmani europei di definire le proprie identità, dando loro delle categorie alle quali fare riferimento come: il genere, le origini, la situazione familiare, la lingua, la classe sociale, la religione, l'educazione ricevuta e le esperienze vissute (viaggi, volontariato e lavoro). Gli intervistati hanno avuto la possibilità di scegliere tra tre di queste dando loro un valore da uno a cinque in base alla loro importanza. È interessante vedere che l'86% degli intervistati –sia uomini che donne– hanno messo al primo posto le proprie origini. Per quanto riguarda invece la seconda posizione il 65% delle donne ha scelto la religione, contro il 53% degli

55 Olivier Roy, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 103-157.

56 Andrea Pacini, *La rivoluzione silenziosa della seconda generazione*, <<https://www.oasiscenter.eu/it/la-rivoluzione-silenziosa-della-seconda-generazione>>, pubblicato il 1° dicembre 2008, consultato il 26 settembre 2021.

uomini che ha preferito la famiglia, mettendo in terza posizione la religione. Tra le intervistate la classifica prosegue poi con la famiglia e poi con il genere, sottolineando quindi quanto la propria identità di donne le rappresenti; questo aspetto rimarca l'idea che ricevere un'educazione "diversa" rispetto a quella dei propri coetanei, plasmi la propria identità.⁵⁷

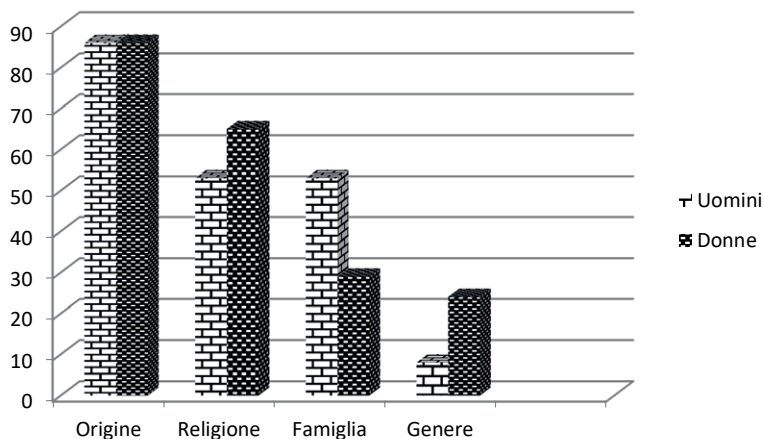
Le giovani donne sono abituate fin da bambine a coprirsi gli occhi durante la scena di un bacio in televisione, cresciute con l'idea che avere un rapporto prematrimoniale le avrebbe condannate all'inferno. Un tipo di educazione che si accentua durante l'adolescenza, attraverso i divieti imposti dai genitori, creando un contrasto con quella voluta da un Occidente liberale, che le porta a ritrovarsi nel mezzo di due culture. Da un lato una realtà che permetterebbe loro di avere le stesse esperienze delle proprie coetanee, dall'altra quella che impone loro il divieto partecipare ad un *pigiama party* con le amiche, andare in discoteca o al cinema con un amico, quando un fratello può invece fare queste attività senza dover trovare delle giustificazioni, arrivando ad avere in alcuni casi anche una fidanzata "occidentale" con la quale vivere una "normale" relazione amorosa. Questo desiderio di "normalità" porta però gli uomini ad oscillare tra il senso di colpa, la ricerca di una giustificazione e giudizi autorimproveranti. Questa sensazione spinge i ragazzi –in particolar modo quelli non sposati– ad avere spesso un sentimento di rimorso; da un lato non farebbero a meno del proprio istinto sessuale, ma dall'altro si trovano a convivere con dei pensieri che riguardano la percezione di aver compiuto un atto illecito. Alcuni giovani sono consapevoli che avere un rapporto sessuale prematrimoniale è proibito, si sentono quasi "sporchi" in seguito all'atto e sperano di sposarsi con una musulmana, augurandosi che semmai avessero dei figli, questi si terranno lontani dal peccato e non facciano i loro stessi errori. Questo senso di colpa è comune in particolar modo tra quegli uomini che hanno una relazione con una ragazza non-musulmana: sono infatti consapevoli dell'educazione che hanno ricevuto dai propri genitori per quanto riguarda la necessità di mantenere il proprio corpo puro, manifestano un forte senso di rispetto nei confronti di sorelle o amiche musulmane e sono consapevoli che l'educazione e le libertà che hanno non sono condivise dalle coetanee provenienti

57 Ho realizzato questa ricerca attraverso un *Google Form* disponibile online dal 10 marzo al 4 luglio 2021 per la stesura di questo articolo. La domanda posta richiedeva di indicare quale categoria di identità aveva più influenza nella propria quotidianità, la tabella è consultabile in appendice.

dallo stesso ambiente. La questione dell'identità maschile, seppure in modo differente rispetto a quella femminile, risulta altrettanto complessa e crea delle situazioni diverse tra i giovani musulmani occidentali: in numerosi casi, infatti, coloro che fanno parte di una coppia mista hanno delle relazioni sessuali con le proprie fidanzate prima del matrimonio; contrariamente i giovani che si innamorano di una ragazza con la stessa fede arrivano casti alle nozze, sposandosi spesso prima rispetto a coloro che hanno una relazione con una donna non-musulmana. È probabile che tra i motivi che spingono la coppia islamica a compiere più rapidamente questo importante passo vi sia il desiderio di rendere lecito il contatto fisico.

Conclusioni

Il concetto di purezza fisica è senza dubbio un elemento fondamentale alla vita di ogni fedele islamico. Ciò nonostante, se dal punto di vista religioso non vi sono distinzioni tra la necessità di arrivare vergini al matrimonio tra uomini e donne, sul piano pratico vi sono numerose differenze che riguardano l'educazione ricevuta e la concezione del proprio corpo. Gli uomini, contrariamente alle donne, non verranno infatti giudicati dagli ambienti in cui sono inseriti per aver compiuto un atto sessuale illecito. Viene quindi rimarcata una necessità, almeno a livello sociale, di rendere lo stesso atto equo tra i due generi, insegnando ai giovani l'etica e l'educazione sessuale, scardinando di conseguenza quei costrutti sociali che rendono un atto compiuto da una donna più impuro rispetto a quello di un uomo. I *millennials* attraverso gli strumenti tecnologici che hanno a disposizione, il sentimento di condivisione – dato anche dall'utilizzo dei *media* – ed un atteggiamento di rispetto nei confronti delle differenze, hanno le basi per poter attenuare queste differenze.

Appendice:

Il grafico descrive le prime quattro posizioni scelte dal campione di cento donne e cinquanta uomini musulmani che vivono in Italia ed hanno scelto di partecipare all'intervista in forma anonima attraverso un Google Form rimasto online dal 10 marzo al 4 luglio 2021.⁵⁸

Abstract: L'articolo ha come obiettivo quello di analizzare il concetto di purezza e verginità tra i millennials di fede islamica che vivono in Occidente. I giovani musulmani in un contesto europeo affrontano il tema della sessualità anche con i loro coetanei di una fede diversa attraverso racconti ed aneddoti. Le loro coetane invece, crescono con l'idea di far coincidere il "rispetto con il rossetto", cioè di far convivere i valori islamici con la vita di adolescenti occidentali. Per poter comprendere l'ideale di purezza si è deciso condurre uno studio sociologico su un campione di millennials musulmane. In questo modo si è potuto appurare come le italiane di fede islamica vivono la sessualità e le disuguaglianze di genere.

The aim of this paper is to analyse the concept of purity and virginity among the Muslim millennials in the West. Young Muslims in a European context address the issue of sexuality with their peers including those of a different faith, through common stories and anecdotes. On the other hand, their female counterparts grow up with the idea that they need to combine "respect with the lipstick": that is to combine the Islamic values with their life as Western millennials. In order to under-

⁵⁸ I risultati delle interviste sono stati salvati in un file PDF e possono essere consultati in forma completa inviando una mail a eleonora.pede@teologialugano.ch

stand their idea of purity, a sociological analysis on a sample of Muslim millennials has been carried out. This analysis made it possible to understand how Italian female Muslims live sexualities and gender inequalities.

Keywords: Islam, *millennials*, verginità, purezza, sessualità; Islam, *millennials*, virginity, purity, sexuality.

Biodata: Eleonora Pedè si è laureata presso l'Università degli Studi di Roma Tre, per poi proseguire i suoi studi presso il PISAI - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica. Al momento è una dottoranda presso la Facoltà di Teologia di Lugano, nella sua ricerca si occupa di studi di genere e di dialogo islamo-cristiano (eleonora.pede@teologialugano.ch).

Eleonora Pedè graduated at the Roma Tre University then pursued her studies at the PISAI - Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies. She is a PhD candidate at the Faculty of Theology of Lugano, and her research deals with gender studies and Muslim-Christian dialogue. (eleonora.pede@teologialugano.ch).

VALERIA ANDÒ

Purezza e verginità nella Grecia antica: un nesso problematico

Premessa ovvero una sposa “pura”

«Mi hai presa pura (*akeraton*) dalle case di mio padre e tu per primo ti sei unito a me, nel mio letto di vergine (*partheneion*)».

Sono parole di Andromaca, l'esemplare moglie di Ettore, nelle *Troiane* di Euripide (675-6): il valoroso marito è stato colpito a morte per mano di Achille, l'illustre città di Troia è ormai soltanto un ammasso di rovine, lei, assieme alle altre prigioniere troiane piange la sua dolorosa condizione schiavile, rievocando le sue nozze felici accanto all'eroe. Nel ritratto che traccia del suo ruolo di moglie emergono le qualità richieste ad una donna nella Grecia classica, quali il riserbo, la moderazione, la capacità di mostrare al marito un volto sereno, la discrezione. Qualità e norme comportamentali rimaste immutate nel corso di decenni, pervasive del tessuto sociale, e rilanciate dalla scena del teatro tragico, riflesso costante del pensiero etico e dei dibattiti aperti in più ambiti dalla società del tempo. Sicché, l'affermazione di Andromaca che al momento del matrimonio Ettore sia stato il primo uomo (*protos*) ad unirsi a lei (*ezeuxo*), doveva rappresentare la conferma di una pratica sociale e implicitamente una indicazione normativa. Il testo, con il lessico adoperato, ci suggerisce però qualcosa di più: Andromaca infatti definisce se stessa *akeratos*, e *partheneios* il suo letto.

Dell'aggettivo *akeratos* il *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* sostiene trattarsi di un «terme au contenu complexe, qui exprime d'abord la notion d'intégrité, puis celle de pureté».¹ Cioè, nono-

1 Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999², *sub voce*.

stante l'incertezza dell'etimologia, che ha forse subito contaminazioni, il valore del termine è univoco: «intatto», «puro».²

L'aggettivo che qualifica il letto deriva inoltre da *parthenos*, di cui, come vedremo subito, la resa italiana "vergine" non corrisponde compiutamente alle implicazioni del termine greco.

Dunque nel passo euripideo una donna che va sposa e si unisce per la prima volta con un uomo si definisce "pura". Perché? Perché questo nesso tra purezza e verginità? E soprattutto, questo nesso si inquadra nella più vasta questione della problematizzazione morale della sessualità, o suggerisce altro?

Occorre fare un passo indietro per definire da un lato a grandi linee la nozione di verginità in Grecia, *parthenia*, dall'altro il valore di questa specifica accezione di purezza.

La parthenos tra ruolo sociale, dibattito anatomico e morale sessuale

Collocata nello spazio liminare tra l'adolescenza e l'età adulta, la verginità femminile in Grecia è momento di passaggio che nel sociale designa la condizione della fanciulla non ancora sposa, in ambito biologico indica la fase della pubertà ancora non segnata dall'esperienza della sessualità, specie quando al termine si accompagnano altre specificazioni.

Admès, «non domata», è infatti comune attributo di *parthenos*,³ spiegabile con l'idea di uno stato selvaggio che il maschio può addomesticare imponendo un freno, come in uno splendido frammento di Anacreonte.⁴ Altrettanto chiaro l'aggettivo *azyx*, cioè «senza il gogo» del *gamos*, diffusamente attestato,⁵ accanto ad *agamos*,⁶ «senza nozze», e *anymenaios*, «senza imeneo», il canto nuziale che accompa-

2 Il valore di «intatto» è usato per esempio a proposito di beni rimasti inviolati (Omero, *Iliade* 15. 498), di un mercato non frequentato (Erodoto, IV 152), di soggetti immuni da dolori o da vizi (Euripide, *Ippolito* 1113 e 959); il valore di «puro» è usato per l'acqua (Sofocle, *Edipo a Colono* 471), per il vino (Eschilo, *Persiani* 614).

3 Per esempio Omero, *Odissea* 6.109 e 228; *Inno omerico a Demetra* 145, *Inno omerico a Afrodite* 82; Apollonio Rodio, 3.5.

4 Anacreonte, fr. 78 Gentili: «Puledra tracia, perché, guardandomi di traverso, mi sfuggi spietatamente, e mi credi uno sciocco? Sappi invece che saprei metterti il morso, e, reggendo le briglie, saprei farti girare attorno ai termini della corsa. Ma ora pascoli nei prati e giochi saltando leggera, perché non hai un cavaliere esperto che ti monti».

5 Per esempio Aristofane, *Tesmoforiazuse* 1139; Euripide, *Baccanti* 694.

6 Per esempio Plutarco, *Vita di Romolo* 3.3.5.

gna la sposa.⁷ Più esplicitamente la non conoscenza della sessualità è segnalata in un passo di Menandro, quando nei *Sicioni*, di una *parthenos* si dice che è *apeiros andròs* (372), «inesperta di uomo». E con una vivida immagine metaforica viene definita Ifigenia, nella rievocazione del suo sacrificio nell'*Agamennone* di Eschilo, quando i vecchi del coro ricordano il canto di lei, *ataurotos*, che riempiva le stanze del padre (245): l'aggettivo indica la non esperienza rispetto al "toro", animale che rappresenta l'equivalente metaforico del maschio.

Tale inesperienza sembra dunque tratto distintivo che connota la *parthenia*, stato temporaneo che nella cultura greca viene considerato altamente rischioso, che deve infatti concludersi con l'unico *telos* previsto delle nozze. Un *telos* da raggiungere presto, poco dopo la pubertà, come è nel costume e prescritto dalla rigida normativa di Platone e Aristotele, ma anticipato anche da Esiodo.⁸ È significativo che nel frammento del trattato ippocratico *Sulle malattie delle vergini*, l'autore affermi che, quando una fanciulla giunta alla piena maturità fisica non si sposa, si può determinare un ristagno di sangue mestruale che provoca un pericoloso scompenso psico-fisico con istinti suicidi: ciò si verifica quando l'orifizio vaginale sia ostruito dai condotti sanguigni obliqui e impervi, e quindi il sangue accumulato preme sul cuore e sul diaframma, impedendo la benefica *katharsis* mestruale. Il testo ippocratico rappresenta cioè autorevole conferma, da parte del pensiero scientifico, che per una adolescente la *parthenia* può rappresentare un male, dalla cui pericolosità salva il *gamos*, il matrimonio, in quanto istituzione sociale.⁹ I rapporti sessuali consentono infatti il regolare deflusso del sangue, eliminando l'accumulo, finché, con la gravidanza, il corpo femminile raggiunge uno stato di salutare equilibrio dei fluidi corporei. È allora che la *parthenos*, attraverso il *gamos* e la maternità, diventa *gynè*, donna che ha compiuto il suo destino sociale. Anzi, proprio la maternità sembra costituire il discrimine rispetto al

7 Per esempio in Sofocle, *Antigone* 876, è l'autodefinizione della protagonista; in Euripide, *Eracle* 834, Lissa, figlia della Notte, viene invocata come *anymenaiè parthene*, etc.

8 Esiodo, *Opere e giorni* 695-9, prescriveva per gli sposi una forte differenza di età, cioè attorno ai trenta anni per l'uomo, quattro anni dopo l'insorgere della pubertà per la fanciulla, «sì da insegnarle buoni costumi»; in Senofonte, *Economico* 7.5, il gentiluomo Iscomaco sposa una quindicenne; Platone, *Leggi* 4. 721b e 6. 785b, fissa l'età per la sposa tra i 16 e i 20 anni, per lo sposo tra i 30 e i 35; Aristotele, *Politica* 7. 1335a 28 ss., sostiene che l'età giusta per la donna sia attorno ai 18 anni, per l'uomo attorno ai 37.

9 Sul testo ippocratico mi permetto di rinviare al mio *La verginità come follia. Il Perì parthenion ippocratico*, «Quaderni storici», 1990, vol. 25, n. 75, pp. 715-737.

precedente stato di *parthenia*. Una testimonianza significativa è nelle *Trachinie* di Sofocle, quando Deianira chiede a Iole «Sei una fanciulla non sposata (*anandros*) o sei una madre (*tekousa*)?» (308). Questo modello, fisiologico e politico insieme, rimane di fatto costante, passando attraverso Aristotele per giungere a Galeno, finché con Sorano di Efeso la prospettiva cambia radicalmente: sessualità e maternità non sono più terapie della sostanziale “malattia femminile”, anzi la verginità prolungata viene raccomandata.

Ma prima di allora la concezione prevalente, medica e sociopolitica, prevede che la *parthenos* risolva nel *gamos* la precarietà del suo stato, ma ad una condizione: il dato biologico e il controllo sociale devono essere strettamente interrelati. È l’istituzione del matrimonio infatti che garantisce circa la condizione della *parthenos* in rapporto alla sessualità e nient’altro. È ormai noto da decenni, soprattutto grazie agli studi di Giulia Sissa, che, per quanto possa sembrare sorprendente, la medicina greca, già a partire dal testo ippocratico sopra richiamato, in cui si parla di una chiusura patologica, non fisiologica, della bocca dell’utero, sembra ignorare la presenza nell’anatomia femminile della *membrana virginalis*, la cui integrità ha costituito valore essenziale, determinando per secoli rigide norme morali e vincoli religiosi.¹⁰

L’assenza di una nozione di integrità fisica, con la conseguente mancata valorizzazione etico-sociale, costituisce un assunto condiviso, indipendentemente dal dato scientifico, peraltro non univocamente interpretato.¹¹ Per questo, “purezza e verginità” è nesso il cui senso nella Grecia antica deve essere chiarito, in quanto del tutto asimmetrico rispetto a quello assunto nella nostra cultura, attraver-

10 Giulia Sissa, *La verginità in Grecia*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1992, in particolare pp. 61-113. La studiosa è ritornata sull’argomento, confermando la sua tesi, nel saggio *The Hymen is a Problem, still: Virginity, Imperforation, and Contraception, from Greece to Rome*, «EuGeStA», 3, 2013, pp. 67-123, con ampia discussione delle più recenti posizioni critiche. Nell’unico passo ippocratico (*Natura della donna* 67 = *Malattie delle donne* I 20 = *Donne sterili* 223) in cui si parla di una *meninx*, una membrana che ostacola il concepimento, si tratta in realtà del fenomeno patologico dell’atresia o imperforazione, non di uno stato fisiologico.

11 Nonostante l’ignoranza medica dell’imene, Ann E. Hanson, *The Medical Writers’ Woman*, in David M. Halperin, John J. Winkler, Froma I. Zeitlin (eds), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 309-338, parla di una «banal and popular anatomy» che vede l’utero di una fanciulla come sigillato (p. 324), e più recentemente di una «fantasy membrane», cfr. Eadem, *The Hippocratic Parthenos in Sickness and Health*, in Bonnie C. MacLachlan, Judith Fletcher (eds), *Virginity revisited: configurations of the unpossessed body*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 40-65, citazione p. 48.

sata da sostanziale sessuofobia che trova espressione in principi etici e dogmi di fede, tanto che, nella morale cristiana, la verginità è prospettiva comportamentale da perseguire. Non così nella Grecia antica: la vergine Artemide, divinità degli spazi di confine tra selvaggio e civilizzato, presiede al momento di passaggio rappresentato dalla *parthenia*, cui deve seguire in modo armonico il dominio di Afrodite e di Era, dee che presiedono alla vita adulta della *gynè*. E per consentire la realizzazione di questo passaggio sotto il controllo sociale, la *parthenos* va tenuta sotto custodia: come Estia, la divinità vergine simboleggiata dal focolare posto all'interno della casa, così nelle *Opere e giorni* di Esiodo è evocata l'immagine archetipica della fanciulla che se ne sta rintanata nella parte più nascosta, dove non è raggiunta dai freddi venti invernali (519-24).

La *parthenia*, in quanto stato transitorio di sospensione, è dunque valore da preservare, poiché la fanciulla è esposta continuamente al rischio di una sessualità fuori dal controllo sociale. Nel qual caso rischia di diventare madre, pur se mantiene la denominazione di *parthenos*, rivelandosi in ciò tutta l'ambiguità semantica del termine, e *parthenios* si chiama il figlio nato al di fuori del matrimonio. Numerose le vicende mitiche che presentano nascite da *parthenoi*, la più emblematica delle quali è quella di Partenoceo, uno dei sette eroi contro Tebe, figlio di Atalanta, che ha iscritto nel nome la vicenda della madre, una *parthenos* che a lungo, per fedeltà ad Artemide, aveva rifiutato di unirsi a uomini.¹² E di Pitane, unitasi a Poseidone e avutane Evadne, Pindaro dice che nascose la sua *parthenia odìs*, il suo parto doloroso di vergine (*Olimpica*, 6. 31). Mentre, nel tempo storico l'esempio forse più celebre è quello dei Partenii di Sparta, nati da unioni irregolari con fanciulle, i quali costituiscono, al di là delle differenti versioni, una minoranza indesiderabile di vili e codardi, ben diversi dagli altri cittadini spartati.¹³ Dunque, proprio perché non constatabile, la sessualità può fare parte dell'esperienza di una *parthenos*, per costrizione o per scelta, se ciò accade al di fuori dell'istituto matrimoniale e del suo controllo. Opposto il caso di Elettra nell'omonima tragedia di Euripide, sposa per convenzione sociale, ma ancora *parthenos* poiché il contadino suo sposo non ha osato avvicinarsi al suo letto. Per lei, il dato biologico e il controllo sociale funzionano in senso opposto: la *parthenia* di Elettra non è rico-

12 Cfr. Sofocle, *Edipo a Colono* 1320-22: «l'arcade Partenoceo, che prende il nome (*eponymos*) dalla madre a lungo rimasta vergine (*admès*) prima di partorirlo, degna discendenza di Atalanta».

13 Una delle fonti è Eforo, citato da Strabone, VI 3. 3 e VI 3. 2.

nosciuta socialmente, in quanto sposa che nasconde la sua assenza di sessualità, tanto che può ingannare Clitemestra attirandola con una finta maternità, e compiere quindi il matricidio.

Le ragioni per le quali la società sottopone la fanciulla a tale stretto controllo, si sa, sono da ricercare in fatti di natura economica e di assetto familiare: sia il padre della sposa sia il marito scelto per lei devono essere certi della discendenza legittima della prole, e dunque la sessualità della sposa, prima e dopo il matrimonio, deve essere rigidamente controllata. Ciò si verifica attraverso la stretta segregazione tra i sessi, pur se praticata più facilmente nelle classi più abbienti, quelle di cui i testi greci ci testimoniano le pratiche e il pensiero.¹⁴ Nella magistrale indagine di Michel Foucault sulla morale sessuale in Grecia, si chiarisce bene che se il dominio maschile dei propri impulsi sessuali è prova di costruzione del soggetto etico, il controllo della sessualità femminile è prova invece della superiorità maschile: il maschio domina se stesso, la fanciulla e la sposa sono dominate.¹⁵ L'etica della purezza in quanto scelta morale sembra cioè estranea alla *parthenos*, anzi più in generale al pensiero etico di età classica in tema di piaceri derivati dalle pratiche sessuali, dette in greco *aphrodisia*, «le opere di Afrodite», fatta beninteso eccezione per i Pitagorici: gli uomini devono governare desideri e piaceri in vista di un ideale di libertà, le donne seguono regole imposte dall'uomo.

A ciò si aggiunga quanto ricostruito da Moulinier, autore del pur datato *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, che afferma che nella cultura greca non c'è l'idea di «souillure» dei rapporti sessuali, e dunque ne consegue che alla verginità non appartenga una speciale nozione di purezza. Gli unici casi di effetto contaminante e impurità della sessualità sono la violazione della castità sacerdotale o la profanazione di luoghi sacri, l'adulterio o la violenza alle vergini, in cui però la contaminazione è del colpevole, l'unico ad essere contaminato dall'atto sessuale violento.¹⁶ Basti pensare alle *Supplici* di Eschilo, in

14 Cfr. Kenneth J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, tr. it. Brescia, Paideia, 1983, pp. 186-191: nelle famiglie collocate ai livelli più bassi della scala sociale, la carenza di schiavi rende impossibile segregare la componente femminile.

15 Michel Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1984, p. 151: «Se la moglie appartiene senz'altro al marito, il marito non appartiene che a se stesso»; p. 187: «La virtù della donna costituiva il correlativo e la garanzia di un comportamento sottomesso; l'austerità maschile rientrava nel campo di un'etica del dominio che si autolimita».

16 Louis Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris, Klincksieck, 1952, pp. 198-205.

cui le figlie di Danao rifiutano il *gamos* con i cugini Egizi, paragonati a sparvieri che si abbattono su colombe atterrite: per loro, che pretendono di unirsi a donne che li rifiutano, è impossibile restare *hagnòì*, «casti» (223-29). *Hagnòs* è l'aggettivo con cui ci si riferisce alla castità in questo ambito religioso e culturale, l'unico cioè in cui il nesso tra verginità e purezza potrebbe avere analogie con il senso assunto nei nostri tempi. A partire da Artemide, la divinità vergine che presiede alla *parthenia*, il cui comune epiteto è *hagnè*,¹⁷ *hagnàì* sono le sacerdotesse, nel mito e nel tempo storico: Cassandra, la sacerdotessa votata ad Apollo, è *hagnè*, e il suo stato viene definito *hagneuma*;¹⁸ in un passo della pseudodemostenica *Contro Neera* una fanciulla pronuncia, spergiurando, il giuramento delle sacerdotesse: «sono pura e casta (*katharà kai hagnè*), mi tengo lontana da ciò che non è puro e dai rapporti con uomini (*ap'andròs synousias*)» (78). Più in generale è il rifiuto volontario della sessualità a rendere *hagnè* una fanciulla, “casta” per scelta.¹⁹ Ma per le *parthenoi* non si tratta di rifiuto volontario ma di stato.

Anche Robert Parker ha condotto una puntuale indagine sui casi di esclusione della sessualità dalla sfera sacrale e religiosa, con conseguente astinenza rituale, e ha individuato esempi di crimini sessuali, primo tra tutti l'incesto.²⁰ Ma ancora una volta la condizione della *parthenos* prima delle nozze non trova spazio in questo tipo di analisi di interesse prevalentemente etico.

Se è così, se l'anatomia greca ignora la presenza dell'imene, e se la sessualità non è contaminante tranne che in alcuni casi specifici, perché attribuire alla *parthenos* lo stato di purezza e qual è il suo senso, se da esso va esclusa la consapevole scelta morale?

Il sangue puro delle vergini sacrificate

Tra le molte vicende mitiche riguardanti *parthenoi*, accanto a storie di inseguimento, ratto, stupro, suicidi per la violenza subita, uno spazio specifico è occupato dal tema del sacrificio, sovente trattato nelle tragedie di Euripide, forse per la forte pateticità delle situazioni

17 Per esempio Omero, *Odissea* 5.123

18 Euripide, *Troiane* 453 e 501. E nell'*Elettra* di Euripide, del contadino marito della protagonista, che non ha osato avvicinarsi al letto della fanciulla regale, ci si chiede se abbia fatto una sorta di voto di castità (*hagneuma...theion*: 255-7).

19 Testo di riferimento sulla castità in ambito sacrale-religioso è tuttora Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, Töpelmann, 1910, sul valore della *hagneia* e di *hagnòs* pp. 42-54.

20 Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 74-103.

e la riflessione morale che ne consegue: Macaria negli *Eraclidi*, Polissena nell'*Ecuba*, Ifigenia in *Ifigenia in Aulide*, in un momento di crisi della comunità, vanno volontariamente e eroicamente verso la morte sull'altare, per salvare la comunità stessa, ricevendo per sé gloria immortale. Ad esse va aggiunta la figlia di Eretteo nell'omonima tragedia, che la madre Prassitea spinge al sacrificio con motivazioni altamente patriottiche.²¹ Negli anni in cui i giovani affrontano la morte in guerra per difendere la patria, sulla scena tragica le fanciulle si offrono spontaneamente al coltello del sacrificatore, facendosi carico della salvezza della comunità e offrendo pertanto agli spettatori un indiscusso modello di patriottismo.

In anni recenti Violaine Sebillotte Cuchet si è soffermata su questo tema, a partire in particolare da due passi rispettivamente di *Ecuba* e *Ifigenia in Aulide*, in cui ancora una volta si fa menzione della purezza a proposito delle fanciulle sacrificate. Nell'*Ecuba*, nel racconto che l'araldo Taltibio fa del sacrificio di Polissena, dopo l'imposizione del silenzio rituale, Neottolema, il figlio di Achille che aveva richiesto il sacrificio sulla sua tomba, prega il padre di accogliere l'offerta e bere «il sangue nero puro della fanciulla» (536-537: *melan kores akraiphnès haima*). Analogamente, nel finale spurio di *Ifigenia in Aulide*, nel racconto del sacrificio di Ifigenia, il messaggero narra che Achille prega la dea Artemide che ha richiesto il sacrificio di accogliere benevola «il sangue puro del collo della bella vergine» (1574: *achranton haima kalliparthenou deres*), dono dell'esercito e di Agamennone. Altri due aggettivi dell'area semantica della purezza, come vedremo subito, *akraiphnès* e *achrantos*, connotano in questi due casi il sangue versato delle fanciulle mitiche. Secondo Sebillotte, il sangue delle vergini è "puro" in quanto ancora non contaminato col sangue dello sposo: la purezza è cioè determinata dalla fedeltà all'*oikos* paterno, prima del trasferimento nell'*oikos* dello sposo scelto per lei dal padre. La fanciulla, prima di sposarsi, appartiene al padre, al cui *genos* rimane fedele prima di insediarsi in un altro *genos*²².

L'interpretazione della studiosa è certamente suggestiva, ma incontra a mio avviso l'ostacolo che, se in questi due casi la purezza è attribuito del sangue delle vergini sacrificate, in realtà la connotazio-

21 Rispettivamente Euripide, *Eraclidi* 474 ss.; *Ecuba* 176-582 e *Troiane* 260-270, 622-629; *Ifigenia in Aulide*, *passim* (cf. Eschilo, *Agamennone* 147-155, 184-247); fr. 349-370 Kannicht e Licurgo, *Contro Leocrate* 100.

22 Violaine Sebillotte Cuchet, *La sexualité et le genre: une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la «virginité» des filles sacrifiées pour la patrie*, «Mètis», n. s., 2, 2004, pp. 137-61.

ne di purezza riguarda più in generale la fanciulla prima delle nozze, come è il caso di Andromaca. Ora, proprio perché «la purezza del sangue è una metonimia di quella della vergine»,²³ e i casi in cui tale purezza è attribuita alla *parthenos* sono ben più numerosi, la proposta interpretativa di Sebillotte non può essere accolta come unica soluzione. La problematica sociologica va tenuta certamente nel debito conto, il legame della *parthenos* con la casa del padre prima di trasferirsi nell'*oikos* del marito è un dato indubitabile, ma d'altra parte quanto detto nelle pagine precedenti non lascia dubbi sulla dimensione sessuale, e non solo sociologica, della *parthenia*. Occorre dunque procedere in questa direzione, aggiungendo un ultimo tassello all'indagine, servendoci anche della terminologia di riferimento.

Verso una conclusione: il lessico di una parthenos “non toccata”

L'aggettivo *akraiphnès*, detto del sangue di Polissena, anch'esso di etimologia oscura, viene usato nelle non numerose attestazioni nel senso di «intatto»,²⁴ e dai lessicografi, quali Esichio, Suda e Fozio,²⁵ viene interpretato con *katharòs*, l'aggettivo cioè che in ambito culturale indica la purificazione, la *katharsis*. *Achranòs*, detto del sangue di Ifigenia, è aggettivo verbale di *chraino*, «toccare», «sfiorare», e quindi «macchiare», «contaminare», sicché *achranòs*, con alpha privativo, vale «intatto», «non macchiato», «puro».²⁶ Quest'ultimo in particolare è diffuso, come dicevo, in riferimento a *parthenoi*. Mi limito ad una rapida esemplificazione.

La giovane Medea delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, spinta da frenesia d'amore a commettere azioni sciagurate, per mostrare che è stata accecata da turbamento della mente e non da lascivi appagamenti, dichiara: «La mia cintura rimane *achranòs* e *akeratos* come a casa di mio padre» (4.1024-25). La cintura, come è noto, è particolare dell'abbigliamento femminile che assume valore simbolico nell'attraversamento degli stadi biologici della donna, e “scioglie-

23 Nicole Loraux, *Come uccidere tragicamente una donna*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 120.

24 Per esempio in Tucidide, I 19 riferito a una alleanza; Sofocle, *Edipo a Colono* 1147, detto delle figlie di Edipo, incolumi rispetto alle minacce; Euripide, *Alceste* 1052, detto della donna velata che farebbe fatica a rimanere «intatta» tra giovani uomini.

25 Esichio, *Alpha* 2534; Suda, *Alpha* 971, Fozio, *Alpha* 833.

26 Cfr. per esempio Platone, *Alcibiade* I 113e, riferito a *tekmerion*, «prova» e abbinato a *katharòs*, e nel tardo Clemente Alessandrino, *Stromata* 7.7.49 riferito a *psychè*, «anima», incontaminata dal peccato.

re la cintura verginale” è espressione che, da Omero in poi, indica il gesto, reale e simbolico assieme, compiuto dall'uomo all'atto di unirsi per primo a una fanciulla.²⁷ Medea cioè, pur dominata dall'amore per Giasone, proclama il suo stato di “purezza”, attraverso due aggettivi, *achrantos*, come il sangue di Ifigenia, e *akeratos*, che Andromaca riferisce a se stessa quando Ettore per primo si unisce a lei: la sua cintura di fanciulla è rimasta intatta, nessuno, come quando era nella casa del padre, ha osato scioglierla. Anche Mosco nella sua *Europa* (73) definisce *achrantos* la cintura verginale, e *achrantos* è la sposa in un epigramma di Antipatro nella *Antologia Palatina* (7.423.6). *Achrantos* è inoltre, nel racconto di Pausania (4.9.4), la figlia che Aristodemo dà in sposa, pur se in questo caso alla fanciulla si fa riferimento con termine *kore*, con cui si indica la classe d'età. Mentre, sempre nel poema di Apollonio Rodio (2.502), della ninfa Cirene si dice che andava fiera «della sua *parthenia* e del suo letto *akeraton*». Non casualmente inoltre Ifigenia che va a morire viene paragonata ad una giovenca «intatta», *akeraton*, in uno stasimo di *Ifigenia in Aulide* (1083). Mi sembra poi significativo che *akeratos* sia attribuito da Ibico (fr. 5.4 P.) al giardino delle Vergini, forse le Cariti, da intendere nel senso di incolto, non toccato da intervento umano, come è chiarito meglio da un passo dell'*Ippolito* di Euripide, quando il giovinetto casto, devoto di Artemide e che disprezza le donne, offre alla sua dea una corona di fiori raccolti da un prato *akeratos*, mai tagliato da una falce (73 e 76). Anche in questi due passi, in cui l'aggettivo è riferito ad un giardino, c'è comunque la connessione con la verginità.

Dunque il raro *akraiphnès*, i più comuni *achrantos* e *akeratos* sono gli attributi di *parthenos* appartenenti all'area semantica della “purezza”. Tutti e tre questi aggettivi, nonostante l'oscurità dell'etimologia, si trovano attestati nel valore di «intatto», cioè non toccato, non sfiorato. In essi trova pertanto espressione, a mio avviso, l'inesperienza del *gamos*, del contatto sessuale.

Del resto, nonostante la non conoscenza dell'imene da parte della medicina, il fenomeno della deflorazione ha un'evidenza che basta in sé a stabilire un prima e un dopo. La lingua greca esprime con i verbi *diakoreuo* e *diaparthenueo* l'atto sessuale compiuto con una giovane donna inesperta.²⁸

27 Per esempio *Odissea* 11.245.

28 Per il primo basti ricordare la gustosa scena delle *Tesmoforiazuse* di Aristofane, quando il Parente di Euripide, vestito da donna, confessa tra le sue malefatte di avere tradito il marito dopo tre giorni di matrimonio con l'amante che l'aveva sverginate a sette anni (480). Per altre attestazioni cfr. per esempio Luciano,

Ma non soltanto: l'espressione *phtheirein parthenous* ha il significato di «violare le vergini», atto sessuale violento e stigmatizzato dal costume e dalla legge, cui un uomo dabbene non deve mai cedere, mentre è tipico della figura del tiranno.²⁹ Come detto sopra, uno stupro ai danni di una fanciulla inesperta e non consenziente costituisce una macchia con potere contaminante, che comporta sanzione etica per il colpevole. Da qui deriva che la *parthenia*, oltre che *achrantos* e *akeratos*, sia anche *adiaphthoros*:³⁰ è così che viene definita nel romanzo *Etiopiche* di Eliodoro (2.33.5), genere letterario in cui la *parthenia* della protagonista, da mantenere fino alla fine tra mille rischi e peripezie, costituisce un *topos*.

Sicché, essere rimasta al riparo nelle stanze del padre, l'essersi mantenuta lontana da una sessualità fuori dal controllo sociale, fino al rischio di subire violenza, contro la sua volontà, e certamente non da parte dell'uomo scelto per lei dal padre, consente alla fanciulla di dichiararsi "pura", "intatta", come dichiarano Andromaca e la giovane Medea. Cioè, la purezza della *parthenos* non è soltanto un fatto sociale, dovuta alla fedeltà all'*oikos* paterno, ma è connessa all'aspetto più propriamente sessuale. Tale idea di purezza è del tutto lontana da preoccupazioni morali o ancor meno da vincoli religiosi. Una fanciulla non sposata si dichiara "pura", "intatta", non già per una scelta etica in cui esprimersi come agente morale, e ancor meno per una supposta integrità dei suoi organi anatomici, peraltro sconosciu-

Dialoghi delle cortigiane 11. 2; *Dialoghi marini* 11. 1 e 13. 1 etc.; *Diapartheneuo* è attestato tra gli altri da Erodoto (IV 168), a proposito di una sorta di *ius primae noctis* cui il re dei Libi sottopone le *parthenoi* che stanno per sposarsi. Tra le altre attestazioni Diocle, fr. 16; Alexis, fr. 314. Tutti questi passi sono registrati nell'*Onomasticon* di Polluce, 3.42

29 Cfr. Menandro, fr. 683, dove è detto che un gentiluomo non deve né violare le fanciulle (*parthenous phtheronta*) né commettere adulterio. In Luciano, *Viaggio agli Inferi* 26-27, la figura odiosa del tiranno, caratterizzata da violenza, arroganza, crudeltà, trova espressione appunto nella violazione delle vergini (*parthenous diaphtheiron, diaphthoràs ton parthenon*). Sempre Luciano, *Falaride* 1.3, mette in bocca al famoso tiranno di Agrigento Falaride, nella sua autodifesa, di essere sempre rifuggito da violazioni di fanciulle ed efebi (*hybreis de parthenon e ephobon diaphthorà*). E nell'*Ermotimo* 81, Licino, per dimostrare la pessima educazione filosofica di tipo stoico-dogmatico, narra di un giovanotto affidato ad Ermotimo che non è affatto migliorato ma anzi ha rapito e violato la figlia di un vicino (*synarpasas parthenon ousan diephtheire*).

30 Si tratta di un composto formato da alpha privativo e il verbo *diaphtheiro*, a sua volta composto da *phtheiro*, «distruggere», «rovinare», «corrompere», e *dià-*, col valore di «completamente». L'aggettivo vale anch'esso come «incorrotto», «puro», tanto che nei lessici *akeratos* viene spiegato con *adiaphthoros*, o il semplice *aphthoros* (Suda *Alpha* 1539; Ps. Zonara *Lex. Alpha* 110.1).

ta e non valorizzata, bensì in quanto “non toccata” in una relazione sessuale con un uomo, e dunque pronta al *gamos* previsto per lei dal padre e dalla società. Sicché, proprio perché all’interno di regole sociali codificate, la *parthenos* può esibire con vanto il suo stato, o meglio, gli autori greci ne rappresentano i comportamenti esemplari, offrendo un modello e ipostatizzando una condizione.

Abstract: Il contributo indaga il nesso tra la nozione di purezza e quella di verginità nella Grecia antica, del quale si sottolinea la assoluta asimmetria rispetto alla valenza assunta nella cultura moderna. La medicina greca sembra infatti ignorare la presenza della *membrana virginalis* nell’anatomia femminile, e dall’altro canto la sessualità non ha valore contaminante se non in ambito sacrale-religioso. Dopo avere quindi chiarito la nozione di verginità, in quanto condizione sociale e stato biologico, si indaga il senso della purezza attribuita alla fanciulla non sposata, anche attraverso l’analisi lessicale dell’aggettivazione di riferimento. Emerge una concezione del tutto scissa da scelte morali, ma che, accanto a preoccupazioni di ordine sociologico, non prescinde dalla dimensione sessuale.

The contribution investigates the connection between the notion of purity and that of virginity in ancient Greece, which underlines the absolute asymmetry with respect to the value assumed in modern culture. In fact, Greek medicine seems to ignore the presence of the *membrana virginalis* in the female anatomy, and on the other hand, sexuality has no contaminating value except in the sacral-religious context. After having therefore clarified the notion of virginity, as a social condition and as a biological state, the sense of purity attributed to the unmarried girl is investigated, also through the lexical analysis of the reference adjectives. A conception emerges that is completely separated from moral choices, but which, together with concerns of a sociological nature, does not ignore the sexual sphere.

Keywords: Verginità, anatomia femminile, norme morali, regole sociali, comportamento sessuale; Virginity, female anatomy, moral norms, social rules, sexual behaviour.

Biodata: Valeria Andò è stata professoressa ordinaria di *Lingua e letteratura greca* presso l’Università degli studi di Palermo. I suoi interessi sono rivolti a aspetti diversi della cultura e del pensiero della Grecia antica, tra i quali la collocazione sociale della donna e la costruzione medica del corpo femminile. Si è occupata di Luciano di Samosata, dei primi pensatori, della rielaborazione filosofica moderna della greicità, per poi affrontare il tema della rappresentazione della violenza estrema e del sacrificio umano nei testi poetici e specificamente teatrali (valeriando@gmail.com).

Valeria Andò was professor of *Greek language and literature* at the University of Palermo. Her interests are directed to different aspects of the culture and thought of ancient Greece, including the social place of women and the medical treatment of the female body. She dealt with Lucian of Samosata, the first philosophers, with the modern philosophical reworking of Greece, and then dealt with the theme of the representation of extreme violence and human sacrifice in poetic and specifically theatrical texts (valeriando@gmail.com).

DIANE BAUDOIN

Pureté et impureté des Vestales

La notion de pureté est une notion inhérente à la religion. Comme l'explique Émile Durkheim dans son célèbre essai *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, «une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées [...]»,¹ où existent «deux pôles contraires entre lesquels il y a la même opposition qu'entre le pur et l'impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique» et où «le pur et l'impur ne sont [...] pas deux genres séparés, mais deux variétés d'un même genre qui comprend toutes les choses sacrées».² Cette vision de la religion et de la dichotomie du pur et de l'impur se conçoit dans le cadre d'une étude des Vestales, vierges sacrées et intouchables.³ La notion de pureté, mais aussi de souillure et de ses liens avec l'ordre est présente également dans l'œuvre de Mary Douglas qui explique que «la réflexion sur la saleté implique la réflexion sur le rapport de l'ordre au désordre, de l'être au non-être, de la forme au manque de forme, de la vie à la mort».⁴ Elle ajoute que dans les religions primitives, le sacré peut être à la fois sacré et souillé et renvoie ainsi au terme latin *sacer*.⁵ En effet, comme l'explique John Scheid, en s'appuyant sur

1 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Quadrige PUF, 1912, p. 69.

2 *Ibidem*, p. 544 et 546.

3 Alexander Bätz, *Sacrae virgines. Studien zum religiösen und gesellschaftlichen Status der Vestalinnen*, Paderborn-München-Wien, F. Schöningh, 2012.

4 Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, tr. fr., Paris, François Maspero, 1981, p. 27.

5 *Ibidem*, p. 29-30. Voir aussi Annie Dubourdieu, *Sacré, profane (Rome)*, in Jean Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2005, pp. 1929-1930.

les paroles des deux juristes romains du I^{er} siècle av. J.-C., Trébatius et Aelius Gallus, ce terme renvoie à une «qualité juridique», au domaine de la propriété divine: «est *sacer* “tout ce qui est considéré comme la propriété des dieux”» ou «tout ce qui a été consacré aux dieux suivant les coutumes et les prescriptions de la cité». ⁶ À Rome, se présentaient ainsi d’un côté les *sacerdotes*, donneurs de sacré, hommes et femmes consacrés ayant pour fonction «d’assurer aux dieux, au nom de la cité, la part de sacré –nourriture et prières– qui leur revenait» et de l’autre, celui ayant fait l’objet d’une *sacratio*, une «consécration» selon une ancienne tradition, car coupable d’un manquement à ses devoirs religieux. Il devenait alors la propriété des divinités et s’ensuivait une exclusion de la cité. ⁷ Pureté et pollution peuvent ainsi être désignées par cette même racine. Plusieurs études anglo-saxonnes traitent d’ailleurs, dans la lignée des travaux de Mary Douglas, de la notion de pollution à Rome et de ses rapports avec la religion et la vie politique: nous pouvons citer notamment l’ouvrage collectif édité en 2012 par Mark Bradley et Kenneth Stow sur *Rome, Pollution and Propriety*, ainsi que l’étude de Jack Lennon de 2014, *Pollution and Religion in Ancient Rome*. ⁸ Et cette dualité, à Rome, est particulièrement représentée par les *Virgines Vestales*.

Les Vestales sont les prêtresses de la déesse Vesta, déesse du feu et du foyer, dont certains attribuent leur création au roi Numa. ⁹ Ces

6 Macrobe, *Saturnalia*, 3.3.2; Sextus Pompeius Festus, *De la signification des mots*, [éd. Wallace Martin Lindsay] p. 424, dorénavant: Festus. John Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 24-25 et 90 et Idem, *Religion et piété à Rome*, Paris, La découverte, 1985, p. 54.

7 Danielle Porte, *Le prêtre à Rome. Les donneurs de sacré*, Paris, Payot & Rivages, 1995 [1989], p. 7; Scheid, *La religion des Romains*, p. 25; Robert Jacob, *La question romaine du sacer. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit*, «Revue historique», 2006, vol. 639, n. 3, pp. 523-588.

8 Mark Bradley, Kenneth Stow (eds), *Rome, Pollution and Propriety. Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012: voir notamment l’introduction de Mark Bradley et Kenneth Stow, pp. 1-10, sur l’utilisation des concepts de pureté et de pollution comme arme politique; Jack J. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, New York, Cambridge University Press, 2014: l’auteur effectue une intéressante présentation des catégories lexicales de la pollution (pp. 30-44). À ces deux études, peut également s’ajouter l’ouvrage édité par Christian Frevel, Christophe Nihan (eds), *Purity and the Forming Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

9 Tite-Live, *Histoire romaine*, 1.20; Plutarque, *Vie de Numa*, 9.10; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, 1.12.10. Concernant les mythes autour de la création du sacerdoce de Vesta, voir notamment Nina Mekacher, *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden, L. Reichert, 2006, p. 15.

prêtresses au nombre de six,¹⁰ issues au commencement des plus hautes classes de la société romaine,¹¹ étaient choisies jeunes, entre six et dix ans, pour un service auprès du culte de Vesta d'une durée de trente ans.¹² Pour être choisie, la jeune fille devait remplir un certain nombre de conditions, énumérées par Aulu-Gelle dans ses *Nuits Attiques*, qui concernaient tant la perfection et l'entièreté physiques que sociales de la candidate¹³ et dès qu'une jeune fille était choisie, son statut changeait complètement. Elle sortait de la *patria potestas*, recevait privilèges et obligations,¹⁴ dont les deux principales étaient garder le feu sacré et rester chaste.¹⁵ Ces prêtresses faisaient donc l'objet *a contrario* de deux interdits: l'extinction du feu et la perte de sa virginité. En raison de ce statut, les Vestales étaient très présentes lors des fêtes et rites romains. Figures de pureté, actrices majeures dans les rites purificateurs, protectrices de Rome,¹⁶ les vierges de Vesta pouvaient également incarner impureté, pollution et mise en danger de la cité.¹⁷ Ces prêtresses, au statut unique, ont fait l'objet

10 Cicéron, *De legibus*, 2.29; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 2. 67 et 3.67; Plutarque, *Vie de Numa*, 10.1; Festus, p. 468.

11 Dion Cassius, *Histoire romaine*, 55.22.5. Voir l'article très précis de Nina Mekacher, Françoise Van Haepere, *Le choix des vestales, miroir d'une société en évolution (IIIe s. a. C. – Ier s. p. C.)*, «Revue de l'histoire des religions», 2003, vol. 220, n. 1, pp. 63-80, en particulier pp. 69-80. D'abord réservé aux patriciens, le sacerdoce de Vesta a été progressivement ouvert aux plébéiens puis aux affranchis, en raison d'un manque croissant de candidates.

12 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 2.67; Plutarque, *Vie de Numa*, 10.2.

13 Aulu-Gelle dans ses *Nuits Attiques* (1.12) reprend les propos des célèbres juristes Antistius Labéon et Atteius Capiton. Les jeunes filles proposées au sacerdoce de Vesta devaient notamment ne pas être orphelines d'un ou des deux parents, ne pas être infirmes ou posséder un handicap, être la fille d'un homme domicilié en Italie, etc.

14 Sur les privilèges et le statut juridique des Vestales, voir notamment Francesco Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli, Eugenio Jovene, 1968; Mekacher, *Die vestalischen*, pp. 20-38; Robin Lorsch Wildfang, *Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, London-New York, Routledge, 2006, pp. 64-75; Daniele Mattiangeli, *I privilegi giuridici delle Vestali e l'utilizzo sociale e politico di una funzione «religiosa»*, in Fritz Sturm, Philip Thomas, Jochen Otto, Hikaru Mori (Hg.), *Liber amicorum Guido Tsuno*, Frankfurt, Vico Verlag, 2013, pp. 225-250; Mariangela Ravizza, *Pontefici e vestali nella Roma repubblicana*, Milano, LED, 2020, pp. 88-97.

15 Plutarque, *Vie de Numa*, 10. 2-8; Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, 1.12.

16 Silvia Baschiroto, *Vesta and the Vestals, Protectors of Rome*, in Attilio Mastrocchino, Concetta Giuffrè Scibona (eds), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012, pp. 165-181.

17 Celia E. Schultz, *On the Burial of Unchaste Vestal Virgins*, in Bradley, Stow (eds), *Rome, Pollution and Propriety*, pp. 122-135, en particulier p. 122.

de très nombreuses études, monographies et articles.¹⁸ Cette contribution a donc seulement pour vocation de présenter l'état de la recherche concernant cette dualité caractéristique des Vestales.

Castitas, pudicitia et virginitas

Les Vestales devaient faire preuve d'une pureté physique, mais aussi morale et sociale. C'est notamment ce qu'il ressort de l'étude d'Alexander Bätz. Si la virginité des Vestales est très souvent mise en avant, le sacerdoce de Vesta exigeait d'abord un comportement en public digne d'une femme honorable romaine, alors pudeur et réserve dans sa tenue et ses propos.¹⁹ Elle devait illustrer parfaitement la chasteté (*castitas*) et la pudicité (*pudicitia*) de la *virgo* et de la *matrona* romaines, dont les symboles étaient présents dans la tenue et la coiffure de la prêtresse. Femmes exemplaires et sacrées, les Vestales devaient donc témoigner d'un comportement irréprochable.²⁰ Cette exigence de pudicité et de chasteté était principalement entendue comme la condition virginale, une des obligations les plus importantes du culte de Vesta.²¹ Toutefois, pour certains auteurs, l'exigence de la pureté

18 Voir notamment les monographies suivantes, dans l'ordre chronologique décroissant: Ravizza, *Pontefici e vestali*; Rosanna Ortu, *Condizione giuridica e ruolo sociale delle vestali in età imperiale: la vestale Massima Flavia Publicia*, I, *Le immunità*, Cagliari, Sandhi, 2018; Sissel Undheim, *Borderline Virginities, Sacred and Secular Virgins in Late Antiquity*, London-New York, Routledge, 2018; Maria Elisa Garcia Barraco, Ilaria Soda, Giulio Giannelli (a cura di), *Virgines Vestales. Il sacerdozio delle vestali romane. Origine, costituzione e ordinamento*, Roma, Arbor Sapientiae, 2017; Meghan J. Diluzio, *A Place at the Altar. Priestesses in Republican Rome*, Princeton, Princeton University Press, 2016; Luigi Sandirocco, *Virgini vestali. Onori, oneri, privilegi, riflessione sul ius testamenti faciundi*, Canterano, Aracne, 2016; Molly M. Lindner, *Portraits of the Vestal Virgins, Priestesses of Ancient Rome*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2015; Bätz, *Sacrae virgines*; Lindsay J. Thompson, *The Role of the Vestal Virgins in Roman Civic Religion. A Structuralist Study of the Crimen Incesti*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2010; Sarolta A. Takács, *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons. Women in Roman Religion*, Austin, University of Texas Press, 2008; Mekacher, *Die vestalischen*; Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*; Maria Cristina Martini, *Le vestali. Un sacerdozio funzionale al «cosmo» romano*, Bruxelles, Latomus, 2004; José Carlos Saquete, *Las Virgenes Vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Madrid, Fundación de estudios romanos, 2000; Ariadne Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*, London-New York, Routledge, 1998; Guizzi, *Aspetti giuridici*.

19 Bätz, *Sacrae virgines*, pp. 212-217.

20 Voir surtout Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, 6. 1. init. et 8.1 abs. 5; Cicéron, *De legibus*, 2.29.21; Festus, p. 454; Minucius Felix, *Octave*, 25.10. Voir aussi Guizzi, *Aspetti giuridici*, pp. 109-116; Staples, *From good goddess*, p. 135; Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, pp. 7 et 11.

21 Sur la virginité, voir l'étude de Undheim, *Borderline Virginities*.

té physique ne semble n'avoir été mise en avant qu'à partir du III^e siècle av. J.-C.,²² avec les procès des Vestales Opimia et Floronia en 216.²³ Précédemment, la Vestale Postumia, par exemple, avait été seulement suspectée en raison de son comportement en public, par une toilette élégante et des propos primesautiers.²⁴ Cette double appréhension est parfaitement illustrée par la controverse de Sénèque l'Ancien, probablement inspirée du cas de Postumia, intitulée *Versus virginis vestalis*. Le sujet de cette controverse est le suivant: une Vestale a écrit un vers sur le mariage, «Heureuses les mariées! Je veux mourir s'il n'est pas vrai que le mariage est un bonheur» et est alors accusée d'avoir eu un comportement non chaste.²⁵ Ces exigences de chasteté tant physiques que morales se retrouvent d'ailleurs dans la variété du vocabulaire utilisé pour désigner le comportement des femmes et des Vestales.²⁶ L'emploi, par exemple, du binôme *pura* et *casta* est représentatif et est utilisé dans des sources différentes, telles que les *Lettres* de Pline le Jeune (4.11: *casto puroque corpore*), les *Controverses* de Sénèque l'Ancien (1.2: *sacerdos casta e castis, pura e puris sit*),²⁷ et même une inscription honorifique dédiée à la Grande Vestale Flavia Publicia, décrite comme *purissimae castissimaeque*.²⁸

Plusieurs raisons ont été avancées pour justifier cette virginité des Vestales. La première et la plus courante est la représentation de la figure de la déesse à laquelle les prêtresses sont dévouées et du feu

22 Voir notamment Bätz, *Sacrae virgines*, pp. 217-222.

23 Tite-Live, *Histoire romaine*, 22.57.

24 Ibidem, 4.44.11; Plutarque, *Comment tirer profit de ses ennemis*, 6.

25 Sénèque l'Ancien, *Controverses*, 6.8: *Felices nuptae! Moriar nisi nubere dulce est*, traduction de Henri Bornecque: Sénèque le Rhéteur, *Controverses et suasoires*, Paris, Garnier, 1932, p. 289; voir également le commentaire de Henri Bornecque, p. 347.

26 Sur le lexique de la pureté et de la pollution, voir Lennon, *Pollution and Religion*, pp. 30-44. Il faut aussi remarquer que la notion de pureté est très présente chez les auteurs grecs: Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 2.66 et 67; 9.10.3; 9.40; Plutarque, *Vie de Numa*, 9.10; Idem, *Questions Romaines*, 96; Philostrate d'Athènes, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 7. 6. Sur la différence de vocabulaire et d'usages entre la Grèce et Rome, voir notamment Mark Bradley, *Approaches to Pollution and Propriety*, in Bradley, Stow (eds), *Rome, Pollution and Propriety*, pp. 11-40, notamment pp. 19-22; Bätz, *Sacrae Virgines*, pp. 212-217; Martini, *Le vestali*, pp. 93-97.

27 Sur cette controverse très intéressante de Sénèque, voir l'article de Arrigo D. Manfredini, *Casta diva*, «sacerdos casta e castis, pura e puris sit», in Emmanuelle Chevreau, Carla Masi Doria, Johannes Michael Rainer (eds), *Liber amicorum. Mélanges en l'honneur de Jean-Pierre Coriat*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2019, pp. 527-536.

28 L'inscription *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI, 2134 est l'unique inscription comportant une telle expression; voir Regula Frei-Stolba, *Flavia Publicia, virgo Vestalis maxima. Zu den Inschriften des Atrium Vestae*, in Peter Kneissl, Volker Losemann (Hg.), *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, Steiner, 1998, pp. 233-251.

sacré, force stérile.²⁹ D'autres portent sur des considérations plus pratiques, comme l'absence de pollution du culte par le rattachement à une famille individuelle romaine et donc à un culte privé, ou encore, pour Robin Wildfang, la facilité d'entretien du feu par des femmes qui ne connaîtront pas la maternité.³⁰ Mais, cette question de la virginité est aussi liée aux qualités de la Vestale. En 1980, Mary Beard, dans une perspective partiellement anthropologique, défend la position suivante: elle se détache du choix précédemment admis selon lequel les Vestales descendaient soit des filles, soit des épouses des premiers rois de Rome et affirme que ces prêtresses possédaient un statut ambigu, un mélange des qualités virginales, matronales mais aussi viriles, qui expliquait leur caractère sacré et leur marginalité. Cette thèse nouvelle convainquit un certain nombre d'auteurs. L'historienne britannique revint toutefois sur ces propos dans un article de 1995 afin de tempérer sa position et recentrer l'intérêt sur la virginité des Vestales et leur représentation de la cité.³¹ Cette idée se retrouve ainsi partiellement chez Ariadne Staples et Holt Parker qui considèrent que les Vestales représentent la collectivité, ainsi que Lindsey Thompson, affirmant que le culte de Vesta était intégré à l'identité civique, et plus récemment Meghan Diluzio, qui expose que ces prêtresses sont aux frontières du groupe social et que leurs corps servent à matérialiser les limites de la cité, en projetant une image de force et d'inviolabilité.³²

Rites purificateurs

Les Vestales, en plus d'incarner une pureté physique et morale, entretenaient d'un côté le feu sacré et de l'autre réalisaient divers

29 Plutarque, *Vie de Numa*, 9.10; Guizzi, *Aspetti giuridici*, pp. 102 et 106-108; Staples, *From Good Goddess*, p. 151.

30 Voir la synthèse de Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, pp. 51-55.

31 Voir Mary Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*, «Journal of Roman Studies», 1980, vol. 70, pp. 12-27, notamment pp. 17 et 21 ainsi que la relecture de son article de 1980 dans Eadem, *Re-reading (Vestal) Virginité*, in Richard Hawley, Barbara Levick (eds), *Women in Antiquity. New Assessments*, London, Routledge, 1995, pp. 166-177. Voir aussi John Scheid, *Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux*, in Charles Malamoud, Jean-Pierre Vernant (eds), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 287-313, notamment p. 306, et Olivier De Cazanove, *Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome*, «Phoenix», 1987, vol. 41, n. 4, pp. 159-173, notamment p. 169.

32 Staples, *From good goddess*, p. 154; Holt N. Parker, *Why Were the Vestals virgins ? Or the Chastity of Women and Safety of the Roman State*, «American Journal of Philology», 2004, vol. 125, n. 4, pp. 563-601; Thompson, *The Role*, p. 89; Diluzio, *A Place*, p. 320 ss.

actes et rites pour la cité. Les symboles et les mythes autour de la déesse Vesta et du feu sacré entretenu dans l'*aedes Vestae* sont nombreux: force vierge mais aussi purificatoire, le feu est une ressource vitale et le symbole de la continuité de la maison et de la famille, et donc de la cité de Rome.³³ L'activité des Vestales, de par le caractère sacré du feu qu'elles entretenaient, était notamment tournée autour de fêtes et rituels purificateurs.³⁴ Parmi les fêtes, nous pouvons citer notamment les *Fordicidia*, les *Parilia*, ainsi que les *Argei*.³⁵ Les *Fordicidia* avaient lieu le 15 avril et concernaient la fertilité: elles consistaient en un sacrifice d'une vache gestante sur le Capitole et dans chacune des curies romaines. À l'issue, la Grande Vestale brûlait les restes des veaux dans le feu de Vesta. Les cendres des veaux ajoutés à d'autres ingrédients constituaient alors un matériau purificateur, le *suffimen*, distribué par les Vestales aux *Parilia*, qui se déroulaient alors quelques jours seulement après les *Fordicidia*. Les *Parilia* coïncidaient avec la date traditionnelle de la fondation de Rome et avaient pour vocation de purifier et protéger les troupeaux.³⁶ Enfin les *Argei*, qui avaient lieu en mai, consistaient pour les Vestales à lancer des poupées ou mannequins à forme humaine, faits de paille de jonc, dans le Tibre depuis le pont Sublicius.³⁷ Si la signification de cette fête a fait l'objet de discussions, les historiens modernes se rangent du point de vue du rite de purification, comme Adam Ziolkowski, qui considère que les marionnettes ou poupées avaient pour but d'aspirer les saletés rituelles.³⁸ La présence et l'importance des Vestales dans les rites et fêtes romaines, notamment ceux à caractère purificateur, sont liées à la particularité de leur

33 Andrea Carandini, *Il fuoco sacro di Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Roma, Bari, Laterza, 2015, pp. 21-26; Diluzio, *A Place*, p. 425; Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, p. 10; Saquete, *Las vírgenes*, p. 61 ss.

34 Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, p. 22, précise d'ailleurs que six rituels annuels impliquent clairement les Vestales dans des activités purificateurs. Voir également Porte, *Le prêtre à Rome*, p. 121, sur le rôle purificateur des Vestales.

35 Carandini, *Il fuoco sacro*, pp. 77-89; Diluzio, *A Place*, pp. 443-449; Mekacher, *Die Vestalischen*, p. 58 ss; Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, pp. 10 et 22-28; Saquete, *Las vírgenes*, pp. 42 et 49 ss.

36 Voir notamment Ovide, *Fastes*, 4. 629-640 et 4.721-734; Diluzio, *A Place*, pp. 443-446; Mekacher, *Die Vestalischen*, p. 62; Daniel P. Harmon, *The Public Festivals of Rome*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 1978, band II.16.2, pp. 1440-1468, notamment pp. 1446-1459.

37 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 1.38.3; Plutarque, *Quaestiones Romanae*, 86; Diluzio, *A Place*, pp. 446-449; Porte, *Le prêtre*, p. 121.

38 Adam Ziolkowski, *Ritual Cleaning-up of the City. From the Lupercalia to the Argei*, «Ancient Society», 1998-1999, vol. 29, pp. 191-218, notamment p. 217.

statut. Mais si elles sont actrices de la purification de Rome, elles le sont également de la pollution de la cité.

Extinction du feu et inceste

Les Vestales sont connues pour l'image de perfection et de pureté romaine qu'elles renvoient, toutefois elles représentent également parfaitement, à travers les récits de Plutarque et de Tite-Live notamment, l'impureté à son paroxysme.³⁹ Deux infractions pouvaient être commises par ces prêtresses: la première, grave mais n'entraînant qu'une flagellation, était l'extinction du feu sacré de Vesta, la deuxième, suprême, était la perte de la virginité ou crime d'inceste (*crimen incesti*). Ces deux infractions étaient souvent liées, puisque l'extinction du feu, présage monstrueux (*portentum*), pouvait annoncer qu'une ou plusieurs Vestales avaient perdu leur chasteté.⁴⁰ John Scheid explique d'ailleurs, dans un article de 1986, étude qui s'inscrit dans la continuité de l'analyse de Mary Beard, que se met alors en place un «jeu de correspondance subtil [...] entre cette perte de l'ambiguïté sexuelle, la pollution ou l'extinction du feu sacré et les conséquences graves que cela implique pour la cité: et la Vestale fautive est enterrée vivante, comme si la perte de son ambiguïté traduisait l'extinction, la mort du feu sacré dont elle était le double».⁴¹ Le feu, force purificatrice, s'éteignait alors par l'impureté de la prêtresse. Lorsqu'une Vestale était accusée d'*incestus* ou d'*incestum* –terme qui proviendrait de *incastus*–,⁴² elle devait s'abstenir d'effectuer tout rite sacré et se séparer de ses esclaves, qui étaient interrogés. Puis elle était jugée devant un tribunal composé des pontifes.⁴³ À l'issue, si elle était déclarée coupable et condamnée, elle était habillée en tenue funéraire, portée et liée par des courroies sur une litière, emmenée, accompagnée d'un cortège silencieux, au *campus sceleratus* près de la

39 Voir en particulier Plutarque, *Vie de Numa*, 10.8- 13; Idem, *Quaestiones Romanae*. 83; Tite-Live, *Histoire romaine*, 2.42.11; 4.44.11; 8.15.7; 22.57; Ovide, *Fastes*, 6.9; Pline le Jeune, *Lettres*, 4.11; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 9.10.3; Ennius, *Annales*, 5.3; Symmaque, *Lettres*, 9.147-148; Orose, *Histoires contre les païens*, 3.9.5; 4.2.8; 4.5.9; 5.15.22; 6.3.1, etc.

40 Tite-Live, *Histoire romaine*, 28.11; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 2.67.

41 Scheid, *Le flamine*, pp. 306-307; Beard, *The sexual status*.

42 Isidore de Séville, *Étymologies*, V.26.24 et X.1.148.

43 Ou une *quaestio* dans le cas notamment des incestes de Marcia et Licinia de 114-113 av. J.-C. (Quintus Asconius Pedianus, *In Miloniam*, 46). Voir Ravizza, *Pontifici e Vestali*, pp. 202-213.

porte de la Colline, et descendue solennellement par le Grand Pontife, dans une chambre souterraine contenant lit, couverture, lampe, eau, pain, lait et huile. L'entrée de la chambre était ensuite fermée afin de ne laisser aucune trace de la prêtresse impudique.⁴⁴ Le seul moyen d'échapper à cette condamnation était le recours à Vesta. Les auteurs latins mentionnent plusieurs interventions divines dont auraient bénéficié les Vestales Aemilia, en rallumant le feu avec son vêtement après avoir adressé une prière à Vesta,⁴⁵ Tuccia, en prouvant sa chasteté par le transport d'eau du Tibre à l'aide d'un crible⁴⁶ et Claudia Quinta, qui remorqua le navire enlisé de Cybèle.⁴⁷

Le crime d'inceste de la Vestale et les éléments de sa condamnation et de son ensevelissement ont été étudiés et commentés par de nombreux auteurs. Nous reprendrons ici principalement les études très complètes de Tim Cornell, Augusto Fraschetti, Claire Lovisi et Mariangela Ravizza,⁴⁸ qui répertorient notamment les différentes prêtresses accusées d'inceste, dont treize ont été ensevelies.⁴⁹ Tout d'abord, sur la notion d'inceste, sont désormais écartées les an-

44 Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, 8.15.7; Festus, pp. 448-449; Orose, *Histoire contre les païens*, 4.2.8; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 2.67.4 et surtout Plutarque, *Vie de Numa*, 10.8-13. Voir également Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, pp. 55-61; Diluzio, *A Place*, p. 323 ss; Eva Cantarella, *La peine de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*, tr. fr. Nadine Gallet, Paris, Albin Michel, 2000, pp. 124-129; Silvia Baschirotto, *Vesta and the Vestals, protectors of Rome*, in Attilio Mastrocinque, Concetta Giuffrè Scibona (eds), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012, pp. 165-181; Claire Lovisi, *Vestale, incestus et juridiction pontificale sous la République romaine*, «Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité», 1998, vol. 110, n. 2, pp. 699-735, notamment p. 725 ss. au sujet de la peine de la précipitation de la roche Tarpéienne, nous nous rallions à la majorité qui l'écarte concernant l'inceste des Vestales.

45 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 2.68; Valère-Maxime, *Faits et dits mémorables*, 1.1.7.

46 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 2.69; Valère-Maxime, *Faits et dits mémorables*, 8.1 abs 5; Pline, *Histoire naturelle*, 28.3.12; Augustin, *La Cité de Dieu*, 10.16; Tertullien, *Apologétique*, 22. Voir également Marcel Meulder, *Le crible de la vestale Tuccia*, «Latomus», 2006, vol. 65, n. 2, pp. 326-346.

47 Aurélius Victor, *Des hommes illustres*, 46.

48 Tim Cornell, *Some observations on the «crimen incesti»*, in *Le délit religieux dans la cité antique*, Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978), Rome, Rome, École française de Rome, 1981, pp. 27-37; Augusto Fraschetti, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982), Rome, École Française de Rome, 1984; Lovisi, *Vestale, incestus*; Ravizza, *Pontefeci e Vestali*, p. 105 ss., concernant le procès des Vestales sous la République.

49 Pour échapper à ce sort, plusieurs Vestales ont recouru au suicide, comme Floronia (Tite-Live, *Histoire romaine*, 22.57.2) et Caparونيا (Orose, *Histoires contre les païens*, 4.5.9): voir notamment Fraschetti, *La sepoltura delle Vestali*, p. 98.

ciennes théories selon lesquelles l'inceste de la Vestale correspondait à l'inceste entre parents, un lien de parenté unissant les prêtresses aux Romains. Les questionnements modernes tournent autour de l'infraction d'*incestus* et de la juridiction des pontifes ainsi que des concepts de prodige et de sacrifice.⁵⁰ Ainsi, Francesco Guizzi considère l'*incestus* comme une infraction sacrée, avec une juridiction pontificale entre *ius publicum* et *ius sacrum*. Pour Claire Lovisi et Mariangela Ravizza, la procédure qui s'applique est une procédure de droit public (et sacré), au regard du déroulement du procès de la Vestale, des témoignages des esclaves, du jugement du complice. Ce dernier était jugé par le tribunal pontifical et pouvait être condamné à la flagellation à mort. La mise à mort du couple incestueux était bien plus qu'un *piaculum*, un sacrifice expiatoire, elle constituait une punition des coupables: une procédure criminelle s'appliquait.⁵¹ Intervient alors ici la question du prodige et du sacrifice. Pour Georg Wissowa, la prêtresse impudique constituait un prodige monstrueux qui devait être éliminé, elle devait alors être enterrée vivante, on la laissait mourir. L'ensevelissement de la prêtresse incestueuse était d'ailleurs accompagné de prières du Pontife, qui veille aussi sur la pureté de la ville,⁵² et autres rites et sacrifices.⁵³ L'auteur s'appuie notamment, pour son raisonnement, sur les incestes de 114 av. J.-C., révélés par un événement rare: une jeune fille à cheval fut frappée par la foudre.⁵⁴ Thèse admise par plusieurs auteurs, comme Maria Cristina Martini, la notion d'inceste est d'abord liée à celle de pollu-

50 Voir la présentation de Lovisi, *Vestale, incestus*, pp. 702-704. Voir également Philippe Moreau, *Incestus et prohibita nuptiae. L'inceste à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 137-150, qui, en écartant également ces anciennes théories, propose l'hypothèse suivante: afin d'éviter les unions endogamiques, un système d'échange des femmes entre les *gentes* avait été mis en place. La Vestale, étant sortie de sa *gens* lors de son entrée dans le sacerdoce de Vesta, était «en dehors du système d'échange» et une relation avec une telle femme, comparée à celle avec une femme de sa *gens*, constituait un *incestus* (voir notamment p. 143).

51 Lovisi, *Vestale, incestus*, pp. 712 et 721-725; Ravizza, *Pontifici e Vestali*, p. 139 ss.; Cornell, *Some observations*, p. 32 ss. Concernant la condamnation et la peine du complice, voir Festus, p. 277; Zonaras, *Épitomé*, 7.8; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 8. 89; 9.40; Tite-Live, *Histoire romaine*, 22.57.3-4; Suétone, *Domitien*, 8; Pline le Jeune, *Lettres*, 4.11.10.

52 Sur la question des rites purificateurs et des pontifes, voir Porte, *Le prêtre*, p. 122.

53 Georg Wissowa, *Vestälinnenfrevel*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 1923-1924, vol. 22, pp. 201-214. Voir aussi Ravizza, *Pontifici e Vestali*, pp. 123-128.

54 Plutarque, *Quaestiones Romanae*, 83; Julius Obsequens, *Livre des prodiges*, 37.

tion plutôt que de chasteté.⁵⁵ Augusto Frascetti constate aussi que des prodiges sont relevés à chaque inceste, en ce qui concerne son étude sur l'époque républicaine, et que ceux-ci manifestent la rupture de la paix avec les dieux.⁵⁶ Mais pour Ariadne Staples, parler de *prodigium* concernant les prêtresses de Vesta ne semble pas parfaitement correct. Il manque, à son sens, certaines correspondances entre la procédure d'ensevelissement de la Vestale et les procédures appliquées aux prodiges admis en tant que tels.⁵⁷ Mais ces différentes interrogations amènent toutes à la question du sacrifice. Plusieurs auteurs prétendent que la mise à mort des Vestales incestueuses constitue un sacrifice, lié à la pérennité de la Cité.

Impureté et mise en danger de Rome

La perte de sa virginité pour une Vestale est une remise en cause totale de sa pureté rituelle et donc de son habilité à effectuer les rites.⁵⁸ Ceux-ci sont alors considérés comme imparfaits et cela implique une rupture de la *pax deorum*. Ce déséquilibre dans la relation avec les dieux explique la gravité de l'*incestum* de la prêtresse et de sa peine. L'avenir de la cité est en péril. Plusieurs auteurs ont soulevé la coïncidence entre l'accusation et la condamnation pour *incestum* d'une Vestale et le contexte spécifique dans lequel intervenaient ces faits. Plusieurs ont donc formulé la théorie suivante: lorsque la cité est en danger, qu'un péril grave s'annonce, –comme en 216 av. J.-C., lors de la deuxième guerre punique et des invasions d'Hannibal et en 114 et 113 av. J.-C., lors de la guerre contre Jugurtha–,⁵⁹ une Vestale est généralement accusée et condamnée pour *incestum*, la mise à mort de la prêtresse constituant alors une sorte de rituel de purification politique.⁶⁰ Claire Lovisi affirme même que «des Vestales constitueraient en quelque sorte une réserve de jeunes filles promises à la mort et destinées à être sacrifiées *pro salute populi Romani* en cas de calamité nationale. L'*incestus* ne serait en somme que le

55 Voir Martini, *Le vestali*, p. 8 ss. et les définitions d'Isidore de Séville, *Étymologies*, V. 26.24 et de Pseudo-Acron, *Scholia in Horatium Vetusiora*, t. II., n. 472, p. 379 [éd. Otto Keller].

56 Frascetti, *La sepoltura*, p. 109 ss.

57 Staples, *From good goddess*, pp. 133-135.

58 Diluzio, *A Place*, p. 321.

59 Thompson, *The Role*, p. 139; Cornell, *Some observations*, p. 28; Lovisi, *Vestale, incestus*, p. 703 ss.

60 Staples, *From good goddess*, p. 134 ss.; Thompson, *The Role*, p. 139 ss; Carandini, *Il fuoco sacro*, p. 97.

prétexte historique justifiant ces sacrifices humains». ⁶¹ Cette idée de sacrifice a été reprise par plusieurs auteurs: la mort de la prêtresse incestueuse serait à la fois une punition et une propitiation, ⁶² et Augusto Fraschetti ajoute que la Vestale est ainsi socialement morte lorsqu'elle est ensevelie. ⁶³ Et cette idée se couple avec les attestations de sacrifices humains: l'enfouissement de couples Gaulois et Grecs, vivants, en 228, 216 et 113 av. J.-C., dont les deux derniers suivaient des condamnations de Vestales pour inceste. ⁶⁴ Mais Claire Lovisi ajoute, concernant l'*incestus*, prétexte historique, que celui-ci est «bien paradoxal car le statut de la Vestale en exigeant la chasteté assurait une condition essentielle du sacrifice, la pureté de la victime». ⁶⁵ Notant également ce paradoxe, Celia Schultz conteste l'équivalence de la mise à mort de la vierge de Vesta à un sacrifice, la prêtresse incestueuse ne pouvant constituer une offrande acceptable, et considère qu'il s'agissait d'un meurtre rituel, ayant pour but d'écartier de la communauté un individu souillé. ⁶⁶

Pour revenir à la mise en danger de la cité, la Vestale *corrupta* représentait la communauté romaine polluée: son sacrifice ou son meurtre rituel était alors nécessaire. ⁶⁷ Alexander Bätz va même plus loin dans sa thèse puisqu'il affirme, en reprenant la coïncidence entre inceste d'un côté et guerre et mise en péril de la cité de l'autre, que le danger inhérent à la perte de la virginité de la Vestale annonce un potentiel nouveau fondateur de la cité. Selon l'auteur, l'acte sexuel commis par la prêtresse incestueuse pouvait aboutir à une grossesse: et dans la lutte contre Carthage au III^e siècle av. J.-C., par exemple, la naissance d'un futur fondateur serait comme une reproduction du mythe romain, qui aurait impliqué la fin de la cité de Romulus. ⁶⁸ La

61 Lovisi, *Vestale, incestus*, p. 711; Eadem, *L'élimination de la vestale, peine ou sacrifice humain ?*, in Barbara Anagnostou-Canas (ed.), *L'organisation matérielle des cultes dans l'Antiquité*, Paris, Cybèle, 2010, pp. 109-121. Voir également Gerhard Radke, *Acca Larentia und die fratres Arvales. Ein Stück römisch-sabinischer Frühgeschichte*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 1, 1972, n. 2, pp. 421-441.

62 Diluzio, *A Place*, p. 325 ss.; Baschirotto, *Vesta and the Vestals*, p. 166 ss.; Leonardo Sacco, *Osservazioni comparative sulla sepoltura della Vestale a Roma*, in «Mediterraneo Antico. Economie, Società, Culture», 13, 2010, n.1-2, pp. 417-424, notamment p. 420 ss.; Ravizza, *Pontefici e Vestali*, p. 134 et 143.

63 Fraschetti, *La sepoltura*, p. 126 ss.

64 Lovisi, *Vestale, incestus*, p. 729 ss.; Eadem, *L'élimination*, p. 113 ss.

65 Eadem, *L'élimination*, p. 120.

66 Schultz, *On the burial*, pp. 122-135.

67 Voir note 32: Staples, *From good goddess*, p. 154; Parker, *Why Were the Vestals virgins ?*; Thompson, *The Role*, p. 89; Diluzio, *A Place*, p. 320 ss.

68 Bätz, *Sacrae virgines*, pp. 222-224.

dichotomie du pur et de l'impur appliquée aux vierges de Vesta va donc bien au-delà de simples questions religieuses. Son étude nous fait entrer dans des considérations publiques, le public et le sacré étant deux matières interconnectées.

Abstract: Questo articolo si occupa delle Vestali, vergini sacerdotesse consacrate alla dea Vesta, e della loro purezza e impurità. Queste vergini, dotate di uno specifico status giuridico e religioso, compivano riti di purificazione della città. Inoltre, mediante la loro missione più importante, cioè mantenere sempre acceso il fuoco sacro, assicuravano la sopravvivenza di Roma. Rappresentano il perfetto esempio delle virtù femminili romane: castità (*castitas*) e pudicizia (*pudicitia*). Quindi, queste sacerdotesse incarnavano sia la purezza morale che quella religiosa. Infatti, due crimini potevano essere commessi dalla Vestale, lo spegnimento del fuoco e il più grave di essi, ovvero l'incesto, la perdita della verginità. La Vestale diventava allora impura: era stata corrotta (*corrupta*), contaminata. La punizione per questo crimine era la morte e il contesto, in cui si compie, esprime il pericolo connesso a questo *incestum*. Così, lo scopo di questo articolo è quello di sottolineare l'importanza della dicotomia puro-impuro nella costruzione e rappresentazione del culto di Vesta e soprattutto delle sue sacerdotesse.

This article deals with the Vestals, virgin priestesses consecrated to the goddess Vesta, and their purity and impurity. These virgins, endowed with a specific legal and religious status, carried out rites of purification of the city. Moreover, through their main mission, the maintenance of the sacred fire, they ensured the continuance of Rome. They represent the perfect example of Roman feminine virtues: chastity (*castitas*) and pudicity (*pudicitia*). So, these priestesses embodied both moral and religious purity. However, they can also symbolize impurity. Indeed, two crimes could be committed by the Vestal, fire-extinguishing and the most serious of them, the *incestum*, the loss of virginity. The Vestal then became impure: she had been corrupted (*corrupta*), polluted. The punishment of this crime was death and the context, in which it takes place, expresses the danger associated with this *incestum*. Thus, the aim of this paper is to emphasize the importance of the pure-impure dichotomy in the construction and representation of the cult of Vesta and especially of its priestesses.

Keywords: Vestali, castità, pudicizia, verginità, incesto, purificazione; vestal virgins, chastity, pudicity, virginity, crimen incesti, purification.

Biodata: Diane Baudoin è una dottoranda in *Diritto Romano* all'Université Paris-Panthéon-Assas. La sua tesi attuale riguarda gli aspetti giuridici del sacerdozio femminile nel diritto romano (*Aspects juridiques des sacerdoces féminins en droit romain*), sotto la supervisione della Professoressa Emmanuelle Chevreau. È stata anche ricercatrice (french A.T.E.R.) con il Professor Dario Mantovani al Collège de France (Diane.Baudoin@u-paris2.fr).

Diane Baudoin is a PhD student in Roman law at Université Paris-Panthéon-Assas. Her current thesis is about the legal aspects of the female priesthood in Roman law (*Aspects juridiques des sacerdoces féminins en droit romain*), under the supervision of Pr. Emmanuelle Chevreau. She was also research assistant (french A.T.E.R.) for Pr. Dario Mantovani at the Collège de France (Diane.Baudoin@u-paris2.fr).

LAURENCE MOULINIER-BROGI

La donna nel Medioevo, impura per antonomasia?

L'associazione tra femminilità e purezza nel Medioevo è un ossimoro, un paradosso che solo la Vergine Maria avrebbe potuto miracolosamente risolvere? Sappiamo che per lungo tempo la sessualità è stata assimilata all'impurità e, viceversa, la verginità alla purezza, e che fin dalle origini del cristianesimo questa dicotomia presiedette ad una visione tripartita dello statuto sociale femminile. In quest'ottica, l'ideale della verginità veniva proposto come uno stato volontario e perfetto, superiore alla vedovanza continentale, essa stessa superiore allo *status* matrimoniale; inoltre vide la luce una nuova corrente letteraria, costituita da trattati, sermoni, omelie inneggianti alla verginità.¹ È questa opposizione tra purezza e sessualità che guida gli accenti più belli della poesia mariana fiorita a partire dal XII secolo. Ed è anche questa dicotomia che sta anche alla base dei testi medici –in latino come in volgare– che esaminano la differenza tra l'urina delle vergini e quella delle donne che hanno una vita sessuale.²

La stessa antitesi attraversa le parole del padre in un trattato di ginecologia ebraica del XIII secolo: «Il sangue della *nidda* (impurità mestruale) è rosso, quello della verginità no; il sangue della *nidda* è

1 Fawzia Tazdaït, *L'idéal de virginité d'après les Pères de l'Église latine*, «Topique», 2016, n. 134, pp. 49-62.

2 «Urine de femme qui a color d'or que est clere et pesant demonstre la femme avoir talent d'oume. [...] Urine de meschine saine qui onques n'eust compaignie d'oume est pure et clere sans toutes teches», lit-on entre autres dans un traité d'uroscopie anonyme édité en son temps par Paul Meyer, *Notice sur le ms. Sloane 1611 du Musée britannique. Une poésie de Nicole Bozon. Traités français de médecine. Vie de sainte Marguerite*, «Romania», 40, 1911, p. 537.

inquinato, quello della verginità no; il sangue della *nidda* viene dalla fonte, quella della verginità dai fianchi». ³ Ed è ancora quest'opposizione che ritroviamo alla fine del periodo qui considerato, quando cioè l'Occidente –colpito dalla malattia che verrà chiamata sifilide– giustifica gli inviti alla cautela nei confronti delle donne impure avanzati sia dai moralisti che dai medici. Richiamando l'epidemia che colpì la sua città nel 1496, il cronista ferrarese Bernardino Zambotti scrive che questa malattia sembra incurabile poiché è la malattia di San Giobbe e si riscontra negli uomini che fanno questo «con donne immonde». ⁴

Durante il Medioevo, la figura della prostituta è come la quintessenza dell'impurità che motiva sia i commenti denigratori di molti teologi sia il *topos* agiografico del santo che resiste al fascino di una donna pubblica fino a convertirla, sia –ancora– certi attacchi contro gli eretici: come questo *exemplum* tratto dal *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach (c. 1180-c. 1249), che associa i due più forti simboli di impurità in una scenetta destinata a sminuire i dissidenti religiosi del suo tempo: «A Tolosa un eretico ha defecato davanti all'altare della cattedrale e si è asciugato con la sacra tovaglia. Gli altri, incoraggiati dal suo esempio, portarono una prostituta e ne abusarono sull'altare, poi mutilarono un crocifisso». ⁵

«I dissoluti saranno esclusi dal regno», aveva scritto san Paolo (*1 Corinzi* 5,11; 6,9), affermando poi che chi si unisce a una prostituta fa con essa un solo corpo, lacerando anche le membra del Signore per renderle membri di *porné* (*1 Corinzi* 6,15-16). ⁶

Maria Maddalena, da questo punto di vista, rappresentava sia la sporcizia che l'impurità; e però sappiamo di quale promozione godette nel Medioevo grazie alla sua esemplare penitenza: essa stessa curata dalle malattie dell'anima dal *Christus medicus*, fu considerata e onorata fin dal XII secolo come colei che poteva aiutare la rigenerazione spirituale di ogni penitente peccatore.

Nelle pagine che seguono e nello spazio assegnato all'articolo, si cercherà anzitutto di interrogarci sulle origini e sulla trasmissione nel

³ Ron Barkäi, *Les infortunes de Dinah: le Livre de la Génération. La gynécologie juive au Moyen Âge*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p. 29.

⁴ *La Cronaca ferrarese dello Zambotti*, in Alfonso Corradi, *Nuovi documenti per la storia delle malattie veneree in Italia: dalla fine del Quattrocento alla metà del Cinquecento*, Milano, Tip. fratelli Rechiedei, 1884, pp. 346-347.

⁵ Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, éd. Josephus Strange, Colonia-Bonn-Bruxelles, Sumptibus J.M. Heberle, 1851, 21, 4.

⁶ Jean-Guy Nadeau, *Du corps sauvé au corps lieu de l'expérience de Dieu*, «Théologiques», 5, 1997, n. 2, pp. 71-90.

mondo ebraico e in quello cristiano dell'impurità attribuita al sesso femminile; ci chiederemo poi se solo le donne fossero tacciate o passibili di impurità, rituali o meno. Infine, cercheremo di accostarci al problema al di fuori della sfera religiosa, da un punto di vista sociale.

Un corpo naturalmente impuro?

L'impurità abitualmente legata alla sessualità colpiva ovviamente entrambi i sessi, a differenza dell'impurità naturale attribuita al corpo femminile di cui alcuni davano un'immagine tanto suggestiva quanto terribile, come Oddone di Cluny (†v 942): «se gli uomini vedessero ciò che c'è sotto la pelle, la sola vista delle donne sarebbe nauseante». A questo sguardo portato dentro le viscere delle donne si contrappose quello di autori come Geoffroy de Vendôme († 1132), Ildeberto di Lavardin († 1133) o ancora Ildegarda di Bingen († 1179),⁷ che scrutarono e descrissero nei suoi particolari le viscere della Vergine.⁸ E tuttavia il motivo dello sterquilino, del corpo come sacco di escrementi, alimenterà per lungo tempo una misoginia esclusivamente clericale, come quella di Jean de Meun che mette in bocca alla Vecchia queste parole molto simili nel *Roman de la rose*:

Car savoir doivent toutes fames/ Que ja fame, pour qu'ele vive,
/N'aura fors sa biauté naïve,/Et tout autant di de bonté/Com de
biauté vous ai conté./Si di, pour ma parole ouvrir,/Qui voudroit
un fumier couvrir/De dras de soie et de floretes/ Bien colorées et
bien netes,/ Si seroit certes li fumiers, /Qui de puis est costumiers.⁹

Si stabiliva così una connessione tra lo sviluppo delle malattie e le mestruazioni femminili: il lebbroso, in particolare, era visto come

7 Vedere ad esempio Remy de Gourmont, *Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au Moyen Âge*, rééd. Plan de la Tour, Éditions d'Aujourd'hui, 1980, pp. 332-336, in particolare «On alla plus loin; ce fut le culte des mamelles, du ventre, de l'utérus; ces vers sont parfois attribués à Hildebert et intitulés: *Oratio Aidelberti*» [...].

8 Jacques Dalarun, *La donna vista dai chierici*, tr. it. Marina Tartara, in Georges Duby, Michelle Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente, II, Il Medioevo*, (a cura di) Christiane Klapisch-Zuber, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 24-55 et 555-556, p. 36.

9 «Una donna, finché vivrà, avrà solo la sua bellezza naturale [...]. Dico anche, per rendere più esplicite le mie osservazioni, che se si volesse coprire un letame con teli di seta e fiori ben colorati e molto puliti, il letame, che di solito puzza, senza dubbio, rimarrebbe com'era sempre stato prima», cfr. Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, ed. Armand Strubel, Paris, Le Livre de Poche, 1992, v. 8907-8916, pp. 482-484.

concepito da una donna durante il suo ciclo, un atto che costituiva la rottura di un tabù nella cultura giudaico-cristiana. Basta leggere queste parole di Yves di Chartres († 1116) per convincersene:

Ogni mese, i corpi pesanti e apatici delle donne sono alleggeriti da orribili spargimenti di sangue. Durante questo periodo, se un uomo si accoppia con una donna, si dice che i bambini concepiti contraggano il vizio del seme, così che da questo concepimento nascano lebbrosi ed afflitti da elefantiasi. [...] Si prescrive dunque agli uomini di non ignorare, tra le donne in genere ma anche per le loro, alle quali vediamo le Scritture dire mediante la legge del matrimonio «Aumenta, moltiplica e riempi la terra», i tempi in cui si deve accoppiarsi e quando ci si deve astenere dalle mogli.¹⁰

Queste parole si ritrovano testualmente, ad esempio, nel *Liber poenitentialis*, un manuale per i preti scritto nel 1210 da Robert di Flamborough,¹¹ ma Yves di Chartres stesso non faceva che ripetere qui un commento di san Girolamo a *Ezechiele* 18,6:

Quando un uomo ha rapporti con sua moglie in questo periodo, gli nascono figli affetti da lebbra, o idrocefalici; sporcati da questo sangue impuro, i corpi di entrambi i sessi diventano o troppo grandi o troppo piccoli.

È San Girolamo che sembra, per primo, aver stabilito un legame di natura patologica tra mestruazione e lebbra. Nel suo commento osservava infatti che l'uomo non doveva avvicinarsi alla donna che aveva il ciclo, perché il feto avrebbe assorbito la corruzione del seme e che i lebbrosi o i malati di elefantiasi nascevano da concezioni così impure.¹² E all'inizio dell'epoca moderna, il chirurgo Giovanni da Vigo, che pubblicò nel 1514 un trattato sul “mal francese” apparso nel 1495 in Occidente, suggerisce anche lui che gli ammalati hanno contratto il morbo con delle donne dalle vulve infette, o che hanno appena avuto il loro ciclo, «vel quia fuerit noviter menstrata».¹³

10 Cfr., Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser: aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 74.

11 Citato da Nithin Shridhar, *Menstruation Across Cultures: The Sabarimala Confusion. A Historical Perspective*, New Delhi, Global Collective Publisher, 2021, p. 144.

12 Bruno Tabuteau, *La lèpre dans l'Angleterre médiévale: À propos du livre de Carole Rawcliffe, Leprosy in Medieval England*, «Memini», 2009, n. 13, pp. 101-170.

13 Giovanni da Vigo, *De apostemate virgae*, citato da Samuel K. Cohn, *Epidemics: Hate and Compassion from the Plague of Athens to Aids*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 118.

Il sangue impuro delle mestruazioni è una delle principali fonti di contaminazione in tutte le culture, e un'idea spesso avanzata sull'Occidente medievale è che il ciclo fosse visto come una maledizione collegata alla colpa di Eva. Tuttavia, tale idea, sostenuta ad esempio nel XI secolo da Anselmo da Laon nelle sue *Sententie divine pagine*, non fu dominante;¹⁴ e come ha sottolineato Evyatar Marienberg, nella Bibbia non si dice proprio nulla a proposito di questa relazione,¹⁵ introdotta *a posteriori* a causa della condanna della donna al parto con dolore. La *Genesi* infatti si riferisce ai dolori del parto, non alle mestruazioni, il che non impedisce a un teologo come Ugucione da Pisa, vescovo di Ferrara (1140-1210), di affermare: «Sebbene la donna non commetta, infatti, nessuna colpa nell'avere il ciclo, deve tuttavia riconoscere che ne soffre a causa di peccato originale e quindi, per umiltà, può astenersi per qualche tempo dai sacramenti» (*Summa Decretorum*).¹⁶ E si potrebbe evocare qui l'iconografia, in particolare le rappresentazioni della Vergine con la luna sotto i piedi, secondo il versetto dell'*Apocalisse* «Donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi» (*Apocalisse* 12,1): un'immagine variamente interpretata che può rimandare alla prerogativa della Vergine di sfuggire ai cicli del mondo sublunare.

Certamente, nelle prime fonti ebraiche i dolori delle mestruazioni sono evocati come conseguenza della trasgressione originaria (da Avot de Rabbi Nathan, intorno al III secolo, o Isaac bar Avdimi), e troviamo anche l'idea secondo cui il il sangue versato da Eva deve essere espiato dal sangue delle mestruazioni: secondo il rabbino Eleazar (IV secolo), «il sangue della donna scorre ogni mese in memoria della sua responsabilità nel sangue versato del primo uomo».¹⁷ Alcuni rabbini associavano addirittura l'impurità degli idoli all'impurità del sangue mestruale, come nel trattato *Avodah Zarah* (3, 6): «Come una donna che ha il ciclo trasmette l'impurità mentre è trasportata, così un idolo trasmette l'impurità mentre è trasportato».¹⁸ Nel

14 Charles de Miramon, *Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée (XII-XIII siècle)*, in Andreas Theis, Guido Pfeifer, Philipp Grzimek (eds), *Kontinuitäten und Zäsuren in der Europäischen Rechtsgeschichte: Europäisches Forum Junger Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker, München 22-24 Juli 1998*, Francoforte, Peter Lang, 1999, pp. 90-91, n. 28.

15 Si veda Evyatar Marienberg, *Niddah. Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

16 *Summa decretorum*, a. D. 5 c. 4, vis 'ex culpa'.

17 Ron Barkai, *Les Infortunes de Dinah ou la gynécologie juive au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 48.

18 Citato da Pierluigi Lanfranchi, *La religion qui souille: les catégories du pur et*

mondo ebraico, infatti, l'opposizione tra puro e impuro era davvero strutturante, come ci ricorda un esempio del XII-XIII secolo: «Un uomo pretendeva di essere il sommo sacerdote. Rabbi Johanan ben Zakkai gli mandò i suoi discepoli e facendogli molte domande, gli dimostrò che non conosceva le leggi della purezza e dell'impurità e che era quindi un impostore».¹⁹

Per la cultura ebraica, infatti, la purificazione era un obbligo ricorrente per entrambi i sessi e gli obblighi di immersione rituale erano oggetto di importanti legislazioni. Ma questi riti di purificazione erano più diffusi e impegnativi per le donne, soprattutto quando la donna si presentava «durante il ciclo e il parto come un essere ferito e sanguinante... il cui semplice contatto implica contaminazione»:²⁰ una caratteristica attribuita al ciclo femminile che è un *leitmotiv* nei testi o idee che veicolano il tema dell'inferiorità e della pericolosità delle donne.

Il *Levitico* aveva sia integrato che ritualizzato il tabù delle mestruazioni: «Quando una donna soffre di flusso, quando il sangue sgorga dai suoi organi, è nella sua indisposizione per sette giorni, e chi la tocca è impuro fino a notte».²¹ Certamente, nei Vangeli, Cristo sembrava essersi allontanato dalle leggi ebraiche, lasciandosi, ad esempio, toccare dall'emorroissa; ma, come ha fatto notare Bruno Tabuteau, fece rispettare scrupolosamente la Legge inviando ai sacerdoti i lebbrosi da lui guariti, per compiere i riti di purificazione.²²

Le donne quindi dovevano andare spesso al bagno. Dopo la fine del loro periodo, dovevano contare sette giorni prima di immergersi nella *mikva* (bagno), e se non avessero raggiunto uno stato di perfetta purezza (ad esempio in caso di nuovo flusso), dovevano immergersi di nuovo. Secondo la legge ebraica, qualsiasi donna sposata che desiderasse avere rapporti sessuali con il proprio *partner* doveva fare un tale bagno pochi giorni dopo la fine del ciclo, altrimenti sarebbe

de l'impur dans la polémique religieuse pendant l'Antiquité tardive, «Revue de l'histoire des religions», 2017, n. 4. <http://journals.openedition.org/rhr/8830>.

19 *Sefer Hamaassijot*, ed. Moses Gaster, *The Exempla of the Rabbis. Being a Collection of Exempla, Apologues and Tales Culled from Hebrew Manuscripts and Rare Hebrew Books*, London-Leipzig, The Asia Pub. Co., 1924 [reprint New York, Ktav Pub. House, 1968], exemple 295 p. 191 du texte hébreu.

20 Si veda tra l'altro Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Leroux, Preses universitaires de France, 1939, e Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1978.

21 *Levitico* 15,19.

22 Bruno Tabuteau, *La lèpre dans l'Angleterre médiévale. À propos d'un livre récent*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 87, 2009, n. 2, pp. 365-418; http://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_2009_num_87_2_7678

rimasta impura e sarebbe diventata *niddah*. Inoltre, le donne dovevano tornare al bagno dopo aver toccato un cadavere o un oggetto immondo, e soprattutto dopo il parto.²³

Anche il mondo cristiano conosceva e praticava i bagni, ma lontano da ogni rituale di purificazione. Le terme che in Occidente si svilupparono, o rinascevano, a partire dal XIII secolo potevano avere funzioni terapeutiche e sociali, nel caso delle acque termali,²⁴ o chiaramente sessuali nel caso delle *étuves* (bagni pubblici), soggette alla regolamentazione del *Libro dei mestieri* di Etienne Boileau, il quale ritiene che potessero essere gestiti da uomini (*étuveurs*) come da donne (*étuveresses*). Un sinonimo di *étuve* all'epoca era "bordello".²⁵

Alla luce della teoria allora in vigore che associava i quattro elementi a quattro qualità elementari in tutti i corpi, la donna era vista come fredda e umida. La sua presunta umidità era la ragione dei suoi lunghi capelli e il ciclo mestruale che garantiva la regolare purificazione dei corpi femminili, era considerato la causa della loro debole pelosità. Da questa constatazione sull'umidità femminile, il domenicano Alberto Magno (1200-1280) dedurrà la minore capacità morale delle donne:

Le donne sono meno qualificate degli uomini per la moralità. Perché la donna contiene più liquido, ed è una caratteristica dei liquidi di assorbire facilmente, ma non di trattenere bene. [...] La donna è un uomo fallito, rispetto all'uomo ha solo una natura difettosa e imperfetta.²⁶

Impurità e flussi corporei

Questo efficace meccanismo di espurgazione era dunque l'unico vantaggio riconosciuto dai testi medici all'organismo femminile, pur non escludendo la forza negativa nello sguardo delle donne mestruate, capaci di appannare gli specchi o di rovinare il raccolto.²⁷

23 Vedi Joseph Shatzmiller, *Les bains juifs aux XII^e et XIII^e siècles*, «Médiévales», 2002, n. 43, pp. 83-89; Didier Boisseuil, *Espaces et pratiques du bain au Moyen Âge*, *Ibidem*, pp. 5-11; Evyatar Marienberg, *Le bain des Melunaises: les juifs médiévaux et l'eau froide des bains rituels*, *Ibidem*, 91-101.

24 Didier Boisseuil, Marilyn Nicoud, *Séjourner au bain: Le thermalisme entre médecine et société (XIV-XVI^e siècle)*, Lyon, PUL, 2009.

25 *Le livre des métiers*, p. 154. Sul tema, leggere Jacques Rossiaud, *La prostitution médiévale*, Paris, Flammarion, 1984.

26 Albert le Grand, *Quaestiones super de animalibus*, XV.

27 Danielle Jacquart, Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical*, Paris, PUF, 1985.

Viceversa, qualsiasi disfunzione del ciclo mestruale era considerata preoccupante,²⁸ perché questo sangue legato alla generazione, quindi alla vita, indeboliva anche la donna che lo perdeva, e minacciava ancora di più la sua salute se non scorreva. Quanto alla donna anziana, la vecchia, che associava in se due stati disprezzati, vecchiaia e femminilità, il suo corpo privo di ciclo e ormai inadatto alla procreazione sollevava interrogativi.²⁹ In ogni caso il sangue mestruale era sinonimo dell'impurità delle donne, sia fisicamente che moralmente: chirurghi o medici come Guglielmo da Saliceto (†1277), Lanfranco da Milano (†1306) o anche John di Gaddesden († v. 1361), nei consigli che prodigavano per proteggersi dalle ulcerazioni del pene, usano l'espressione *suspecta de immunditia* per indicare una donna che ha il suo ciclo.³⁰

Questa impurità che riguardava il ciclo mestruale era estesa alla condizione della partoriente. Si riteneva, sempre sulla base del *Levitico*, che la partoriente fosse particolarmente impura, come il bambino appena messo al mondo: a seconda che fosse maschio o femmina, il periodo di impurità durava 40 o 80 giorni al termine dei quali la donna era reintegrata nella comunità, e quindi liberata dalla sua impurità, solo mediante le *relevailles* (cerimonia di purificazione), una benedizione impartita alla puerpera. Questo rituale è stato oggetto di molti studi;³¹ Paula M. Rieder, in particolare, ha suggerito che la Chiesa l'avesse utilizzato come mezzo per controllare la sessualità femminile.³² Anche Charles de Miramon si è a lungo soffermato sul divieto di accesso alla chiesa per le donne durante il loro periodo.³³ Studiando gli atteggiamenti nei confronti delle mestruazioni

28 Danielle Jacquart, *La morphologie du corps féminin selon les médecins de la fin du Moyen Âge*, «Micrologus», I, 1993, pp. 81-98, e Claude Thomasset, *Le corps féminin ou le regard empêché*, *Ibidem*, pp. 99-114.

29 Cfr. Jole Agrimi, Chiara Crisciani, *Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la vetula (XIII-XV s.)*, tr. fr. Pierre-Antoine Fabre, «Annales E.S.C.», 48, 1993, n. 5, pp. 1281-1308.

30 Lanfrancus Mediolanensis, *Practica s. ars Chirurgiae*, tract. III, doct. 3, cap. 11: «Si qui vult membrum ab omni corruptione servare, cum recedit a muliere, quam habet suspectam de immunditia, lavet illud de aqua frigida cum aceto mixta».

31 Si veda ad esempio Caroline Shenton, *Philippa of Hainault's Churchings: The Politics of Motherhood at the Court of Edward III*, in Richard G. Eales, Shaun Tyas (eds), *Family and Dynasty in Late Medieval England: Proceedings of the 1997 Harlaxton Symposium*, Donington (Lincolnshire), Shaun Tyas, 2003, pp. 105-121.

32 Paula M. Rieder, *The Implications of Exclusion: The Regulation of Churching in Medieval Northern France*, «Essays in Medieval Studies», 1998, n. 15, pp. 71-80, e Eadem, *On the Purification of Women: Churching in Northern France, 1100-1500*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.

33 Charles de Miramon, *La fin d'un tabou? L'interdiction de communier pour la femme menstruée au Moyen Âge. Le cas du XII^e siècle*, in *Le sang au Moyen Âge*, Actes du

da parte dei medici e del diritto canonico del XII secolo, sottolineò la contraddizione tra le prescrizioni del *Levitico* sull'impurità dopo il parto e il *Nuovo Testamento*, che rifiutò sia tali pratiche di segregazione, sia la circoncisione. Tuttavia, nonostante gli ammonimenti di un Gregorio Magno nel VII secolo a non incentivare queste pratiche, i penitenziali dell'Alto Medioevo le avevano reintrodotte e si erano fatti strada fino al *Decretum* di Burcardo di Worms (ca. 1020).

Nonostante la permanenza di queste pratiche, Innocenzo III, nel 1198, aveva deciso: se una donna che aveva appena partorito o che aveva il suo ciclo voleva restare fuori dalla chiesa, non bisognava scoraggiarla, ma nemmeno negarle l'accesso. Le prescrizioni del *Levitico* erano parte dell'antica legge che la venuta di Cristo aveva teoricamente abolito³⁴ – anche se, come si è detto, permeava a lungo le mentalità.

Sarebbe impreciso o incompleto menzionare solo i divieti che riguardano le donne. Anche sull'uomo pesava l'equivalenza tra sessualità e impurità: i laici, la cui sessualità era lecita, ma vigilata e sottoposta a molti periodi di continenza, dovevano rispettare un certo calendario,³⁵ e non avvicinarsi agli altari dopo rapporti sessuali. Quanto ai religiosi, teoricamente tenuti a praticare l'astinenza sessuale, dovevano purificarsi in caso di polluzione notturna, in particolare versando lacrime. Come rileva Piroska Nagy: «quando bagna il suo letto», secondo il dettato del *Salmo*, le lacrime sostituiscono lo sperma della polluzione notturna.³⁶ Da questo punto di vista, il lussuoso sacerdote trecentesco Pierre Clergue, recandosi alla comunione dopo aver dormito con la sua amante, la castellana Béatrice de Planissoles, era doppiamente impuro, poiché non era né astinente né continente.³⁷ Negli uomini come nelle donne è il flusso che costituiva l'impurità rispetto all'ufficio divino, seminale per i primi e sanguigno per le seconde, sicché l'esistenza della polluzione al risveglio corrispondeva biologicamente allo scarico vaginale dopo

Colloque du CRISIMA, Montpellier, 17-29 novembre 1997, «Les Cahiers du CRISIMA», 1999, n. 4, pp. 163-181.

34 Charles de Miramon, *Déconstruction et reconstruction du tabou*; cfr. anche Michel Lauwers, *L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval*, «*Sefer Hamaassiyot*», ed. Moses Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, 2, 1995, n. 2.

35 Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser: aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

36 Piroska Nagy, *Le don des larmes. Un instrument spirituel en quête d'institution*, Paris, Albin Michel, 2000.

37 Emmanuel Leroy Ladurie, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

il parto (*lochia*). E va qui sottolineato con forza che i primi 17 versetti del capitolo 12 del *Levitico* trattavano dell'impurità legata ai flussi maschili, e che Cristo stesso, secondo il Vangelo di Marco, aveva posto il principio che «ciò che esce dall'uomo, questo è ciò che rende l'uomo impuro» (*Marco*, 7,19).

Corpo sociale e impurità

Infine, va ricordato che nella società dell'Occidente medievale gli individui erano colpiti dal tabù dello sporco non solo a causa del loro sesso o del loro corpo ciclicamente sporcato, ma dalla professione che li metteva a contatto fisico con l'impurità. Ciò si riflette sia nella legislazione che stabilisce una gerarchia dei mestieri, sia nei trattati che disciplinano i mercati, sia negli scritti di teologia morale:³⁸ i mestieri erano disposti lungo una scala sociale in cui i macellai, ad esempio, la cui attività faceva scorrere il sangue, erano lontani dalla sommità.³⁹ Jacques Le Goff ha mostrato che oltre ai macellai, erano disprezzati anche i mestieri relativi ad uno dei sette peccati capitali: la lussuria che riguardava locandieri, tavernieri o gestori di bagni, di *étuves*, o i cuochi, anch'essi tacciati di «impurità» e sudiciume, in nome della loro connessione con il peccato di *gula*.⁴⁰

Anche il boia fu toccato dalla macchia inerente al condannato e al suo cadavere. Secondo un versetto del *Libro dei Numeri* «chiunque toccherà il cadavere di qualcuno sarà contaminato» (*Numeri* 19,11). Le società cristiane dell'Occidente latino vedevano la morte come qualcosa di contagioso, e Guillaume Durand († 1296), ad esempio, sottolineava ancora «l'inquinamento o l'impurità contratta dal contatto con il cadavere di un morto».⁴¹ Inoltre, in Francia, il boia doveva indossare un indumento specifico, di solito una veste o un man-

38 Cfr. Giacomo Todeschini, *Servitude et travail à la fin du Moyen Âge. La dévalorisation des salariés et les pauvres «peu méritants»*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 70, 2015, n. 1, pp. 81-89. <<https://www.cairn.info/revue-Annales-2015-1-page-81.htm>>

39 Si veda ad esempio Patrick Rambourg, *Pratiques alimentaires, savoir-faire: Les bouchers, «méchantes gens»: l'image d'un métier déprécié dans la littérature médiévale*, in Arlette Bouloumié (ed.), *Métiers et marginalité dans la littérature*, Cahier XXX [en ligne], Angers, Presses universitaires de Rennes, 2004 <<http://books.openedition.org/pur/11813>>.

40 Cfr. Jacques Le Goff, *Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval. Pour un autre Moyen Âge*, in Idem, *Un Autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 89-103.

41 Danièle Alexandre-Bidon, *La mort au Moyen Âge. XIII-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 1998, p. 230.

tello rosso, a volte adornato con una spada o un patibolo ricamati come segno distintivo.⁴² Tutti questi limiti e condanne scoraggiarono molti dall'abbracciare questa professione vista come impura, sicché a volte le autorità comunali dovettero costringere alcuni ad esercitare questa funzione connotata così negativamente.⁴³

Non dimentichiamo, infine, che la lebbra, endemica in Occidente, fu associata ad un'impurità che coinvolse entrambi i sessi, riflettendosi con totale chiarezza nel nome assunto in Francia dalla corte della Purga, presieduta dai consoli di Montferrand, il cui scopo era quello di cercare, convocare, esaminare, giudicare e quindi allontanare i lebbrosi dalla popolazione, in Alvernia come nei paesi vicini.⁴⁴ In altre parole, si trattava di purificare l'Alvernia e la regione circostante dall'infezione della lebbra. Il teologo Guillaume d'Auvergne chiamava i lebbrosi "rifiutati", "abietti" a causa della loro malvagità; nel Sud-Ovest della Francia erano soprannominati *degjets*, "rifiuti".⁴⁵ Secondo la normativa allora vigente –confermata dal Concilio Lateranense III nel 1179–, essi erano soggetti a numerosi divieti: non potevano entrare in chiese, mulini, osterie e mercati; non dovevano mangiare o bere in compagnia, lavarsi le mani nelle fontane e nei fiumi, o lasciare le loro case scalzi, per risparmiare al suolo l'impurità dei loro piedi; era altresì vietato rispondere a chiunque si trovasse nella direzione del vento, per non contagiare con il fiato l'interlocutore, o percorrere sentieri troppo stretti, per non rischiare di sfiorare nessuno... E i coniugi "sani" dei lebbrosi erano inclusi nello stesso sospetto di impurità, per paura del contagio: così nel 1430, a Yarmouth, circa cinque anni dopo che suo marito era stato dichiarato lebbroso, fu proibito ad una donna di nome Catherine Colkirke, sotto pena di multa, di entrare nel mercato e toccare il cibo esposto.

I lebbrosi erano esclusi dalla comunità con un rituale che li designava come morti viventi, il che non era senza problemi per le persone sposate, perché la lebbra, agli occhi della Chiesa, non rom-

42 Jacques Delarue, *Le métier de bourreau. Du Moyen Âge à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1979, pp. 42-43.

43 Ana del Campo, *Ceux qui travaillent avec la mort: professionnalisation et travaux occasionnels de fossoyeurs, pleureuses et organisatrices de funérailles à Saragosse (Royaume d'Aragon) à la fin du Moyen Âge*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 123, 2011, n. 1, pp. 81-90.

44 Johan Picot, «La Purga»: une expertise juridico-médicale de la lèpre en Auvergne au Moyen Âge, «Revue historique», 2012, n. 2, pp. 292-321, <https://www.cairn.info/revue-historique-2012-2-page-292.htm>

45 Françoise Bériac, *Histoire des lépreux au Moyen Âge. Une société d'exclus*, Paris, Imago, 1998.

peva il vincolo matrimoniale. La sposa di un lebbroso doveva restare al suo fianco e assisterlo nella sua nuova esistenza, scriveva papa Alessandro III all'arcivescovo di Canterbury, intorno al 1175; ma allo stesso tempo fu accettata l'idea della trasmissione sessuale della lebbra. Tuttavia, non tutti erano capaci di continenza perpetua o di abnegazione e devozione come auspicavano i canonisti, e infatti le situazioni erano molto variabili, visto che le raccomandazioni della Chiesa non risultavano conciliabili con le ordinanze di giustizia. In Inghilterra, fu solo dopo dieci anni, e con riluttanza, che nel 1392 un certo John Eston ripudiò sua moglie Beatrice, su pressione dei giurati di Yarmouth. E almeno ventuno delle trentasei lebbrose citate negli albi di questa città tra il 1369 e il 1500, vivevano con i loro mariti, a volte nonostante gli ordini del tribunale.⁴⁶

La lebbra era vista non solo come una malattia, ma come lo stigma di una contaminazione nascosta. E due versetti del *Levitico*, ancora, risuonano nel rito della scomunica del lebbroso: «Egli griderà “impuro!” “impuro!”. Finché durerà la sua piaga, sarà impuro e abiterà in disparte, fuori dell'accampamento» (*Levitico* 13:45-46). Inoltre, quando i Dottori della Chiesa denunciano l'eresia come “lebbra spirituale” o affermano che «i lebbrosi sono eretici che bestemmiano contro Gesù Cristo», la loro espressione è da intendersi in senso letterale: nell'ordine del male, il peccato di eresia sia uno con la maledizione della lebbra, come suggerisce ancora Iacopo da Varazze (†1298) in una delle sue prediche: «La convivenza dei lebbrosi e dei sani è paragonabile a quella dei peccatori e dei giusti».⁴⁷

Reclusi nei lazzaretti (intorno al 1250, erano quasi 20.000 in Europa, di cui 2.000 in Francia) o vaganti da un paese all'altro, i lebbrosi erano privati di ogni loro proprietà e diritto, e dovevano essere segnalati da segni distintivi: una “veste da ladre”, “miserevole veste”, un “segno d'infamia” cucito sui loro vestiti, o anche il suono di un rantolo... Tuttavia, non furono gli unici ad essere oggetto di ostilità e di crescente segregazione attraverso l'uso di segni di infamia: ⁴⁸ ebrei e prostitute subirono una sorte simile. Per tutto il XIII secolo, e da allora in poi, gli ebrei furono confinati nei “quartieri ebraici” e costretti a portare la ruota gialla; quanto alle prostitute, già nel 1213

46 Leggere Tabuteau, *La lèpre dans l'Angleterre médiévale*.

47 Jacobus de Voragine, *Sermones aurei*, ed. Rodolf Clutius, Vienna, 1760, p. 72b-73a.

48 Jacob Rogozinski, *Pire que la mort. Les lépreux au Moyen Âge: de l'exclusion à l'extermination*, «Lignes», 2011, n. 35, pp. 7-30. <https://www.cairn.info/revue-lignes-2011-2-page-7.htm>

il legato pontificio a Parigi decretò che fossero trattate come lebbrose e scomunicate; poi, prima di partire per la crociata, Luigi IX ordinò che fossero cacciate dalla Francia o, altrimenti, rinchiusa a vita nei bordelli. E quando il re tornò dalla Terra Santa, un'altra ordinanza riflette il suo desiderio di mandare le prostitute il più possibile fuori le mura, oppure di raggrupparle in certi luoghi, lontano dalle strade onorevoli⁴⁹ - quindi di liberare i centri cittadini dalla loro presenza. Lebbrosi, ebrei e ragazze pubbliche furono quindi trattati in modo simile, indipendentemente dal sesso, in un clima di purificazione e persecuzione forzata che completò il suo insediamento nel XIII secolo secondo Robert Moore.⁵⁰

Per cercare di concludere, diremo che nelle società dell'Occidente medievale, ebrei e cristiani condividevano in una certa misura lo stesso ideale di purezza, fondato su comuni fondamenti storici e scritturistici; la venuta di Cristo aveva infranto un certo numero di tabù, in particolare alimentari, ma le prescrizioni del Levitico ebbero lunga vita, in particolare per quanto riguarda i periodi di impurità del corpo femminile. Ma l'antitesi tra puro e impuro non divideva solo i rapporti tra i sessi: la storia dei lebbrosi e delle lebbrose, come quella degli ebrei e delle ebree, in particolare tra XI e XIII secolo, non è altro che quella di un'esclusione operata in nome della purezza di tutto il corpo sociale da preservare.

Abstracts: La donna, nel Medioevo, passa spesso per un modello di impurezza, sia fisica per il suo ciclo, che morale in quanto figlia di Eva; il *Levitico* era ricco di prescrizioni sulla necessità di purificare il corpo dopo l'espulsione di flussi corporali quali il sangue, durante le mestruazioni e dopo il parto, o il seme; anche i maschi, quindi, dovevano sottoporsi a divieti o riti di purificazione, in particolare, ma non solo, nella cultura ebraica. Il presente articolo cerca di ricordare che non solo le donne erano viste come ontologicamente o ciclicamente impure: in considerazione della loro attività sessuale, secondo la loro condizione o il calendario cristiano, o della loro attività professionale, certi uomini potevano essere visti come impuri. Si ricorda in fine che dei gruppi interi, come Ebrei e Ebree, lebbrosi e lebbrose, o prostitute, ritenuti impuri dalle società medievali, furono progressivamente segregati dal corpo sociale dalle autorità.

In the Middle Ages, woman often passes for a model of impurity, both physical for her cycle and moral as a daughter of Eve; Leviticus was full of prescriptions on the need to purify the body after the expulsion of bodily flows such as blood, during

49 Cfr. Jean Verdon, *La femme au Moyen Âge*, Paris, J.-P. Gisserot, 1999, p. 112.

50 Robert I. Moore, *La persécution: sa formation en Europe, X^e-XIII^e siècle*, Paris, Belles Lettres, 1991.

menstruation and after childbirth, or semen; males too, therefore, had to undergo prohibitions or purification rites, particularly, but not limited to, in Jewish culture. This article seeks to recall that not only women were seen as ontologically or cyclically impure: in view of their sexual activity, according to their condition or the Christian calendar, or their professional activity, certain men could be viewed as unclean. Finally, it is recalled that entire groups, such as Jewish men and women, lepers, or prostitutes, considered impure by medieval societies, were progressively segregated from the social body by the authorities.

Keywords: corpo femminile, mestruazioni, lebbra, cultura ebraica; segregation, prostitution, female body, menstruation, leprosy, Jewish culture.

Biodata: Laurence Moulinier-Brogi è professoressa ordinaria di Storia medievale all'Università Lumière-Lyon 2 dal 2009. Dopo un'agrégation di Lettere, ha discusso nel 1994 una tesi di dottorato su *L'opera scientifica di Hildegarda di Bingen*. Poi è stata professoressa associata (Maître de conférence) all'Università di Poitiers, e all'Università Paris-VIII-Vincennes. Nel 2003, ha vinto il premio di Storia internazionale della Medicina "Salvatore de Renzi". Per il suo dossier di abilitazione a dirigere le ricerche (HDR, Ecole Pratique des Hautes études, IVe section, 2008) si è interessata a l'uroscopia medievale e al trattato di Guglielmo Anglico, *De urina non visa*. Le sue ricerche attuali portano sulle traduzioni medievali in volgare, sulla trasmissione del sapere medico fuori dalle università, sulla storia delle donne e sulla storia del corpo. Ha appena terminato, con Daniel Le Blevet, la coordinazione di un volume su quest'ultimo tema per la collana "Atelier du Médiéviste" di Brepols (laurence.moulinier-brogi@univ-lyon2.fr).

Laurence Moulinier-Brogi has been Full Professor of Medieval History at the Lumière-Lyon 2 University since 2009. After an agrégation of Letters, in 1994 she discussed a doctoral thesis on "The scientific work of Hildegard of Bingen". She then she was associate professor (Maître de conférence) at the University of Poitiers, and at the Paris-VIII-Vincennes University. In 2003, she won the "Salvatore de Renzi" prize for the international history of medicine. For her dossier of qualification to direct research (HDR, École Pratique des Hautes études, IV^e section, 2008), she studied medieval uroscopy and William the Englishman's treatise *De urina non visa*. Her current research points to medieval translations into vernacular, the transmission of medical knowledge outside universities, the history of women and the history of the body. She has just achieved, with Daniel Le Blevet, the coordination of a volume on the latter theme for the Brepols "Atelier du Médiéviste" series (laurence.moulinier-brogi@univ-lyon2.fr).

