



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

**Parto e gravidanza nella letteratura
del periodo Heian.
Ritualità, politica e simbolismi
della procreazione.**

Relatore

Ch. Prof.ssa Carolina Negri

Correlatore

Ch. Prof.ssa Silvia Rivadossi

Laureando

Virginia Lo Vullo
Matricola 840648

Anno Accademico

2017 / 2018

A mia madre.

Ringraziamenti

Ringrazio in primo luogo la mia relattrice, la professoressa Carolina Negri per il supporto e i preziosi consigli che mi ha dato durante la stesura della tesi, senza la quale questo elaborato non avrebbe mai visto la luce. Ringrazio la mia correlatrice, la professoressa Silvia Rivadossi, che con i suoi consigli mi ha aiutato a migliorare questo elaborato.

Ringrazio la mia migliore amica Giulia, sorella e compagna di studi, per avermi sempre sostenuta, nonostante tutte le difficoltà, anche trovandosi dall'altra parte del mondo.

Ringrazio il mio ragazzo Stefano, per la sua pazienza, per la sua premura e per avermi sopportato e supportato nei momenti di sconforto così come in quelli di vittoria. Grazie.

Ringrazio tutte le persone incontrate sul mio cammino universitario all'Università Ca'Foscari e all'Università del Tohoku, in Giappone, grazie alle quali la mia esperienza di vita si è arricchita.

Ringrazio la tranquilla città di Sendai, che per un anno mi ha accolto, in cui ho potuto raccogliere preziosi materiali per questa tesi. E ringrazio quei quattro ragazzi che fanno musica, Yoshiatsu, Tomo, Takashi e Yūsuke, incontrati proprio a Sendai, che mi hanno sostenuto nei momenti più bui di quel lungo anno e che mi hanno permesso di incontrare persone fantastiche, fonte di ispirazione senza fine.

Ringrazio inoltre le mie due sorelle giapponesi, Kanae e Haruka, per esserci state sempre durante il mio percorso di vita durante l'anno passato in Giappone, senza le quali il mio periodo di studi all'estero non sarebbe stato altrettanto proficuo e prezioso per questo elaborato.

Ringrazio infine mia madre, Gabriella, donna meravigliosa e forte, fonte di ispirazione primaria per questa breve disanima, che con il suo bellissimo lavoro di ostetrica ha aiutato a venire al mondo tante vite, e ha cresciuto me, donandomi tutta sé stessa, senza risparmiarsi. A lei dedico queste pagine.

要旨

平安時代といえ、豊かで華麗な生活のイメージをまざまざと思い浮かべ、特に、屏風の後ろに隠され、女房たちが取り囲まれ、まるで墨のような黒い髪を持っている王朝女性が琴か琵琶を弾き、物語を複写する姿が象徴的である。このイメージは物語から描かれ、集団的空想に大きな跡を残した。そこでフィクションの状態が語られながらも、物語は鏡のようにその生活を描き、間違いなく重要な出来事の根源である。恋愛か嫉妬の作り話が多いかもしれないが、本格的な生活の詳細、王朝の風俗、貴族の迷信、そして有名な家族の陰謀にまでも物語のページのおかげで知られている。その中には、秘密の事象さえもあり、妊娠や出産などは極めて重要なイベントであった。

妊娠と出産は魅力的な出来事である。どのような社会を見ても、どのような時代を研究しても、懐妊は神秘の幕に覆われ、一時的にもこの世界と「あの世」を橋で結んでいる。産むということも、産まれるということも、両方生死の境をさまようことと同じである。この重要なイベントは女性なら人生のステージであるかもしれないが、男性からどのように見られているのだろうか。出産は恐れることも守らないといけないということも同時期に判断される。妊娠に対する態度は両義的である。確かに、今でもそうであるかもしれないが、平安時代こそ、妊娠、とりわけ出産は命をかけるものである。平安時代の医療知識は少ないし、不十分で認知した事柄は大陸から来たということが分かる。従って、安定出産するために、悪阻から後産まで様々な方法で産婦と幼児を守らなければならないことが必要だったということである。しかし、人によって、この慶事の価値は違い、一つだけでなく、様々な意味を持つ祝い事である。それでは、一般的に妊娠と出産はどういう意味を持っているのだろうか。

さらに、多くの物語の作者は女性であった。その結果、物語には女性の視点から書かれていることを見ることができる。また、Mauriziは物語を通して、普段禁じられたことを断言したがついているかもしれないと述べている。その場合は、妊娠は密かな意味を持っているのだろうか。象徴的な意味を持っているのだろうか。

この魅惑と両義性に興味を持ち、物語を分析し、妊娠と出産についての一般的な背景を描く必要がある。しかし、妊娠や出産を中心とする作品は少ない。それにもかかわらず、

『紫式部日記』や『源氏物語』というような作品を読めば、出産は触れることができるように写實的に描写されている。

そこで、本研究の目的は、平安時代の書物、特に、物語など日記を通して、儀式や風俗の視点でも、政治的にも、そして、象徴的にも、妊娠と出産の意味を明らかにすることである。そのため、この論文は三部分に分けられる。

まず、第一章と第二章では妊娠、出産、そして後産をめぐる迷信、儀礼、儀式を詳しく解析したいと思う。第一章では『栄花物語』や『枕草子』という作品を使い、民俗、宗教の混交、医学知識の一般的な描写を始め、受胎から妊娠の末期までの迷信と儀式を分析したいと思う。そこで、『医心方』という医学書にある重要な状況を挙げ、内胎の性別を変えること、出産前、性別を明確にすること、どんな季節が禁じられたかという要素を分析してみる。第二章では、『北野天神縁起絵巻』や『餓鬼草紙』というような絵巻物の解析から、『栄花物語』、『源氏物語』、『宇津保物語』における出産を見、とりわけ『紫式部日記』の完全な記述に集点をあて、出産の時期から後産にかけて、祈願、儀式、儀礼を挙げたいと思う。悪魔を払うため、または幼児を守るため行為、例えば、うちまきや加持をすることだけでなく、出産後行われた「産養」という祝いの行事も論じたいと思う。

また、第三章と第四章では妊娠と職権の関係について研究したいと思う。結婚の主点として、産むことは一番期待された目的である。産むかどうかの問題だけでなく、何人か性別も重要な課題であった。『落窪物語』、『源氏物語』、『和泉式部日記』という作品で行われた結婚を分析し、平安時代の結婚式や結婚体制の一般的な描写から、妊娠の重要性を明らかにしてみる。第四章は『蜻蛉日記』での道綱の母の結婚に集中する。特に、その結婚に妊娠がどのような影響を与えたか明記したいと思う。

さらに、第五章では文学作品における妊娠が象徴的な意味を持つか調べたいと思う。『源氏物語』の中での妊娠を分析しながら、とりわけ葵の上、藤壺、または女三の宮の孕みはただの妊娠ではないということを明示したいと思う。なお、上記の妊娠だけ重要ではなく、『とりかえばや物語』の主人公の孕みも特徴的である。最後に、神聖な特徴を持つ妊娠と「賀茂祭」の関係を検証し、妊娠の新しい意味を発見する。

この三部分を分析しながら、文学により、魅力的な妊娠と生死の境にさまよう出産の現象を明らかにし、新しい読み方を提案する。

Indice

Ringraziamenti.....	I
要旨.....	II
Introduzione.....	1
Capitolo uno: Riti e superstizioni: dal concepimento alla gravidanza.....	4
Folklore e ritualità.....	4
La medicina.....	10
Prepararsi al parto: rituali e credenze prima e durante la gestazione.....	13
Capitolo due: Riti e superstizioni: dal parto al puerperio.....	18
Gli <i>emaki</i> e la rappresentazione del parto nelle arti visive.....	18
Una testimonianza letteraria sul parto nell'epoca Heian: il <i>Murasaki Shikibu nikki</i>	22
Attesa e liminalità.....	25
Le cerimonie per la nascita e l' <i>ubuyashinai</i>	33
Capitolo tre: Gravidanza e potere: il matrimonio nel periodo Heian.....	44
Genesi e evoluzione del matrimonio: approccio iniziale e <i>mukotorikon</i>	44
Cerimonie e ufficializzazione dell'unione.....	46
La residenza matrimoniale: ambivalenza e potere reale.....	48
Il matrimonio virilocale: il caso imperiale e le sue peculiarità.....	49
Il matrimonio uxoricale: l'esempio di Michinaga e Rinshi.....	51
Il matrimonio neolocale e il matrimonio "d'amore" visto attraverso i <i>monogatari</i>	52
Il matrimonio duolocale: il <i>kayoikon</i> e la differenza di <i>status</i> fra le mogli.....	53
Capitolo quattro: Il matrimonio nel <i>Kagerō nikki</i> : un'istanza di problematiche e situazioni reali.....	55
Gli obiettivi del matrimonio fra aspettativa e realtà.....	55
"Economia" familiare della gravidanza: l'importanza della quantità e della "qualità".....	58
L'indissolubile legame fra matrimonio e gravidanza.....	61
Capitolo cinque: Simbolismi della gravidanza nella letteratura.....	63

<i>La festa delle foglie di 'Aoi' e le sue conseguenze</i>	63
La vendetta di Aoi e il significato della sua gravidanza.....	69
L'adulterio con Fujitsubo e il volere degli dei.....	73
L'adulterio di Kashiwagi e la Terza Principessa.....	76
La festa del santuario di Kamo e la gravidanza.....	82
Conclusioni.....	87
Bibliografia.....	91
Indice delle immagini.....	102

Introduzione

Pensando al periodo Heian (794-1185) scorrono inevitabilmente davanti agli occhi immagini di donne dai lunghissimi capelli neri, nascoste da paraventi e schermi, circondate da dame di compagnia; questo è quello che rimane tutt'oggi nell'immaginario comune grazie a una variegata produzione di *monogatari* e *nikki* che descrivono la vita di corte e soprattutto l'esistenza di queste donne nascoste dietro i paraventi. La letteratura infatti talvolta ha l'importante ruolo di "doppio", di specchio della vita reale, in ogni sua variegata e mutevole caratteristica, il dovere di rappresentare tutte le sue sfaccettature, dall'amore alla gelosia, dal quotidiano agli elementi più segreti e delicati dell'esistenza umana. In particolare, laddove si affronti un tema importante come la gravidanza e il parto, in un quadro complesso e affascinante come quello della società giapponese, è impossibile prescindere dall'immagine che traspare dalle opere del periodo Heian.

Il parto e la gravidanza sono eventi di indubbio mistero, il cui fascino prescinde dal luogo della narrazione o dal suo periodo storico. Mettere al mondo una nuova vita è un atto tanto fragile, quanto potente nelle sue conseguenze; connette la vita e la morte come un "ponte" fra i due mondi. L'ambivalenza è propria non solo dell'evento stesso, ma è insita anche nella reazione che tale evento provocava, in particolare negli uomini del periodo Heian, che temevano un evento tanto misterioso e al contempo cercavano di proteggere strenuamente la madre e il bambino che sarebbe venuto alla luce, non solo attraverso le scienze mediche, che in quel periodo non garantivano la sopravvivenza né della madre né del figlio, ma facendo ricorso a riti e superstizioni che toccavano il substrato folkloristico del tempo e le credenze religiose.

È dunque lecito domandarsi quali siano i significati che ammantano la gravidanza e il parto. Proprio attraverso l'analisi dei *monogatari*, espressione del punto di vista femminile dell'epoca, ritengo possa essere interessante offrire una visione di insieme di come dovevano apparire tali momenti nel periodo Heian, a maggior ragione perché attraverso le pagine dei *monogatari* era possibile per le donne dire cose che normalmente non erano loro concesse (Maurizi, 2012, p.61).

Pur essendo consapevoli della scarsità di materiali che trattano solo della gravidanza e del parto, è interessante constatare come, seppur in maniera differente, opere celeberrime del periodo in questione, quali il *Genji monogatari* (Storia di Genji; 1001 ca.) o l'*Eiga monogatari* (Storia di splendori; XI secolo ca.), e in particolar modo il *Murasaki Shikibu nikki* (Diario di Murasaki Shikibu, inizio XI sec.), possano offrire ottimi spunti per una descrizione quanto più vicina al reale di tali eventi. Scopo di tale elaborato è dunque analizzare, attraverso materiali quali *nikki* e *monogatari*, il significato della gravidanza e del parto sotto più punti di vista, in particolare quello rituale, quello politico e quello simbolico.

Il primo e il secondo capitolo affrontano l'aspetto rituale e cerimoniale del parto. Nel primo capitolo, dopo un breve excursus sul folklore e sulle credenze di cui era fertile il periodo Heian, vengono affrontate le superstizioni e i riti, atti a proteggere la vita della madre e del nascituro. In particolare, ci si è soffermati sul periodo che va dal concepimento sino agli ultimi mesi di gestazione, con una breve parentesi sulle conoscenze mediche del periodo Heian e sulle figure professionali che accompagnavano la donna e i suoi familiari durante questi mesi. Citando qui per la prima volta il manuale medico del periodo, l'*Ishinpō* (Elementi essenziali di medicina), e fornendo esempi letterari concreti che variano dall'*Eiga monogatari* al *Makura no sōshi* (Note del guanciaie; primi anni dell'XI secolo, 1010 ca.), le superstizioni in analisi sono connesse al tema del genere del bambino, ma anche al periodo e all'anno in cui veniva al mondo. Nel secondo capitolo, partendo dall'analisi di celebri *emakimono* quali il *Kitano Tenjin engi emaki* (北野天神縁起絵巻; Rotolo delle origini del tempio Kitano Tenjin) e il *Gaki zōshi* (餓鬼草紙; *Storie illustrate di spiriti affamati*, tardo XII secolo, inizio XII secolo), vengono affrontati i riti e i cerimoniali praticati durante il parto e nei momenti immediatamente precedenti e successivi, sino al periodo *post partum*. Grazie alla particolareggiata descrizione del parto di Shōshi, una delle figlie di Michinaga no Fujiwara presente nel *Murasaki Shikibu nikki*, ma potendo contare anche su opere quali l'*Eiga monogatari*, il *Genji monogatari* e l'*Utsubo monogatari* (Storia di un albero cavo; fine X secolo), vengono affrontati elementi quali la protezione della partoriente da spiriti malvagi, l'utilizzo particolare del riso e del bianco durante il parto, sino alla descrizione dei festeggiamenti che seguivano la nascita del bambino, come gli *ubuyashinai*.

Nel terzo e nel quarto capitolo viene analizzato il ruolo politico della gravidanza. Nel terzo capitolo, dopo aver dato una breve descrizione dei riti matrimoniali del periodo, del tipo di matrimonio che era possibile contrarre e della struttura matrimoniale in senso più generico, attraverso opere quali l'*Ochikubo monogatari* (La storia di Ochikubo; fine del X secolo), il *Genji monogatari* e l'*Izumi Shikibu nikki* (Diario di Izumi Shikibu; prima metà dell'XI secolo ca.), viene analizzato il ruolo che la gravidanza aveva all'interno dell'unione matrimoniale. Nel quarto capitolo si parla nello specifico del matrimonio della madre di Michitsuna, autrice del *Kagerō nikki* (*Diario di un'effimera*, fine X secolo) e il ruolo fondamentale che la gravidanza ricopriva all'interno di un matrimonio "felice".

Infine, nel quinto capitolo, si affronta l'aspetto simbolico che talvolta può assumere la gravidanza nei testi letterari, che induce il lettore a dare una seconda lettura del testo, con nuovi significati. In particolar modo, analizzando alcune fra le gravidanze più celebri del *Genji monogatari*, come quella di Aoi, Fujitsubo e della Terza Principessa, ma anche la gravidanza di Chūnagon, protagonista del forse meno conosciuto *Torikaebaya monogatari* (Storia dei ruoli scambiati; 1115-70

ca,)), è interessante constatare come possano essere riscontrati elementi, evidenti dopo una lettura del testo più attenta, che evidenziano talvolta un volere che travalica quello umano, talvolta una ribellione tutta femminile contro una società poliginica. In altre parole, attraverso i simbolismi presenti e riscontrabili in tali gravidanze, è possibile pensare un'ulteriore lettura delle gravidanze (e di conseguenza di quella parte di racconto nel suo insieme) presenti nei testi in esame. In conclusione, viene inoltre evidenziato come l'*Aoi Matsuri* giochi un ruolo fondamentale per una seconda lettura di alcune di queste gravidanze.

Attraverso questi tre aspetti fondamentali della gravidanza e del parto, resi vividi e quasi tangibili dalle opere delle autrici di questo periodo, è interessante poter ricostruire la gravidanza e il parto per come doveva essere nel periodo Heian e persino andare oltre le letture più evidenti di tali gravidanze per poter offrire una nuova chiave di lettura per un evento tanto delicato quanto importante.

Capitolo uno

Riti e superstizioni: dal concepimento alla gravidanza

Prima di affrontare nello specifico la descrizione dei rituali e delle superstizioni che accompagnavano la gravidanza in tutto il periodo antecedente il parto, trovo necessario fare un breve excursus sull'insieme variegato e sincretico del contesto religioso e delle superstizioni del periodo preso in esame. Dopo aver fatto luce sulle conoscenze mediche dell'epoca e in particolar modo sulla figura dell'"ostetrica" presente nel periodo preso in esame, si entrerà nel vivo della narrazione specifica dei riti e delle superstizioni che accompagnavano la donna dal momento del concepimento sino al termine della gravidanza, per tutti i nove mesi, dal calcolo della stella associata alla nascita del neonato alle cerimonie di protezione della donna e del bambino. Come infatti afferma Van Gennep "la gravidanza è chiaramente un periodo di margine caratterizzato da tappe, le quali cadono in certi mesi ritenuti più o meno importanti" (Remotti, 2012, p. 37); tale osservazione è applicabile anche per il Giappone del periodo Heian, in cui a partire dall'annuncio stesso della gravidanza nel suo terzo mese, è possibile annoverare importanti cerimonie legate a periodi precisi della gravidanza. Non solo alcune cerimonie erano connesse ai mesi della gravidanza stessa, ma è interessante constatare come anche più genericamente alcune ritualità connesse a determinati mesi o periodi dell'anno riflettessero la loro influenza sulla gestazione della donna. Elementi relativi al periodo del concepimento o alla determinazione del sesso sono da sempre riscontrabili nella ritualità e nell'immaginario comune, non solo giapponese.¹

Folklore e ritualità

Benché religione e superstizione appartengano a due ambiti all'apparenza distinti, è inevitabile constatare come in più punti convergano e siano inesorabilmente legate. Nell'analizzare i *monogatari* e i *nikki* pervenuti ad oggi nelle nostre mani non deve stupire la mescolanza di credenze e superstizioni di cui è fertile il periodo Heian. Alla già fervida e brulicante tradizione autoctona folkloristica, da cui sicuramente non possiamo escludere l'influenza indotta dai culti e dalle credenze ascrivibili sotto l'etichetta dello shintō,² è necessario aggiungere anche l'apporto dato dalla religione

¹ A questo riguardo è interessante l'analisi condotta da Mantegazza (2017).

² Tale termine, necessita una contestualizzazione temporale, in quanto ha assunto significati differenti e connotazioni diverse a seconda del periodo in cui è stato usato, dando così luogo a una discontinuità del significato del termine, ma mettendo anche in dubbio una continuità della sua esistenza. Per un maggiore approfondimento si veda Kuroda (1981).

buddhista e dalle correnti di pensiero giunte dal continente fra cui Confucianesimo e Taoismo, le quali confluirono in parte anche nelle pratiche proprie della via dello Yin e dello Yang o Onmyōdō (陰陽道), arte divinatoria di origine cinese basata sull'interagire degli elementi naturali, sulla geomanzia e sull'utilizzo di particolari spiriti servitori, definiti *shikigami* (式神);³ i praticanti di tale tecnica venivano definiti *onmyōji* (陰陽師), esperti di Yin/Yang. Ciò che però non deve essere perso di vista in questa analisi è la *non-rigida* divisione di queste correnti religiose e di pensiero, il mescolarsi dei culti dell'uno con le pratiche dell'altro, di ciò che non è solamente (e religiosamente) settario, ma influenzato dalla mondanità e dal profano; è infatti importante considerare la loro interazione e il loro sincretismo non sono attraverso l'ambito religioso-culturale, ma anche e soprattutto nella vita quotidiana, negli aspetti più terreni, che pervadono l'esistenza umana. A questo proposito, come ricorda Morris, è molto interessante un esempio offertoci dal *Genji Monogatari* (Storia di Genji; 1001 ca.), nel capitolo cinquantunesimo, “Barca alla deriva”, in cui la visita di Ukifune al tempio, quindi a un'istituzione buddhista, venga impedita dall'impurità dovuta alle mestruazioni, quindi da un elemento shintō e da un sogno di cattivo auspicio, ovvero da una superstizione (Morris, 2013).

Attraverso il periodo Nara e il periodo Heian non avvengono solo importanti cambiamenti a livello politico e religioso, ma anche a livello socio-ambientale e proprio quest'ultima sfera modifica inevitabilmente la prima. Come ricorda Como, infatti, l'urbanizzazione e la deforestazione di questo periodo modificarono la cultura materiale dell'arcipelago, ma influirono anche sul terreno stesso della religione, creando la necessità di placare spiriti, rimasti senza un luogo di appartenenza, in quanto la deforestazione aveva portato via i luoghi considerati dal folklore la loro usuale dimora laddove scendessero sulla terra (Como, 2012, p.50). Questo conduce all'aggiunta di un elemento fondamentale del mondo superstizioso del periodo Heian: la presenza di spiriti e presenze pronti a destabilizzare chiunque si ponga sul loro cammino. In una realtà in cui gli stessi elementi della natura erano dimora delle divinità ancestrali, i *kami* (神)⁴, con l'introduzione della fede buddhista, si mescolano a quest'ultimi i demoni del pantheon buddhista, della tradizione cinese e le creature

³ Per approfondire si veda Tubielewicz (2011).

⁴ Gli dei creatori dell'arcipelago, esseri divini ai quali era necessario prestare attenzione e portare rispetto per non incorrere nella loro ira, che poteva causare calamità naturali e disgrazie.

maligne (talvolta soltanto in apparenza) del folklore popolare dell'arcipelago, esseri sovranaturali che non sempre possono essere relegati in determinati ruoli.⁵

Oltre agli spiriti, esistono anche animali dai poteri straordinari il cui obiettivo è quello di ingannare gli uomini, come ad esempio la volpe, *kitsune* (狐), la cui presenza pervade la letteratura Heian (Tubielewicz, 2011, p.193), tanto che molti studiosi dell'epoca scrissero a tale riguardo.⁶ Non solo vi sono animali che attentano alla serenità degli individui, ma anche demoni dalle fattezze umane, alcuni dalle sembianze spaventose, mandati direttamente dagli inferi come emissari di re Enma e i *tengu* (天狗)⁷ e persino oggetti dotati di poteri sovranaturali (Tubielewicz, 2011, pp.173-175; pp.199-200). Questi esseri sono i protagonisti di molti racconti folkloristici del periodo che avevano anche una funzione istruttiva; questo tipo di racconti, di stampo buddhista, viene chiamato *setsuwa* (説話). Nel periodo Heian è possibile citare due raccolte importanti in questo senso: la più antica è il *Nihonryōiki* (Resoconto di eventi straordinari in Giappone; 823), compilata da Kyōkai, un monaco dello Yakushiji di Nara. L'altra raccolta pervenutaci è il *Konjaku Monogatari* (Raccolta di storie di un tempo che fu; tardo periodo Heian), in 31 *maki*, la cui attribuzione e data di compilazione sono incerte (Boscaro, 2005, p. 182 e p.200). In quest'ultima vi è, in particolare, un interessante racconto di uno spettro di donna con un neonato piangente fra le braccia, che ferma chiunque provi a guardare il fiume presso il quale ella staziona. Nel finale si afferma che questa creatura potrebbe essere stata una volpe, ma anche una donna deceduta durante il parto (Tubielewicz, 2011, p.179). A questo proposito sono molti i racconti antichi in cui, donne morte nel dare alla luce il proprio bambino rimangono ancorate a questo mondo, incapaci di andare oltre il proprio rimpianto, tramutandosi in fantasmi (Shinmura, 1996, p.149). Questa figura viene chiamata solitamente con l'appellativo di *ubume* (産女; letteralmente significa “donna partoriente”).⁸

⁵ È interessante constatare come anche nel periodo antecedente a quello preso in esame, nell'immaginario antico il confine fra *kami*, divinità, e *oni*, esseri demoniaci, fosse estremamente labile, tanto che in alcuni testi i due termini risultano intercambiabili. Un esempio ci viene fornito da Como (Como, 2012, p.51).

⁶ In particolare trovo interessante l'esempio dello studioso *Oe no Masafusa* (1041-1111) che nel 1101, scrisse una raccolta di racconti riguardanti le *kitsune* sotto il titolo di *Kobi no ki* o *Kobiki* (狐媚記). Per maggiori approfondimenti su quest'opera si veda Ury (1988).

⁷ Per una più approfondita analisi delle creature folkloristiche si veda Tubielewicz (2011).

⁸ Oltre alla figura dell'*ubume*, nei secoli successivi divenne noto anche il cosiddetto *kosodate yurei*, ovvero il fantasma di una donna che morta durante la gestazione, seppur sepolta continua a nutrire e a crescere dentro di sé il figlio, sino alla sua nascita, comprando per lui persino dolci. Per approfondire si veda I (2009) e Iwasaka & Toelken (1994).



Figura 1 Immagine di fantasma, ubume

Questo introduce la presenza di un'ulteriore figura nel pantheon sovranaturale del periodo Heian: gli spiriti inquieti. Con tale termine si può fare riferimento sia a persone che non appartengono più a questo mondo, sia a coloro che, pur essendo ancora in vita, si “scindono”, quasi in senso metafisico, dal proprio corpo, e in forma di spirito o entità, tentano di arrecare danno a chi li ha ostacolati, talvolta conducendo le loro vittime alla follia o alla morte. Qualora vi sia una morte improvvisa al culmine di una carriera, un'ingiustizia che non ha permesso un naturale avanzamento di carriera, vi è la nascita di un rimorso che prende forma, in maniera quasi tangibile (*in primis* nella mente di chi rimane in questo mondo, che prova terrore) di un'entità che necessita di essere ripagata per ciò che non ha potuto avere in vita. Così nasce la figura dello spirito vendicativo, *goryō* (御霊); la stessa società che li ha condannati in vita, li rende “immortali” proprio laddove muoiano, dando loro un potere forse superiore a quello che possedevano quando ancora erano in carne ed ossa. Come infatti afferma Raveri:

(...) la fantasia popolare si rassegna da una parte all'ineluttabile concatenazione degli eventi che ha portato alla tragedia, ma dall'altra non dimentica questi morti e non li lascia morire del tutto: li fissa

nell'immobilità dell'istante che fu loro fatale e li immagina come fantasmi che ossessionano i loro persecutori. (Raveri, 2006, p.221)

Tra gli spiriti vendicativi più famosi è necessario ricordare quello di Sugawara no Michizane,⁹ morto lontano dalla corte e dagli onori; tale storia, con la relativa “deificazione” di questo spirito irrequieto, non è sicuramente un unicum dell'epoca, tanto che il periodo potrebbe essere definito, come afferma Hori, l'età dei *goryō-shin* (Hori, 1959, p.419). In aggiunta a ciò vi sono anche casi di donne, perlopiù concubine imperiali, che non essendo riuscite a realizzare i propri obiettivi a causa di rivali (e uomini, dietro di esse) si credeva che si potessero tramutare in *mononoke* (物の怪). Tali spiriti maligni, alla ricerca di vendetta, potevano causare persino malattie (Tubielewicz, 2011, p.161). Con tale termine non solo si fa riferimento a quegli spiriti che una volta deceduti cercano vendetta (*shiryō* ; 死霊), ma si comprende anche coloro che, pur in vita, si distaccano dal proprio corpo per tormentare, e talvolta uccidere, gli avversari a corte (*ikiryō* ; 生き霊), come sembra essere accaduto, citando un esempio letterario, nel caso della dama di Rokujō nel *Genji monogatari*, contro la sua avversaria Aoi.

Come già accennato, la commistione e il sincretismo alla base dell'*humus* religioso e culturale del periodo Heian sono la diretta conseguenza di un quadro variegato anche per ciò che riguarda la risposta a tali fenomeni sovranaturali. Contro questi spiriti dunque si poteva ricorrere a cerimonie di purificazione, incantesimi e formule magiche, ma anche all'utilizzo del *nembutsu* (念仏; invocazione del Buddha Amida), alle recitazioni dei *sūtra* e di formule per propiziare le guarigioni, come i *kaji* (加持).¹⁰ Era compito di alcuni monaci¹¹ allontanare dal corpo delle vittime gli spiriti vendicativi, tramite esorcismi e attraverso l'utilizzo di medium, *yorimashi* (憑座) e *miko* (巫女). Ma

⁹ In seguito alla morte in esilio di Sugawara no Michizane, tanti dei suoi rivali a corte morirono improvvisamente o caddero in disgrazia. Temendo la sua vendetta venne infine deificato; è attualmente considerato la divinità dello studio e della calligrafia, con il nome postumo *Tenjin* e viene venerato in quanto tale presso il santuario Kitano, a Kyōto.

¹⁰ Un interessante esempio è riportato nel *Genji Monogatari*, nel quinto capitolo, “La giovane pianta di ‘murasaki’”, in cui il protagonista, per via di alcune febbri ricorrenti che non accennavano a scomparire, si rivolse a un monaco che trattò la sua malattia con esorcismi, preghiere e talismani.

¹¹ Spesso tali monaci erano esterni dai luoghi istituzionali monacali e lontani da essi.

in tale atmosfera anche le divinità celesti potevano rivelarsi un pericolo per chi non rispettava il loro “spazio”.¹²

Oltre a dover considerare le direzioni infauste era necessario considerare anche il giorno in cui si intendeva compiere una determinata azione: vi erano dunque calendari che indicavano i giorni propizi e soprattutto quelli infausti, *monoimi no hi* (物忌みの日). Erano tenuti inoltre in notevole considerazione anche i presagi e i sogni, per i quali dunque era necessaria una corretta interpretazione.¹³ I sogni, secondo la credenza dell’epoca, avevano il potere di modificare il fato di una persona in peggio se interpretati impropriamente (Tubielewicz, 2012, p.150). Come afferma infatti Negri:

I sogni nel periodo Heian erano considerati miracolosi responsi divini ai desideri dell’uomo con conseguenze tangibili nella vita di ogni giorno. (Negri, 2005, p.32)

Vi era inoltre sogni che indicavano in particolare una gravidanza in arrivo; si riteneva infatti che sognare animali avesse questa funzione (Orsi, 2012, p.1368). Si può vedere questa credenza nel *Genji monogatari*, nel capitolo trentacinquesimo “Wakana II”, con il sogno di Kashiwagi dopo il suo adulterio con la Terza Principessa (Orsi, 2012, p.732).

Per ciò che concerne i presagi sono molto interessanti anche gli aneddoti riportati in alcuni documenti dell’epoca, come il *Gōdanshō* (Raccolta di conversazioni con Oe Masafusa; inizio XII secolo), in particolare uno connesso a una figura molto importante in questa analisi, la prima figlia di Fujiwara no Michinaga (966-1028), Shōshi (988-1074).¹⁴ Nel periodo in cui la donna era a corte presso l’imperatore Ichijō, un cucciolo di cane entrò dentro il baldacchino; dopo essersi consultata con il padre su questo strano avvenimento scoprirono che indicava una gravidanza in arrivo (Nakamura, 1972, p.10). È molto interessante anche il sogno riportato nell’*Utsubo monogatari*¹⁵

¹² In particolare, trovarsi a passare nello stesso punto in cui si era fermata una divinità poteva risultare fatale; era dunque necessario poter prevedere i suoi spostamenti e i luoghi da evitare. Non è dunque strano sentir parlare di posizioni nefaste che impediscono il transito di un nobile o la sua permanenza in luogo, il cosiddetto *katatagae* (方 違え; Frank, 1958, citato in Masuo & Elacqua, 2013, p.39).

¹³ I sogni risultano essere di notevole importanza anche in opere come *Kagerō nikki*, di cui la protagonista dà una dettagliata descrizione. È inoltre interessante ricordare come anche in presenza di sogni all’apparenza forieri di cattive notizie, grazie a una corretta interpretazione, potevano addirittura portare sollievo, come ricordatoci da Sei Shōnagon nel *Makura no soshi* (Note del guanciale; primi anni dell’XI secolo, 1010 ca.).

¹⁴ Nel capitolo due “Riti e superstizioni: dal parto al puerperio” verrà approfondita questa figura storica.

¹⁵ È noto anche come *Utsuho monogatari*.

(Storia di un albero cavo; fine X secolo), in cui l'anziana servitrice della figlia di Toshikage, eroe della prima parte della storia, fece un sogno molto particolare. La donna infatti sognò un piccolo falco che teneva nel becco un ago con un filo celeste di tre metri; l'uccello fece cadere davanti alla figlia di Toshikage l'ago e il filo che vennero raccolti da un misterioso uomo che cucì parte del vestito della donna per poi scomparire. Poco dopo il falco tornò dalla donna e, notando fra le sue mani l'ago, si appollaiò sul suo braccio. Tale sogno venne fatto analizzare dalla servitrice, alla quale venne riferito che il bambino in grembo alla sua signora, che un giorno avrebbe preso il nome di Nakatada, sarebbe diventato un dignitario di alto rango, che avrebbe aiutato la madre in futuro, come poi effettivamente accadde (Uraki, 1984, pp.23-24).

La cognizione dei movimenti delle divinità e degli astri, del calendario e dei giorni nefasti ad esso associati, o dei significati dei presagi e dei sogni spettava ai sopracitati *onmyōji*, i quali, senza ombra di dubbio, avevano un importante ruolo a corte. È necessario sottolineare però che questa figura veniva percepita all'epoca come quella di un artigiano e non come una figura religiosa (Shigeta, 2012, p.69).

La medicina

Sino ad ora è stato descritto un quadro vivace e variegato, in cui i cerimoniali e le credenze sembravano avere una risposta ad ogni quesito o problema della vita quotidiana, più o meno sovrannaturale. Sorge spontaneo dunque chiedersi quale sia la natura delle pratiche mediche del periodo e quale potesse essere il loro effettivo ruolo.

Oltre ai già citati *onmyōji*, riuniti sotto l'Ufficio imperiale della divinazione, *Onmyōryō* (陰陽寮), vi erano delle figure specializzate in pratiche mediche, *kusushi* (薬師), facenti parte dell'ufficio imperiale che si occupava della Medicina, *Tenyakuryō* (典薬寮), sotto il diretto controllo della corte (Andreeva, 2014, p.371). Queste figure però erano senza ombra di dubbio diverse da quello che si potrebbe immaginare; soprattutto per ciò che riguarda le loro conoscenze medico-scientifiche in merito. Seguendo infatti l'analisi di Shinmura di alcuni dei tratti più salienti del più antico trattato di medicina scritto in Giappone, l'*Ishinpō* (医心方; Elementi essenziali di medicina; 984),¹⁶ redatto dal medico di corte Yasunori no Tanba,¹⁷ è possibile constatare come buona parte delle conoscenze

¹⁶ Immagini tratte direttamente dai volumi dedicati all'ostetricia e alla ginecologia posso essere visionate al seguente link: <http://bunka.nii.ac.jp/heritages/detail/184972/1> (data ultimo accesso: 13/06/2018).

¹⁷ Costui apparteneva a una delle due famiglie (Tanba e Wake) specializzate in ambito medico.

mediche del periodo ricalcassero in buona parte quelle di matrice cinese,¹⁸ servendosi di teorie come quelle dei meridiani¹⁹ e dei movimenti celesti, senza attribuire significato allo studio dell'anatomia umana, né a ciò che accadeva realmente all'interno del corpo umano (Shinmura, 1996, p.74). In particolare, il ruolo di assistere le donne nel difficile atto del dare alla luce un figlio era affidato ad alcuni medici esperti, specializzati in ambito ostetrico-ginecologico, chiamati *nyoi hakase* (女医博士), i quali si occupavano specificatamente dell'aristocrazia e delle consorti imperiali (Andreeva, 2014, p.371). Pur essendo presenti durante un'operazione delicata come quella del parto, non erano soliti intervenire direttamente durante il travaglio, se non in casi straordinari in cui la vita della donna o del bambino veniva messa a repentaglio da complicanze. La loro presenza era comunque necessaria, soprattutto laddove fosse necessario fornire alla donna sostanze farmacologiche che la potessero aiutare durante il parto (Andreeva, 2014, p.376). Come si è già accennato, però, non erano i *nyoi hakase* in prima linea durante il travaglio; bensì, era di notevole importanza una figura, simile sotto alcuni aspetti a quella che al giorno d'oggi è l'ostetrica, definita *nyoi* (女医). Le *nyoi* erano donne che, dai quindici ai vent'anni di età, venivano istruite oralmente dai *nyoi hakase* per un periodo complessivo di sette anni nelle scienze ostetriche del periodo e nelle tecniche manuali del parto (Shinmura, 1983, p.20-21 citato in Shinmura, 1996, p.178). La presenza di una figura femminile esperta nel parto viene anche attestata nella letteratura. Nell'*Utsubo monogatari*, ad esempio, al momento del bagno della principessa Inumiya, figlia di Nakatada, vi è una certa Dama Maggiore di corte, che si dice abbia assistito molte nobili durante il parto (Uraki, 1984, p.264).

È lecito dunque affermare che la medicina non fosse ancora pienamente sviluppata, né che potesse apportare un beneficio medico per come lo possiamo intendere nella modernità. Come afferma però Morris, uno dei pregi dell'approccio medico del periodo Heian è la sua capacità di riconoscere l'influenza mentale e spirituale, in altre parole della psiche, sulla salute fisica dell'individuo, ovvero sulla sua somaticità; così, laddove le persone siano in uno stato mentale di maggiore fragilità, saranno più facilmente soggette a soccombere alle influenze maligne (Morris, 2013). Per comprendere meglio questo concetto, che ci servirà più avanti nell'analisi specifica delle superstizioni in gravidanza, credo sia *in primis* necessario avere un quadro completo di ciò che poteva essere considerato "malattia" nel periodo Heian e in particolare di quali segnali permettevano di

¹⁸ Oltre alle nozioni mediche di stampo cinese, è possibile riscontrare nell'opera anche passi propri della tradizione buddhista e l'esortazione all'utilizzo di talismani propri della corrente taoista (Triplett, 2014, p.338).

¹⁹ I meridiani sono le linee di energia presenti nel corpo umano, i canali che uniscono i punti normalmente usati nell'agopuntura. Per approfondire l'argomento si veda Mann (1965).

individuare, di quali sintomi rivelavano la necessità di un intervento di uno specialista. È inoltre possibile classificare in tre gruppi, come afferma Tubielewicz, le teorie per effettuare una corretta diagnosi: 1) la teoria che prevede la presenza di un miasma velenoso che penetra nel corpo umano o *fūdoku setsu*; 2) la teoria che prevede la possessione da parte di uno spirito o di una presenza maligna o *kijin jajin setsu*; 3) la teoria che prevede la distruzione dell'equilibrio, la mancanza di armonia fra i Quattro Elementi (di derivazione buddhista) o *shidai fuchō setsu* (Tubielewicz, 2011, p.158).

Ben analizzando queste tre teorie e tenendo presente quanto detto sino ad ora è impossibile non notare il forte legame della medicina dell'epoca con la superstizione e con la religione; pur essendo avvenuta una formale separazione fra la sfera medica e quella religiosa, tale scissione era solo apparente, in quanto l'aspetto magico-cerimoniale non era realmente scomparso (Veith e Minami, 1966, p.244). Non deve dunque stupire se unitamente alla richiesta di intervento di persone specializzate nel settore "medico", si ricercasse anche la presenza di *onmyōji*, sciamani, *medium* e monaci, in quanto più "vicini" a comprendere la fonte della malattia e ritenuti in grado di far fronte a tali problematiche con i loro calcoli astrali, l'uso dell'agopuntura e della moxa,²⁰ ma anche grazie alle loro doti di *liminalità* fra questo mondo e il mondo *altro* (specialmente nel caso delle *medium*, *miko* e *yorimashi*, "contenitori" di spiriti che altresì avrebbero attaccato le loro vittime), alla loro capacità di recitazione dei *sūtra*, che oltre a dover stimolare un effetto reale sui pazienti agivano persino sulla guarigione spirituale, per il benessere anche nelle vite successive o nel paradiso del Buddha Amida. Il parto è inevitabilmente una linea di demarcazione, un confine fra la vita e la morte; non deve stupire dunque la necessità psicologica di affidare tale momento alla sfera magico-religiosa. Più che l'effettivo risultato, infatti, ciò che assume un vero significato è l'assolvimento stesso dei riti, quasi il solo compimento di tali azioni potesse aiutare le donne a eliminare il peso che gravava sulle loro spalle (Shinmura, 1996, p.141).

In conclusione, un'adeguata diagnosi, così come un giusto intervento compiuto ad opera di quelli che venivano definiti professionisti del settore, erano elementi di vitale importanza qualora in gioco non vi fosse soltanto un'unica vita da preservare e proteggere, ma anche e soprattutto quella di un bambino, e in particolar modo di un futuro erede al trono, come si vedrà più avanti. A questo punto non rimane altro che passare al nocciolo della questione e analizzare nel particolare come interagivano fra loro le tre sfere di superstizione, religione e ritualità, inscindibili come abbiamo

²⁰ Per quanto non riguardi nello specifico questa ricerca, trovo interessante riportare un utilizzo della moxa che di recente ha preso piede (limitatamente ad alcuni ospedali) anche in Italia. Si tratta del suo uso atto a far rivolgere il feto in posizione podalica durante la gravidanza. Per approfondire l'argomento si veda <http://www.nascitanaturale.com/moxibustione-per-il-rivolgimento-del-bambino-podalico/>, (data ultimo accesso: 27/10/2017).

potuto appurare, dall'ambito medico dell'epoca, laddove vi fosse una gravidanza e in particolare nel delicato momento del parto.

Prepararsi al parto: rituali e credenze prima e durante la gestazione

Come si è potuto constatare dall'analisi generale condotta sino ad ora, la forte commistione fra religione e medicina creava una solida base rituale che accompagnava l'esperienza di maternità della donna dal concepimento sino al *post partum* e oltre, benché non rientri nei nostri obiettivi tale successiva analisi. In assenza di alcun tipo di test di gravidanza, come si può ben immaginare, il primo segnale di una gravidanza veniva dato dal malessere che accompagnava la donna nei primi mesi di gravidanza, indicato con il termine *tsuwari* (ツハリ; nausea gravidica) e della temporanea interruzione del ciclo mestruale. Tali segnali conducevano dunque a correre immediatamente ai ripari per la salute della futura madre e del suo bambino: un primo importante passo infatti era la recitazione di preghiere sin dai primi mesi di gestazione. Come viene infatti narrato nell'*Eiga monogatari*²¹ (Storia di splendori; XI secolo ca.) Michinaga, saputo dello stato interessante della figlia Shōshi, commissionò sin da subito delle preghiere affinché tutto potesse andare per il meglio (McCullough & McCullough, 1980, p.266). Sin dai primi mesi, dunque, emerge una forte necessità di proteggere l'integrità spirituale, ma anche fisica, della donna e del bambino.

A questo proposito un'ulteriore cerimonia è di notevole importanza: la cosiddetta *Chakutai no gi* (着帯の儀; Cerimonia della cintura di maternità). Tale usanza, mantenutasi sino ai giorni nostri, prevedeva che la donna, giunta al quinto o sesto mese di gravidanza, nel giorno del Cane, indossasse una fascia, lunga circa tre metri, il cui scopo fosse quello di mantenere stabile la temperatura e di far rimanere tale la posizione del feto (Kawamura, 2005, pp.160-161). Anche durante tale cerimonia la sacralità del Buddha e la protezione delle forze magiche attraverso i *kaji* venivano evocati in difesa della donna (Ikeda, 2012, p.138-139). Nel caso di consorti imperiali, inoltre, come sappiamo dall'analisi di Nakamura di alcuni documenti dell'epoca, solitamente erano i genitori della donna a occuparsi di tale cintura e la cerimonia seguiva il ritiro della donna presso la propria residenza, ma qualora fosse stato stabilito di celebrare tale cerimonia prima del suo ritiro era abitudine che fosse l'imperatore in persona a legare la fascia sul corpo della consorte. Sempre grazie a tali documenti, come ad esempio il *Sankaiki* (Annotazioni del ministro Nakayama Tadachika; tardo periodo Heian),

²¹ Resoconto storico edito probabilmente da Akazome Emon, una delle dame di corte di Rinshi, in cui vengono fornite preziosissime informazioni sui Fujiwara e sugli eventi che ruotarono intorno a questa potente famiglia (Boscaro, 2005).

sono noti particolari interessanti della cerimonia, descritta minuziosamente, come la scatola che serviva a contenere la fascia foderata internamente con del tessuto bianco e che veniva lavorata in stile *maki-e*²² con un particolare motivo di una gru che reca nel becco un rametto di pino,²³ elementi che come si vedrà più avanti ricorrono spesso, o il fatto che venissero aggiunti e cuciti dei medicinali nella fascia per preservare la salute della donna e del feto (Nakamura, 1972, pp.24-28).

Uno degli aspetti rituali che coinvolgevano la gravidanza nei suoi primi mesi era senza ombra di dubbio la determinazione del sesso del nascituro. Benché in talune situazioni fosse necessario avere una figlia femmina,²⁴ mettere al mondo un bambino era un evento fortemente desiderato. A corroborare questa tesi vi sono alcuni esempi degni di nota; uno su tutti è la presenza di un particolare rituale strettamente connesso alla ricerca di un figlio maschio. Nel quindicesimo giorno del primo mese²⁵ veniva preparato il cosiddetto *mochigayu* (望粥 successivamente divenuto 餅粥²⁶) ovvero letteralmente il “porridge della luna piena”, un porridge composto da sette tipi di cereali, il cui consumo assicurava una buona salute. In tale occasione vi era l’usanza di colpire le donne con i bastoncini usati nella preparazione del *mochigayu*: tale azione infatti si riteneva che potesse indurre la donna colpita a procreare un maschio (Tubielewicz, 2012, p.112). Un esempio di questa usanza ci viene inoltre fornito dal *Makura no sōshi* (Note del guanciale; primi anni dell’XI secolo, 1010 ca.), in cui Sei Shōnagon (966-1017) narrava di come le donne si divertissero in questa giornata inseguendosi e cercando di colpirsi a vicenda con il bastoncino (Matsuo & Nagai, 1974, p.65).

²² Il *maki-e* è una tecnica lavorativa di laccatura che prevede l’utilizzo di polveri dorate e argentate.

²³ Si può visualizzare un esempio di queste scatole, con relativo pattern di gru e pini eseguiti con la tecnica del *maki-e* al seguente link: <http://www.emuseum.jp/detail/101134/017/001?x=-17&y=-1&s=1> (data ultimo accesso: 13/06/2018)

²⁴ Tale tema verrà approfondito nel capitolo quattro “Il matrimonio nel *Kagerō nikki*: un’istanza di problematiche e situazioni reali”.

²⁵ Il calendario usato nel periodo Heian, a differenza di quello usato nel periodo odierno, prevedeva la divisione di un anno in dodici periodi, ciascuno equivalente approssimativamente a una lunazione. In tal modo però sette giorni rimanevano fuori dal computo e si rendeva dunque necessario aggiungere ogni tre anni un mese intercalare. La numerazione dei mesi non corrispondeva inoltre a quella del calendario solare gregoriano; per esempio il primo mese iniziava fra metà gennaio e metà febbraio, facendo slittare di conseguenza la fine dell’anno lunare nell’anno seguente e rendendo necessario conoscere il giorno preciso del mese qualora si desideri calcolare l’anno preciso in cui aveva luogo un determinato avvenimento (McCullough & McCullough, 1980, p.xiii). Per approfondire si veda McCullough and McCullough (1980).

²⁶ Successivamente, assumendo questa nuova scrittura, è divenuto un porridge a cui veniva aggiunto un *mochi* (*Dejitaru Daijisen*, 2017), tipico dolcetto giapponese fatto con riso agglutinato.



Figura 2 Donne che cercano di colparsi a vicenda durante il mochigayu

Un'altra usanza su cui vorrei soffermarmi, che può essere anch'essa ricollegata ai rituali di corte ma che invece evidenzia l'importanza di una famiglia numerosa è quella dell'*inoko mochi* (亥の子餅) o "mochi del cinghiale". Durante il giorno del cinghiale, nel decimo mese, anch'esso collegato al cinghiale, era usanza offrire all'imperatore un particolare *mochi* composto da sette tipi diversi di farina, per augurargli una lunga vita; venivano inoltre offerti anche agli altri membri della corte, dalle dame ai burocrati, con lo stesso scopo. La parte forse più interessante di tale cerimonia ai fini della presente ricerca è che si riteneva che chi ne avesse preso parte avrebbe avuto la fecondità di un cinghiale (Tubielewicz, 2012, p.114).

La questione del sesso del bambino non era sicuramente un problema da poco, come dimostra la grande attenzione dedicatagli nell'*Ishinpō*. Dato che in un embrione di tempo inferiore ai tre mesi di vita non fosse ancora affermato uno dei due sessi, si riteneva che fosse possibile condizionare il suo sesso e dunque farlo nascere maschio tramite l'assunzione di determinate sostanze medicinali o tecniche specifiche. Questo però non era l'unico modo: in voga in special modo fra i nobili di corte dell'ultima parte del periodo Heian, vi era un ulteriore metodo connesso al buddhismo esoterico della scuola Tendai, secondo il quale agendo fra il terzo e il quinto mese di gravidanza, grazie all'aiuto della divinità Ususama Myōō (烏枢沙摩明王; Sovrano Ususama), un feto femminile potesse essere tramutato in un feto maschile (Nakamura, 1962, pp.28-29 e Hayami, 1987, pp.142-143 citati in Shinmura, 1996, p.260). Ususama Myōō è anche una divinità ritenuta in grado di distruggere le impurità e il male, anche della stanza dove si partoriva (Wada, 1984, p.245).



Figura 3 Ususama Myō

L'*Ishinpō* fornisce inoltre una ricca raccolta di metodologie per stabilire se il bambino fosse maschio o femmina, come ad esempio la presenza o meno di *Yin* o *Yang* nella gestante, la posizione delle sue vene nelle mani, più o meno esposte, e persino il lato verso cui la donna si sarebbe volta se chiamata mentre camminava (Shinmura, 1996, p. 261).

Oltre al genere del bambino, un'ulteriore discriminante che poteva modificare il corso della sua vita trovava le sue origini nell'anno e nel mese in cui la creatura veniva al mondo. Anche in questo caso, l'*Ishinpō* fornisce, con dovizia di particolari, il metodo con cui prevedere il destino che attendeva il bambino a seconda del segno zodiacale cinese associato al suo anno di nascita. Non solo, però, era importante conoscere a quale dei dodici segni si apparteneva, ma anche a quale stella era associato tale segno; infatti a ciascuno dei dodici animali dell'oroscopo cinese corrispondeva una determinata stella della costellazione dell'Orsa Maggiore (Shinmura, 1996, p.219). In particolare, è noto da documenti come il *Kujōdonoikai* (Testamento del nobile Kujō; 960 ca.) che il segno del topo corrispondesse a Dubhe, i segni del Bue e del Cinghiale a Merak, i segni della Tigre e del Cane a Phecda, i segni del Coniglio e del Gallo a Megrez, i segni del Drago e della Scimmia a Alioth, i segni del Serpente e della Pecora a Mizar e infine il segno del Cavallo a Alkaid (Nakamura, 1972 pp.11-12).



Figura 4 Costellazione dell'Orsa Maggiore

Alla già complessa situazione, si aggiungevano ulteriori credenze che combinavano i segni zodiacali con la stagione in cui il bambino poteva nascere, e persino il mese stesso di nascita poteva sconvolgere la sua esistenza e condizionarne gli esiti, come ad esempio nel caso dei nati nell'ottavo mese. Sempre grazie a ciò che viene riportato nell'*Ishinpō*, è noto che si riteneva che era sconsigliato tale mese per mettere al mondo un figlio, in quanto sia che fosse stato maschio sia che fosse stato femmina sarebbe andato incontro a una sorte infelice (Shinmura, 1996, p.225). Al contrario, come viene ricordato dall'analisi di Nakamura del *Gyokuzui* (Calcedonio; XIII secolo) avrebbe avuto una buona sorte il bambino che fosse nato nel primo mese dell'anno, come in effetti ebbe il noto Michinaga Fujiwara. Non solo la data di nascita poneva un rischio nel futuro del bambino, ma poteva condizionare persino l'esistenza dei genitori, portando loro sventura; era il caso di coloro che nascevano nel quinto mese (Nakamura, 1972, pp.13-14); un esempio della diffusione di tale credenza può essere annoverato anche nelle pagine dell'*Eiga monogatari* (McCullough & McCullough, 1980, p.118).

Capitolo due

Riti e superstizioni: dal parto al puerperio

Con il termine della gravidanza, l'attenzione veniva naturalmente focalizzata sul momento del parto e sulle sue oggettive difficoltà. È dunque interessante analizzare, attraverso la pittura e la letteratura, la variegata ritualità non solo nel momento più delicato, in cui sia la madre che il figlio rischiavano di morire, ma anche le cerimonie e i festeggiamenti successivi, sinonimo dell'importanza attribuita a tale atto non solo dalla famiglia, ma dall'intera società.

Gli *emaki* e la rappresentazione del parto nelle arti visive

Scene di vita quotidiana, e in particolare di intimità come quelle del parto, trovano posto non solo nella letteratura del periodo, che comprendono *nikki* e *monogatari*, ma talvolta anche nella sfera artistica, dove vengono immortalate visivamente su carta con un realismo tale che sembra di avere davanti agli occhi la scena descritta. È il caso degli *emaki*, illustrazioni su rotoli che narrano a tutti gli effetti una storia che prosegue, attraverso il fluire dell'inchiostro. In particolare, alcuni rotoli sono fonte di importanti testimonianze sulle tradizioni e gli usi dell'epoca, relativi ad esempio al momento in cui nasceva un bambino. Trovo dunque interessante citare opere come il *Yūzū Nenbutsu Engi Emaki* (融通念仏縁起絵巻; Rotolo sull'Origine del Yūzū Nenbutsu),¹ in cui la moglie di un bovaro, in procinto di morire a causa di un parto difficile, viene salvata dalla recitazione del *nenbutsu* o ancora l'*Hikohohodemi No Mikoto Emaki* (彦火火出見尊絵巻; Rotolo di Hikohohodemi no Mikoto),² in cui vi è rappresentata la nascita mitologica di Hoori no mikoto, chiamato anche per l'appunto Hikohohodemi No Mikoto, uno degli antenati divini della stirpe imperiale. La leggenda che concerne la sua nascita è molto interessante anche dal punto di vista contenutistico. È difatti necessario sottolineare la richiesta della leggendaria Toyotamahime, madre del protagonista, la quale ordina che venga costruita una struttura apposita, lontana da occhi indiscreti³ dove poter dare alla

¹ Rotolo illustrativo che narra delle origini della setta Yūzū Nenbutsu, del buddhismo della Terra Pura fondata da un giovane prete del monte Eizan, Ryōnin. Di attribuzione incerta, viene datato intorno al periodo Kamakura. Per approfondire si veda Sewell (1959).

² Per approfondire su tale opera si veda Inamoto (2003).

³ La principessa stessa chiede allo sposo di non guardarla durante il parto, in quanto desidera che lui non veda la sua "reale" forma. Per approfondire si veda Tonomura (2007).

luce il neonato. Questa struttura è la cosiddetta *ubuya* (産屋; stanza del parto), struttura atta a isolare, almeno secondo le definizioni riportate da alcuni noti dizionari in lingua giapponese, l'impurità, o *kegare* (穢れ), derivante dal parto. A ben vedere però, come afferma Tonomura, non vi è una connessione reale con questo mito e con il significato "moderno" di *ubuya* riportato dai dizionari, ed è dunque interessante constatare come il termine *ubuya* stesso abbia assunto connotazioni diverse a seconda dei periodi storici (Tonomura, 2007, pp.27-29).

Ritengo però che siano due, oltre ai già citati, gli *emaki*, che possano fornire, grazie a un confronto diretto fra gli elementi in essi presenti, un quadro delle usanze proprie del parto dell'epoca (Boccellari, 2008, p.169): il *Kitano Tenjin engi emaki* (北野天神縁起絵巻; Rotolo delle origini del tempio Kitano Tenjin) e il *Gaki zōshi* (餓鬼草紙; *Storie illustrate di spiriti affamati*, tardo XII secolo, inizio XII secolo). Le due opere non ci forniscono una sterile immagine del parto, ma per usare le parole di Andreeva, quest'immagine è "incorniciata da azioni simboliche di una varietà di specialisti e di differenti paradigmi di conoscenza, sia medici che religiosi" (mia traduzione, Andreeva, 2014, p.358), dunque sono perfette per approfondire la complessità del momento. Proprio queste due opere, infatti, illustrano parti difficili e, conseguentemente, le cerimonie necessarie a superare tale momento (Shinmura, 1996, p.141). Trovo necessario a questo punto dare una breve descrizione dei due *emaki* citati, così da poter delineare una prima immagine del parto e dei suoi elementi costituenti.

Il *Kitano Tenjin engi emaki* in cui si narra la biografia di Sugawara no Michizane, sino alla sua deificazione e alla nascita del tempio a lui dedicato.⁴ In particolare, nell'ottavo rotolo di quest'opera vi è una scena di parto, che però non è riconducibile a nessun evento storicamente accaduto: è infatti una rappresentazione della nascita, una delle quattro sofferenze⁵ a cui l'uomo deve andare incontro secondo la religione buddhista (Inamoto, 2003, p.113). Nell'*emaki* vi è una partoriente, circondata da alcune donne, vestite di bianco, una delle quali la sorregge, mentre dà alla luce il bambino.⁶ Un'altra ancora si sta probabilmente occupando della protezione della donna dagli spiriti, in quanto reca sulla spalla un tipico rosario buddhista (Boccellari, 2008, p.169). In una stanza separata da un paravento, anch'esso bianco, vi è uno uomo che sta pregando, probabilmente uno *yamabushi* (Boccellari, 2008, p.170). Vi sono inoltre altre figure di notevole importanza: in particolare vorrei porre in evidenza un uomo posto immediatamente fuori dalla stanza del parto, il

⁴ Per approfondire il contenuto generale dell'opera si veda Boccellari (2008).

⁵ Le quattro sofferenze proprie del cammino umano sono nascita, malattia, invecchiamento e morte.

⁶ Pur essendo la visuale della scena in parte non chiara a causa di un pilastro della struttura, come si può intuire da alcuni lunghi capelli che appaiono dietro una colonna, sembra esserci anche un'altra donna, probabilmente pronta a sorreggere la creatura in procinto di nascere.

quale reca in mano un arco di cui sta pizzicando la corda e un uomo seduto a terra, nel giardino antistante la residenza, intento a leggere, molto probabilmente delle preghiere (Boccellari, 2008, p.169); dinanzi a lui vi è un tavolino in cui sono disposti delle listarelle in legno dalla funzione votiva, definite anche *heigushi* (幣串). Egli è dunque un *onmyōji* (Boccellari, 2008, p.170).

L'altro *emaki* di notevole interesse è il *Gaki zōshi*, i cui protagonisti sono i *gaki* (餓鬼),⁷ spiriti affamati appartenenti a uno dei mondi più infimi della visione buddhista dei sei mondi. Tali esseri, per usare le parole di Raveri, sono “avididi ingozzare cibo, hanno il corpo scheletrico, il ventre gonfio dalla fame, ma il collo strettissimo impedisce loro di mangiare a sazietà: in realtà sono rosi da un insaziabile desiderio di esistenza.” (Raveri, 2014, p.383). Sono condannati per la loro brama e cupidigia a vivere nel *gakidō* (餓鬼道; Mondo degli Spiriti Affamati), ma non è insolito che frequentino anche il mondo umano, alla ricerca di cibo, sperando che venga loro offerto dagli uomini.⁸ Qualora ciò non accada, spinti da una fame irrefrenabile, si vedono costretti a mangiare escrementi (Gutiérrez, 1967, p.287) o resti umani (Andreeva, 2014, p.359), tanto vengono consumati dal desiderio di piangere il vuoto che si portano dentro. Non stupisce dunque trovare in una scena di un parto un *gaki* speranzoso di potersi nutrire con il corpo esanime del neonato stesso, qualora non avesse superato la nascita o con la placenta e gli annessi fetali nel caso contrario.

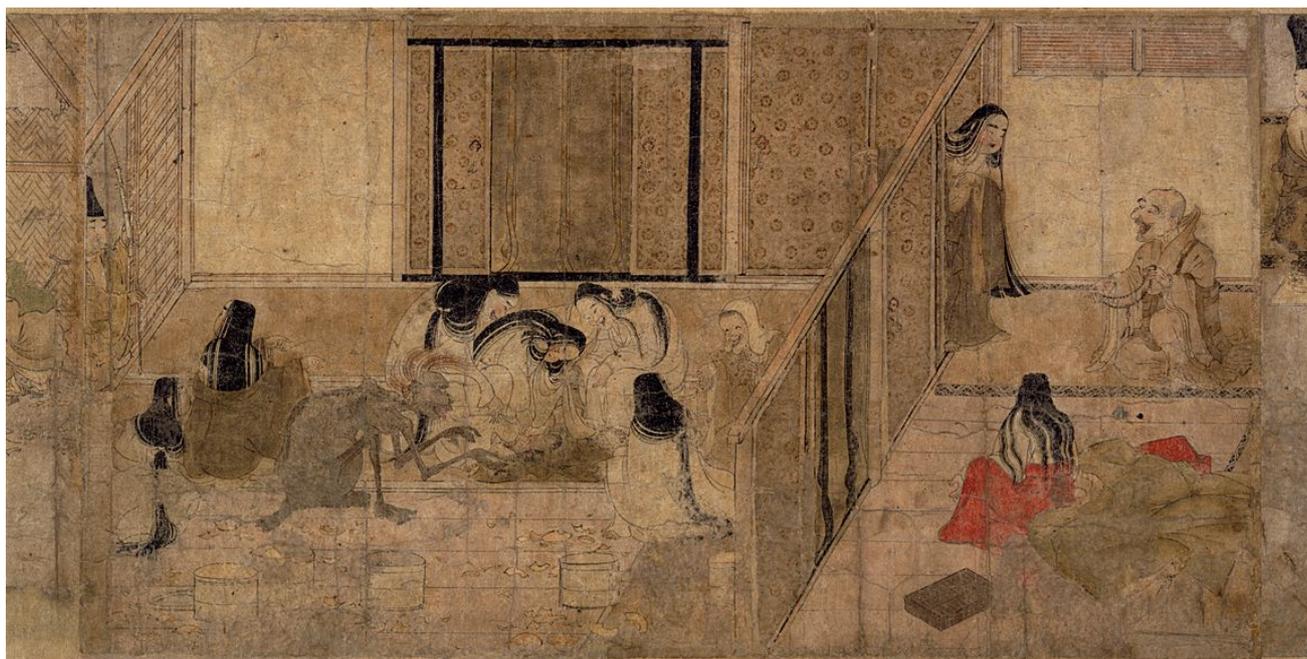


Figura 5 Gaki Zōshi, particolare della scena del parto

⁷ Definiti anche *preta* in lingua sanscrita.

⁸ *Gakimeshi* o riso per i *gaki*. Veniva offerto loro per tenerli lontani. Per approfondire si veda a questo proposito l'analisi del rotolo di Boccellari (2008).

La scena del parto è immortalata nella sua parte finale,⁹ quando la donna ha già dato alla luce il bambino. Come si può vedere in *Figura 1*, proprio come in un'inquadratura di una macchina da presa, vengono mostrate due stanze divise da pannelli, rigorosamente bianchi, di cui la più significativa è senza ombra di dubbio quella in cui si trova la donna e il neonato. Partendo da destra, vi è un monaco intento a parlare con una dama che si affaccia direttamente dalla stanza principale, mentre davanti al religioso c'è una *miko*, come si può dedurre dal suo *hakama*¹⁰ scarlatto. In questa stanza si può quindi presupporre che prima e durante il parto stessero avvenendo dei rituali atti a proteggere la partoriente e il nascituro.¹¹ Dalla parte diametralmente opposta troviamo un uomo con un *tate ebōshi* (立て烏帽子)¹² sul capo, con in mano un arco, come già visto nel *Kitano Tenjin Engi Emaki*, che spostando la serranda di listine di bambù, osserva la scena e parla con le dame. Nella stanza del parto, oltre al *gaki* che fissa con bramosia il neonato,¹³ una giovane donna è accovacciata al centro e ai suoi piedi c'è il bambino, riverso nel sangue e negli annessi fetali. Intorno a lei vi sono delle donne, intente ad aiutarla nelle ultime fasi del travaglio; in particolare vi è una donna, davanti alla puerpera, che ha in mano quello che sembra un coltello fatto di bambù, necessario per il taglio del cordone (Boccellari, 2008, p.120). Tutte le presenti nella stanza, partoriente inclusa, sono vestite di bianco, così come sono bianchi gli scarni arredi della stanza; infine, sparsi qua e là sul tatami, vi sono dei cocci e frammenti di piatti, i quali indicano che nella stanza del parto stessa si è provveduto

⁹ Per un maggiore approfondimento dell'opera, una versione digitale di parte del rotolo a cui appartiene la scena del parto può essere visionata al seguente link: http://www.emuseum.jp/detail/100152/000/000?mode=detail&d_lang=ja&s_lang=ja&class=&title=&c_e=®ion=&era=¢ury=&cptype=&owner=&pos=9&num=3 (data ultimo accesso: 01/11/2017).

¹⁰ Tipici pantaloni larghi che venivano legati in vita. Per approfondire sulle usanze del vestiario maschile nella corte del periodo Heian si veda Gatten (2013).

¹¹ Si può a buon ragione presupporre che un qualche spirito abbia attaccato grazie appunto alle condizioni della medium nella stanza; difatti i capelli, elemento molto importante nella cultura Heian, sono in disordine, stato in cui versano a causa delle forti convulsioni che pervadono il corpo della *miko* laddove uno spirito venga intrappolato nel suo corpo.

¹² Tipico cappello indossato dagli aristocratici di corte del periodo Heian; in quel periodo il cappello era un elemento fondamentale nel vestiario maschile, tanto che nessun uomo si sarebbe mai lasciato vedere senza di esso in pubblico. Per approfondire sulle usanze del vestiario maschile nella corte del periodo Heian si veda Gatten (2013).

¹³ Non deve stupire che le dame non sia allarmate dalla sua presenza in quanto lo spirito risultava invisibile agli occhi umani.

ad allontanare gli spiriti malevoli¹⁴ con un esorcismo (Ikeda, 2012, p.141). I frammenti degli utensili rotti presenti sul pavimento indicano la pratica del *koshiki* (甑). Tale pratica prevedeva l'atto di lasciar cadere dall'alto degli utensili, come quelli per cuocere il riso, facendoli infrangere a terra; il motivo per cui veniva compiuta tale azione, era per suscitare un effetto di magia simpatica¹⁵ e dunque per favorire un parto sicuro, in quanto il termine *koshiki*, oltre a indicare gli utensili stessi, scritto con diversi caratteri, indicava, fra le varie scritture possibili, anche la discesa del feto e dunque era un augurio affinché il feto uscisse senza complicanze (子敷き; Nakamura, 1972, pp.38-39).

Grazie alle componenti presenti in questi due splendide immagini degli *emaki* è dunque lecito domandarsi quale sia il significato di ciascun elemento, sino a tracciare un quadro affidabile e corretto delle peculiarità del parto nel periodo Heian. Ritengo dunque necessario passare a un'ulteriore fonte del periodo, in cui viene fornita una descrizione più accurata degli eventi che precedono, formano e seguono la nascita di un bambino a corte, attraverso un altro tipo di medium artistico, la letteratura. In particolare, attraverso i propri diari, le dame di corte hanno lasciato ai posteri un'immagine quanto mai vivida e affascinante della vita *splendente* dei nobili nel periodo Heian. Uno fra tutti ha reso alla perfezione l'immagine della lunga attesa e della sofferenza senza le quali non si può mettere alla luce una nuova vita e ha descritto tutti gli elementi necessari a una ricostruzione quanto più vicina a quello che doveva essere realmente il parto di una principessa imperiale: il *Murasaki Shikibu nikki* (Diario di Murasaki Shikibu, inizio XI sec.).

Una testimonianza letteraria sul parto nell'epoca Heian: il *Murasaki Shikibu nikki*

Prima di passare all'analisi diretta del testo e dei suoi contenuti trovo però necessario un breve excursus sulla sua autrice e sull'opera: è impossibile infatti affrontare un'opera cruciale per il presente studio quale è il *Murasaki Shikibu nikki* senza conoscere il genio e l'ambiente che ha reso possibile la nascita di questo e di un altro capolavoro della stessa autrice, il *Genji Monogatari*.

Murasaki Shikibu (970 ca. - 1019), fu una dama di corte sotto molti versi “non curricolare”, sopra le righe, sia per la propria cultura personale, che per le proprie esperienze di vita, una donna che pur cercando di mantenere un profilo basso, di conservare le apparenze che si confacevano a una

¹⁴ Come si vedrà anche in analisi successive si riteneva che il gran frastuono allontanasse gli spiriti malefici, quindi non è difficile immaginare che si cercasse con ogni mezzo di creare confusione intorno alla partoriente, per proteggerla.

¹⁵ Per magia simpatica si intende un tipo di magia “fondata su una connessione o affinità delle cose” (Turchi, 1934) come in questo caso fra gli utensili e il feto.

dama di corte del suo periodo non poté non spiccare agli occhi degli uomini dell'*entourage* dell'imperatore. Le sue date di nascita e morte sono da sempre un argomento dibattuto sulle cattedre accademiche; si può però affermare che, grazie a lunghe analisi condotte da molti studiosi, siano databili intorno al 970¹⁶ e al 1019¹⁷ (Negri, 2015, intr. p. 17). Dai suoi contemporanei era conosciuta come Tō no Shikibu, in cui Tō è un'altra lettura del primo carattere con cui si scrive Fujiwara (藤原), celeberrimo nome della famiglia, senza ombra di dubbio, più potente dell'epoca, alla quale ella apparteneva, mentre Shikibu, il cui significato è "Ufficio del cerimoniale", come consuetudine dell'epoca, riprendeva la carica o talvolta il luogo in cui essa era stata svolta, come in questo caso, del padre o di altri stretti familiari (Orsi, 2012, intr. pp.XLVIII-XLIX). L'origine del nome "Murasaki" infine, di attribuzione postuma, prevede due teorie: potrebbe essere o un richiamo a uno dei suoi personaggi più celebri del *Genji Monogatari*, la Signora del Murasaki, o più semplicemente un rimando al colore ottenuto dalle radici del *murasaki*, ovvero del migliarino, che è viola, proprio come lo è il glicine, in giapponese *fuji* (藤) rappresentato dal primo carattere del nome Fujiwara (藤原; Orsi, 2012, intr. p.XLIX). La famiglia di Murasaki apparteneva a un ramo cadetto dei Fujiwara e dunque era priva del potere che contraddistingueva il ramo principale: poteva infatti vantare nomi che si erano distinti più sulla base culturale, che su quella politica.

¹⁶ Ad oggi una buona parte degli studiosi ritiene il 973 come data più probabile, pur proponendo un *range* che varia fra il 970 e il 978. (cfr Orsi, 2012).

¹⁷ Brevi note lasciate intorno agli anni 1013-1014 hanno indotto alcuni studiosi ad accreditare una morte più prematura. A questo proposito si veda Orsi (2012).



Figura 6 Murasaki shikibu

A partire dal bisnonno Kanesuke (877-933) il quale, oltre ad essere stato Secondo Consigliere, viene ricordato per la sua poesia e per la sua amicizia con il celebre compilatore, all'inizio del decimo secolo, del *Kokinwakashū* (Raccolta di poesie antiche e moderne; inizi del X secolo),¹⁸ Ki no Tsurayuki; ma anche il nonno di Murasaki, Masatada, e il padre Tametoki furono infatti poeti e cultori dei classici cinesi, tanto che alcuni componimenti di Masatada vennero inclusi nel *Gosenshū* (Selezione posteriore di poesie giapponesi; metà X secolo).¹⁹ Il padre, in particolare fu un Governatore di Provincia e come tale fu sì lontano dal centro pulsante della cultura del periodo, la corte imperiale, ma ebbe la possibilità di arricchirsi grazie alla propria carica; grazie a ciò Murasaki Shikibu ebbe la possibilità di leggere e studiare alla pari dei propri fratelli maschi (con risultati, come veniamo a sapere dal *Murasaki Shikibu nikki* stesso, talvolta anche più brillanti), persino nella lingua cinese, elemento che la rende sicuramente singolare, anche se non un *unicum*, per le dame del periodo.²⁰ Murasaki Shikibu vide la sua vita influenzata da gravi lutti; la morte della madre *in primis*

¹⁸ Nota anche con il titolo abbreviato *Kokinshū*, è un'antologia poetica in venti volumi in cui sono raccolte le poesie di più di 130 autori. Per approfondire l'opera si veda Boscaro (2005).

¹⁹ Abbreviazione del *Gosenwakashū* è un'antologia di *waka* su mandato imperiale. Per un'analisi approfondita si veda Zanotti (2012).

²⁰ All'epoca era prerogativa maschile studiare e conoscere il cinese; al contrario per le donne poteva quasi risultare un motivo di vergogna e di ilarità fra le altre dame di Corte dimostrare di saper leggere tale lingua, tanto che

quando ancora era una bambina e a seguire, da adulta, la morte del marito. A soli due anni dal matrimonio con un cugino, Fujiwara no Nobutaka, infatti rimase vedova; tale motivo viene però ritenuto da molti studiosi il motore della nascita del *Genji Monogatari* (Orsi, 2012, intr. p. L). In seguito a questo triste evento entrò a corte come facente parte del gruppo di dame dell'Imperatrice Shōshi (988-1074), figlia di Fujiwara no Michinaga (966-1028), la quale, dopo un periodo di rivalità con un'altra consorte imperiale, Teishi (977-1000), riuscì a prevalere e infine ad essere l'unica consorte dell'Imperatore Ichijō (980-1011), quando Teishi morì, nell'anno 1000.

Voluta da Michinaga stesso, Murasaki Shikibu, così come le altre dame dell'*entourage* della principessa imperiale, aveva un ruolo essenziale, non solo per eseguire mansioni quali il cucito o la preparazione dei cibi, ma anche per esaltare e promuovere la principessa a Corte su un livello letterario-culturale, attraverso una produzione mirata di scritti, come potrebbe essere il *Murasaki Shikibu nikki* stesso, in cui buona parte del racconto è dedicata alla nascita del figlio di Shōshi, il principe Atuhira, futuro erede al trono e quindi alla glorificazione della principessa e, soprattutto, della sua famiglia di provenienza (Negri, 2015, p.19). Come già accennato, buona parte del racconto, quasi un 70% del testo, è dedicato al parto della principessa Shōshi, mentre vi è una seconda parte, denominata “lettera” o *shōsokobumi* (消息文), in cui, scrivendo proprio come in una missiva da inviare a persone di riguardo, viene descritta la vita di corte, in particolare analizzando (e spesso criticando) le altre dame presenti a corte, quasi a scopo didattico per le future dame che arriveranno (se non addirittura per la propria figlia); vi è una terza parte, in cui il testo appare meno omogeneo, definita “Frammenti” o *dankan* (断簡) in cui vengono descritte cerimonie religiose, feste fra aristocratici e scambi poetici e infine una brevissima quarta parte, in cui a un anno dalla nascita dell'erede al trono, vi sono nuovi festeggiamenti per la nascita di un secondogenito, il principe Atsunaga (Negri, 2015, pp.21-24). Tenendo ben presente questo quadro generale, si può dunque passare all'analisi della prima parte di quest'opera per constatare quali effettivamente fossero le cerimonie e le usanze concernenti il parto.

Attesa e liminalità

Il diario si apre con una splendida descrizione della residenza di Tsuchimikado (土御門), colorata dalle tonalità calde dell'autunno; tale residenza è il luogo dove è stato deciso che partorerà la principessa Shōshi, ormai agli sgoccioli della gravidanza. La donna, rimasta incinta nei primi mesi

Murasaki Shikibu finse spesso di non avere un'istruzione in questo ambito. A questo proposito si veda Negri (2014; 2015) e Orsi (2012).

del 1008, venne in un primo momento spostata temporaneamente nella residenza materna di Tsuchimikado, il tredicesimo giorno del quarto mese (corrispondente secondo il nostro calendario al 21 maggio), per poi rientrare a palazzo quasi esattamente due mesi dopo; il suo trasferimento definitivo presso Tsuchimikado avvenne esattamente un mese dopo, il sedicesimo giorno del settimo mese, ovvero il 20 di agosto di quell'anno (Bowring, 1996). A differenza di quanto ci si potrebbe aspettare infatti la gravidanza non veniva assolutamente portata a termine a corte; il parto, così come il sangue o la morte, veniva considerato una forma di impurità, *kegare*, e quindi era necessario tenere lontano ciò che era sacro, il palazzo imperiale, da ciò che era impuro. Per tale motivo, la consorte imperiale veniva trasferita nella casa appartenente alla propria famiglia, qui nello specifico della madre della fanciulla, Rinshi; questo era non solo un modo per evitare che l'impurità entrasse in contatto con la sacralità dell'imperatore e del suo *entourage*, ma sicuramente un'ottima occasione a vantaggio di Michinaga per far sfoggio delle proprie possibilità. Era infatti costume dell'epoca che i nonni materni si occupassero della partoriente e di fornire un luogo per la nascita, che normalmente era la loro abitazione, ma vi era anche la possibilità di poter utilizzare un'abitazione presa in prestito fra i parenti di questi, così che non dovessero incorrere nell'impurità e nei successivi tabù nel caso di una dimora in cui normalmente si risiedeva. Ma il loro ruolo non si riduceva a questo; era infatti una loro responsabilità organizzare le cerimonie necessarie prima e dopo il parto, come ad esempio chiamare i monaci per le preghiere durante il travaglio, organizzare gli arredi necessari e persino i vestiti e i regali per il bambino. Era inoltre solitamente una loro responsabilità l'organizzazione della prima cerimonia del bambino e avevano una notevole importanza anche nelle cerimonie successive. Solo nel caso eccezionale in cui questi non fossero stati in condizioni tali da occuparsi dell'organizzazione,²¹ questa passava ai nonni paterni o in casi estremi al futuro padre della creatura (McCullough, 1967, pp.142-143).

Un altro particolare di notevole importanza che viene immediatamente fornito nell'incipit del diario è la presenza di un gruppo di monaci intenti a recitare ininterrottamente preghiere propizie per la nascita del principe; questa pratica, definita *fudangyō* (不斷經; lettura perpetua del *sūtra*),²² prevedeva l'alternarsi, ogni due ore, di dodici monaci, così che tutte le ore del giorno e della notte fossero coperte dalla protezione del Buddha (Negri, 2015, p.119). Si dice infatti nel diario che:

²¹ Per l'analisi di un caso simile si veda sempre McCullough (1967).

²² Tale pratica non era usata solamente per assicurare un buon esito durante i parti, ma anche durante le cerimonie di commemorazione dei morti come preghiere per assicurare ai defunti la felicità nell'altro mondo (*Dejitaru daijisen*, 2017).

Emozionano profondamente le voci che recitano ininterrottamente le sacre scritture. Queste, nella brezza che gradualmente si fa più fredda, si mescono, nella notte, con il continuo gorgogliare del corso d'acqua che scorre.²³

Questa recitazione, però, non era l'unica precauzione presa in difesa della partoriente; subito dopo infatti Murasaki parla dell'arrivo dell'alba e con essa di monaci intenti nella cerimonia dei Cinque Grandi Sovrani²⁴, in cui si rivolgevano preghiere ai cinque grandi Buddha sempre con lo scopo di facilitare il parto di Shōshi (ibidem) e si poneva una benedizione su taluni oggetti appartenenti alla futura madre (Bowring, 1996). Come ricorda l'*Eiga monogatari*, in tale occasione, immediatamente successiva a tale cerimonia, venne compiuto anche il Rituale del *sūtra* del Pavone,²⁵ proprio della tradizione del buddhismo Shingon; in particolare la preghiera era indirizzata a Kujaku Myōō (孔雀明王; Sovrano Pavone), il quale doveva il suo nome alla credenza che cavalcasse un pavone e si riteneva che potesse far piovere, guarire dalle malattie, far cessare le inondazioni e, in particolare, proteggere le donne durante il parto (McCullough & McCullough, 1980, p.271). Non deve inoltre stupire la presenza di monaci con posizioni importanti quali l'Abate del Kannon'in, il superiore dell'Hōjūji o il Priore dell'Henchiji (ibidem), oltre al già citato stuolo di monaci semplici dispiegati in preghiera, vista la facilità con cui si poteva morire durante il parto; paradossalmente, Michinaga era riuscito a saldare la posizione della figlia a corte proprio in seguito a un parto che aveva condotto alla morte della puerpera.²⁶ È necessario anche notare che sempre Michinaga nel 1025 perse la figlia Kishi proprio per tale motivo, in seguito a un parto reso ancor di più complicato da un'epidemia di morbillo (Hurst, 1979, p.112).

Proseguendo invece con la narrazione, dopo una breve parentesi che descrive alcuni fatti di avvenuti a corte, si entra nel vivo della ritualità con l'approssimarsi del momento del parto, all'alba del decimo giorno del nono mese; non solo proseguono senza sosta le preghiere dei monaci per proteggere la donna dagli spiriti malevoli, ma a questi si sono infine uniti i migliori esorcisti a

²³不斷の御読経（みどきやう）の声声、あはれまさりけり。やうやう涼しき風のけはひに、例の絶えせぬ水のおとなり、夜もすがる聞きまがはさる。（Nakano, 1971, p.161). Mia traduzione.

²⁴Con il termine *godan no mizuhō* (五壇の御修法) o *godan no hō* (五壇の法), ovvero il “rito dei cinque altari” si intende una cerimonia che prevedeva l'utilizzo di cinque statue disposte nei quattro punti cardinali, più una centrale, su altrettanti altari. Veniva usato non soltanto in questo tipo di occasioni, ma anche per assicurare un buon profitto e persino negli esorcismi.

²⁵ Per approfondire riguardo tale *sūtra* si veda Payne (2006, pp.199-200).

²⁶ Teishi, la prima consorte dell'imperatore Ichijō, la cui scomparsa dalla scena aveva permesso a Shōshi di avere campo libero, era morta nel dare alla luce la principessa Bishi.

disposizione e gli *onmyōji*, i maestri di divinazione, radunandosi così nella residenza una folta schiera di uomini raccolti in preghiera, proprio come appariva nelle pagine del *Kitano Tenjin Engi Emaki*.

Oltre alla descrizione delle forze divine e magiche dispiegate a Tsuchimikado, un altro elemento, apparso in apertura di questo passaggio, deve saltare agli occhi:

All'alba del decimo giorno venne sostituita la mobilia presente con altra, completamente bianca e Sua Maestà venne spostata in un baldacchino, anch'esso di colore bianco.²⁷

Non solo la mobilia e il baldacchino sotto cui riposava la partoriente erano bianchi, ma anche le vesti indossate dalle dame al servizio di Shōshi erano candide, così come gli accessori e gli ornamenti per i capelli. Murasaki ci informa che, salvo altre restrizioni dovute ai rituali, le dame indossavano vesti e giacche damascate bianche e che persino “essendo vestite tutte uguali non si riusciva a distinguerle l'una dall'altra.” (Negri, 2015, p.55). Questi particolari possono essere notati anche in altri passaggi testuali successivi alla nascita dell'erede, come ad esempio nella descrizione della Cerimonia del primo bagno:

La vasca da bagno, ma anche il tessuto sopra i ripiani, erano di colore bianco.²⁸

O ancora, in riferimento alle dame che preparavano il necessario per la tale evento:

Fra i capelli avevano forcine e nastri ornamentali bianchi.²⁹

Procedendo ancora nella narrazione, è sempre il bianco, accompagnato dall'argento metallico dei ricami a dominare la scena; argentei erano i vassoi che recavano le dame ornate di bianco addette a servire i pasti, bianchi erano i vestiti e le fasce usate durante la consegna dei doni, ma persino i tessuti per avvolgere le scatole e i ricami erano dello stesso colore, così come i mobili e persino i paraventi, di prezioso damasco bianco. Proprio come constata Murasaki, lo spettatore di un tale avvenimento si trovava dinnanzi a un candore surreale, che contrastava nettamente con il nero corvino delle chiome delle dame, come se fosse un disegno in bianco e nero (Negri, 2014, p.70) che prende

²⁷ 十日の、まだほのぼのとするに、御しつらひ変はる。白き御帳にうつらせたまふ。(Nakano, 1971, p.167). Mia traduzione.

²⁸ その桶すゑたる台など、みな白きおほひしたり。(Nakano, 1971, p.175). Mia traduzione.

²⁹ 釵子さして、白き元結したり。(Nakano, 1971, p.175). Mia traduzione.

forma nella realtà. Sotto la luna che le accompagnava in barca, durante una breve pausa dagli impegni presso il laghetto della residenza, le dame spiccavano nella scena con il forte contrasto fra le loro vesti e i loro lineamenti illuminati nella notte con i lunghi capelli corvini, ancora più accentuato dal candore della sabbia sulla riva. Sino all'ottavo giorno dalla nascita del bambino, dunque, il bianco era il colore dominante (Negri, 2013, p.416). Simbolo di purezza e non solo, però, il bianco è portatore di significati che vanno oltre ciò che il moderno lettore potrebbe aspettarsi; è lecito chiedersi dunque cosa rappresentasse per l'epoca tale scelta.

Il parto era senza ombra di dubbio un momento importante, di gioia e felicità per la donna e per i suoi familiari, ma anche di estrema preoccupazione e paura, in quanto le tecniche mediche non offrivano la garanzia che la donna o il bambino, o persino entrambi, potessero sopravvivere a una circostanza tanto delicata. Il parto dunque era un momento di estrema liminalità, a confine fra la vita e la morte, connesso ad entrambi e per questo fermo in una sorta di limbo fra i due mondi, in una situazione in cui il pericolo era quasi tangibile. In questo contesto, dunque, non deve stupire l'utilizzo del bianco; la sua valenza nella tradizione shintō infatti lo associa alla morte. A questo proposito trovo interessante la definizione che dà Raveri a riguardo:

Bianco è il colore 'virtuale', la luce che dà vita a ogni colore. Segno di santità, il suo candore e la sua luminosità sono specchio della perfezione dell'ordine conoscitivo (satori 悟り è l'"illuminazione" della mente) e dell'ordine morale (è "senza macchia"). Il bianco contiene in potenza le gradazioni dei colori, tutte le assorbe e le sublima nella sua immutabilità. Bianco è l'eterno. E di bianco si veste l'asceta che ha rinunciato al mondo per cercare l'assoluto, come anche l'imperatore nella rarefatta e misteriosa solitudine delle cerimonie di corte. (Raveri, 2006, p.315)

Il bianco permette il contrasto con il rosso del sangue del parto e delle mestruazioni; è dunque purezza ma anche impurità, simbolo di morte, colore delle vesti di chi ha lasciato questo mondo. Il bianco è un insieme di colori e allo stesso tempo non è propriamente classificabile come un colore; in contrasto con il nero che è l'assenza di luce, il bianco è accecante, è fertile di tutte le tonalità esistenti a questo mondo, come a rappresentare contemporaneamente la vita e la morte. L'importanza religioso-rituale del bianco, dunque, non è trascurabile, ma questa non è la sua unica peculiarità: da un punto di vista strettamente psicologico, infatti, il bianco ha una discreta influenza sul sistema nervoso

parasimpatico;³⁰ ha ovvero una proprietà rilassante (Uchino, 2009, p.189). Grazie a questo suo effetto, si ritiene che possa aiutare a sopperire all'improvvisa variazione ormonale, dovuta all'espulsione della placenta,³¹ una delle possibili cause, fra l'altro, della Sindrome da Terzo Giorno (o *Maternity Blues*, nella sua nomenclatura anglofona) nella puerpera (ibidem). Un'ulteriore motivazione dell'utilizzo del bianco, potrebbe essere riscontrata a livello igienico, in quanto il bianco poteva far concentrare con maggiore attenzione sul parto, sui suoi processi fisiologici e sulla corretta espulsione del bambino e della placenta, oltre che mettere in luce condizioni sanitarie, migliori rispetto alle persone comuni (Tonomura, 2007, p.18).

Ecco dunque come tutti questi fattori rendano tangibile la necessità del suo utilizzo; i paraventi stessi che delimitano la sala principale dove sta avvenendo il parto dal resto della residenza sono bianchi, perché lo spazio che delimitano è fuori dall'ordinario, liminale, in quanto appartiene allo stesso tempo alla vita e alla morte, e impuro, motivo per cui deve necessariamente essere circondato e circoscritto, come se fossero barriere religiose (Uchino, 2009, p.189). Verosimilmente però deve anche per proteggere l'intimità di un momento tanto delicato (Tonomura, 2007, p.18) in cui suoni violenti, un vociare frenetico e odori intensi contribuivano a rendere il parto un'esperienza estenuante, se non quasi surreale per la partoriente stessa. Questa liminalità però, come ricorda Kataoka, non è circoscritta al solo livello strutturale, ma anche temporale: i sette giorni che intercorrono dalla nascita del bambino, durante i quali non solo si indossa il bianco, ma si è anche interdetti dal prendere parte a riti religiosi, servono infatti a ripristinare la "normalità" che il parto ha stravolto. L'origine di questa impurità infatti risiede nel passaggio da un mondo all'altro del bambino (così come vi è un passaggio fra i due mondi, ma in senso contrario, al momento della morte). Questi sette giorni, dunque, rappresentano il tempo necessario affinché il bambino cresca, perdendo l'innocenza che lo accompagnava dalla nascita, e diventi effettivamente parte di questo mondo (Kataoka, 2015, pp.9-12).

Ritornando dunque alla narrazione, è proprio la gran confusione intorno alla stanza in cui sta avvenendo il parto che colpisce l'attenzione; un intenso via vai di messi che venivano inviati presso i templi a richiedere le letture dei *sūtra* e la protezione del Buddha, le alte cariche monastiche presenti fisicamente nella residenza, tutti intenti a pregare senza sosta per la partoriente, insieme a Michinaga stesso, il quale, come Murasaki ricorda, era in prima linea per proteggere con le proprie preghiere la nascita del futuro erede al trono. La scena si concentra infine sulla donna, intorno al cui giaciglio

³⁰ È una delle componenti del sistema nervoso autonomo (SNA), che a sua volta fa parte del sistema nervoso periferico.

³¹ La placenta durante la gravidanza fornisce il giusto livello ormonale alla madre e al bambino, producendo essa stessa ormoni (Dizionario online, Treccani, 2011).

esorcisti e medium, nascosti attraverso sottili paraventi, cercavano con ogni sforzo di proteggere la principessa. Per usare le parole di Negri “Se poi pensiamo in quali circostanze Michinaga aveva introdotto a corte la figlia maggiore e alla conseguente, graduale perdita di importanza di Teishi, morta poco dopo durante il parto, non è difficile immaginare perché si temesse che in questa delicata circostanza spiriti poco benevoli nei confronti di Shōshi fossero in agguato, pronti a colpire per vendicarsi di torti ingiustamente subiti.” (Negri, 2013, p.414) Era dunque una questione di notevole importanza poter fornire dei capri espiatori, dei “recipienti” che potessero contenere gli spiriti vendicativi dei molti nemici di Michinaga. Appare quasi naturale dunque il gran dispiegamento di dame, intorno al baldacchino di Shōshi, le quali piangevano e si disperavano al pensiero della possibile morte della propria signora. A questo proposito, trovo necessario sottolineare che gli esorcisti impegnati al capezzale della principessa vengono descritti nel testo come assegnati ciascuno ad una dama, che sembra svolgere il ruolo di medium; è però assai improbabile che dame di rango così elevato venissero scelte per tale funzione (Negri, 2015, p.120). È dunque più probabile ipotizzare che ciascuna dama fosse responsabile di un settore, in cui medium professioniste ed esorcisti imprigionassero e, infine, respingessero le presenze maligne (Bowring, 1996). Queste donne che agivano come “recipienti”³² degli spiriti venivano definite *omononoke utsuritaru hitobito* ovvero persone su cui trasferire i *mononoke* (Tubielewicz, 2012, p. 100).

Un altro elemento interessante che compare per ben due volte all’interno del testo viene reso noto da Murasaki con le seguenti parole:

Cadevano su di noi chicchi di riso, come se fossero fiocchi di neve.³³

Questa scena descrive i momenti che precedono di poco il parto; ma non è l’unica in cui il riso è protagonista. I due figli di Michinaga, infatti, durante la Cerimonia del Primo Bagno, vengono descritti nel momento in cui erano intenti a lanciare riso intorno a loro, così tanto energicamente da costringere il Priore del Jōdoji a nascondersi dietro un ventaglio per ripararsi (Negri, 2015, p.54).

³² Mentre le famiglie aristocratiche potevano servirsi di *medium*, le famiglie meno economicamente fortunate ricorrevano a delle bambole per ingannare i *mononoke*. A questo riguardo si veda Tubielewitz (2012).

³³ いただきには、うちまきを雪のやうにふりかかり(Nakano, 1971 p.171). Mia traduzione.

Questa pratica viene definita *uchimaki* (打ち撒き; spargimento del riso)³⁴ e aveva la funzione di allontanare gli spiriti malvagi. Il significato originario però, come viene ricordato da Nakamura, era di offerta alle divinità; è infatti con il suo significato secondario di purificazione che viene usato durante in occasione del parto (Nakamura, 1972, pp.34-35). Tale pratica può essere riscontrata anche in un interessante esempio nel già citato *Konjaku monogatari*; la nutrice di una famiglia appena trasferitasi in una casa infestata da presenze demoniache, trovati nella stanza del bambino dei piccoli uomini a cavallo, lancia contro di loro del riso, il quale si impregna di sangue, ma garantisce la loro scomparsa. Inoltre, alla fine della storia, viene evidenziata la necessità di tale rito, qualora vi sia un bambino in casa; è dunque lecito sottolineare la forza e la diffusione che questa misura aveva nel periodo in esame (Tubielewicz, 2012, p.96). Anche nel *Genji monogatari* vi è un interessante esempio, in cui le donne al servizio della consorte di Yugiri spargono del riso in quanto il bambino, figlio della loro signora, è inquieto e malato (Orsi, 2012, p.794); secondo altre interpretazioni, come ad esempio quella di Morris, è il giovane Yūgiri stesso a compiere il gesto, dopo essersi svegliato da un sogno; la pratica dell'*uchimaki* in questo punto, come ricorda Morris, ha la stessa funzione, si potrebbe dire, di un disinfettante, quasi bastasse questo gesto per estirpare il “germe” della presenza malvagia (Morris, 2013).³⁵

La protezione del Buddha, però non passa soltanto dalle preghiere dei monaci; molto interessante a questo proposito è l'usanza qui riportata del taglio rituale di una ciocca di capelli della partoriente durante il travaglio. Questo gesto, difatti, ricorda la tonsura monacale con la quale si prendevano i voti e ci si allontanava da questo mondo vacuo.³⁶ In tal modo, con questa azione meritoria attraverso cui si prometteva di abbandonare il mondo secolare per servire il Buddha, si sperava di evitare complicazioni nel parto (Ikeda, 2012, p.140).

L'attacco tanto temuto non fece attendere i presenti: giunto infine il travaglio gli spiriti maligni cercarono di valicare lo spazio sacro circoscritto dai paraventi bianchi; le alte voci dei monaci e le grida degli spiriti che tentavano di attaccare fomentavano ancora di più il caos e la confusione presente intorno alla partoriente, già inimmaginabile, dal momento che, come scrive Murasaki, si

³⁴ È noto che l'*uchimaki* venisse eseguito anche per cerimonie come l'*Ootonohogai* (大殿祭; Festa della gran residenza), atta a proteggere il palazzo imperiale da calamità o in caso di trasferimento della sede imperiale. Per approfondire si veda Nakamura (1972).

³⁵ È interessante anche riportare la critica che gli è stata mossa da Borgen (1997) secondo cui usando tale analogia non viene tenuto conto dell'aspetto psicoanalitico del trattamento dei *mononoke*.

³⁶ I capelli nel periodo Heian hanno sempre avuto una forte valenza “mondana”; sono infatti i capelli, la loro cura e soprattutto la loro lunghezza che parlano dello *status* sociale di una donna e della sua bellezza. Per approfondire l'argomento si veda Negri (2013).

erano accalcati intorno alla stanza principale così tante dame e nobili che a stento si riusciva a passare, e le nuove arrivate “non sapevano neanche dove mettere gli orli e le maniche delle loro vesti.” (Negri, 2015, p.48). Non solo dunque, le dame della principessa erano in fermento e in preda all’ansia, ma anche i parenti uomini della donna, i quali sbirciavano attraverso i pannelli (Negri, 2015, p.49).

Come è già stato possibile constatare negli *emaki* in precedenza descritti, la sala dove avveniva il parto era colma di persone intente a garantire, chi dal lato assistenziale, chi da quello magico-apotropaico, un sereno svolgimento del parto. In particolare, vista la posizione accovacciata della partoriente, erano necessarie almeno tre persone a sorreggerla (una da davanti, una da dietro e una lateralmente) e ad occuparsi dell’uscita del neonato, oltre alle quali erano necessarie altrettante dame per occuparsi degli annessi fetali e dello sporco; era dunque necessaria la presenza di cinque, sei donne (Kawamura, 2005, p.162).

Le cerimonie per la nascita e l’*ubuyashinai*

La natura sembrava essere compartecipe della gioia di Murasaki Shikibu e di tutti i presenti nella residenza: a mezzogiorno il cielo sembrava schiarirsi dalla nebbia autunnale e con esso si rasserenarono anche gli animi. La principessa, difatti, aveva superato il parto e non solo il bambino era in salute, ma era un maschio, dunque un futuro erede al trono. Non deve stupire quindi la gioia di Michinaga e l’attenzione posta nei festeggiamenti a seguire, chiamati *ubuyashinai* (産養い o anche 産養), il cui nome, come ricorda Negri pare che “derivi dal luogo dove avveniva il parto (*ubuya*) di solito isolato e appartato per evitare contaminazioni” (Negri, 2013, p.416). Tali festeggiamenti avevano luogo durante le serate del terzo,³⁷ del quinto, del settimo e del nono giorno dalla nascita del bambino; in particolar modo, si donavano al bambino vestiti, suppellettili di varia natura e dolcetti di riso (ibidem). Nel diario viene data una precisa descrizione non solo delle feste, sulle quali mi soffermerò più avanti, ma anche delle cerimonie che si celebravano in seguito alla nascita, la cui importanza non era sicuramente inferiore.

Seguendo l’ordine con cui le troviamo nel diario vi è l’arrivo del messo, che recava con sé la spada imperiale, dono dell’Imperatore al Principe; tale cerimonia, definita *mihakashi* (御剣) fu a lungo riservata alla progenie maschile (Kawamura, 2005, p.164); si ritiene però che tale cerimonia venne aperta anche alle principesse a partire dalla nascita di Teishi (1013-1094), figlia dell’imperatore Sanjō (Ikeda, 2012, p.142). A seguire possono essere annoverate cerimonie quali quella del taglio del

³⁷ Vi sono casi in cui tali festeggiamenti cominciavano dalla prima notte, invece che dalla terza. Per approfondire questo argomento si veda Fukutō (2003)

cordone ombelicale, *hozo no o* (ほぞの緒), (e che talvolta veniva seppellito per evitare che qualcuno se ne servisse per fare del male al nuovo arrivato³⁸) compito affidato per l'occasione a Rinshi, moglie di Michinaga e che solitamente veniva eseguito con un coltello fatto di bambù, come si è già potuto constatare nelle immagini del *Gaki Zōshi*.³⁹ La scelta del bambù indica il desiderio che il bambino cresca forte, proprio come la pianta in questione, in una sorta di ritualità che prevede il trasferimento delle proprietà del materiale alla persona su cui veniva usato (Tubielewicz, 2012, p.123). Era usuale che tale operazione venisse compiuta dai parenti stretti della donna, ma, secondo l'analisi di Nakamura, vi sono casi anche in cui il taglio veniva compiuto dalla donna stessa (Nakamura, 1972, p.44). Oltre a ciò era di notevole importanza la Cerimonia della prima poppata, *chitsuke* (乳つけ), per la quale venne scelta una dama dell'*entourage* di Shōshi, Dama Tachibana. Quest'ultima cerimonia in particolare appare ben diversa da quello che ci si potrebbe aspettare; il bambino infatti non veniva realmente allattato, ma la sua bocca veniva pulita con un preparato a cui si mescolava una minima quantità di latte (Negri, 2013, p.416). Non è il caso qui riportato dal diario, ma sono note altre nascite, come ad esempio quella del principe Norihira (950–1011), conosciuto in seguito come Imperatore Reizei, in cui viene descritta la pulizia della bocca del bambino con del succo di liquirizia e la colorazione delle labbra con la polvere ricavata dal cinabro,⁴⁰ di un rosso vivo, aggiungendo a tutto ciò anche del latte; inoltre per questa occasione la dama che aveva avuto l'onore di mescolare il proprio latte alla sostanza medicinale era stata scelta direttamente dall'imperatore [Fukutō, 2013, p.183(2)]. Vi sono alcune analisi di documenti come il *Sankaiki*, in cui viene descritto, insieme agli

³⁸ Talvolta, parti del corpo umano, come capelli o unghie potevano essere usate da malintenzionati come “strumenti magici” per scagliare maledizioni. Per approfondire si veda Tubielewicz (2012). È interessante, sempre a questo proposito, come si disponeva della placenta dopo il parto. Seguendo l'analisi di Nakamura, è noto che venisse o sotterrata in un luogo scelto con la divinazione o anche appesa al soffitto (Nakamura, 1972, p.58). Per approfondire si veda Nakamura (1972). La placenta e il modo in cui se ne dispone è un interessante elemento che spesso accomuna tradizioni folkloristiche distanti, nello spazio e nel tempo. A questo proposito si veda il capitolo dedicato ai “destini” della placenta in Mantegazza (2017).

³⁹ È interessante a questo proposito notare come vi sia una discordanza fra quanto affermato da Rinshi prima del parto, ovvero il suo diniego riguardo a tagliare il cordone, in quanto azione per la quale si viene puniti secondo il buddhismo e la sua effettiva azione, sia in questo che nel successivo parto di Shōshi. Per approfondire si veda Fukutō (2004).

⁴⁰ L'utilizzo del cinabro potrebbe, a questo proposito, ricollegarsi alle proprietà alchemiche riconosciute dal Taoismo, una fra tutte la possibilità di divenire immortali, se assunto in determinati stadi di purificazione. Per approfondire sulle proprietà del cinabro si veda Sivin (1976).

elementi già citati, anche l'utilizzo del *bezoar*,⁴¹ che veniva posto sul cuscino del principe appena nato (Nakamura, 1972, p.45).

Tornando alle descrizioni di Murasaki si viene informati, inoltre, che era stata anche scelta una nutrice, *menoto* (乳母), figura di estrema importanza, che non aveva soltanto il compito di occuparsi del neonato; ella infatti lo seguiva nella sua crescita, attraverso gli anni dello sviluppo, rimanendo una figura di notevole importanza sino all'età adulta.⁴²

Fra le cerimonie che spiccavano per importanza non è certo possibile escludere la Cerimonia del primo bagno o *oyudono no gi* (お湯殿の儀). Tale cerimonia si svolgeva nel giardino della residenza per ben sette giorni, due volte al giorno, mattina e sera e il suo inizio veniva scelto tra i giorni più favorevoli. Data però l'importanza di tale evento, non era soltanto necessario scegliere un giorno fausto, ma persino usare dell'acqua attinta da un pozzo in una direzione favorevole (Kawamura, 2005, p.164). Nel caso del Principe Atsuhira è noto da altre fonti come il manoscritto *Gosanki burui* (御産記部類; Classificazione delle nascite imperiali) che la cerimonia si svolse il giorno stesso della nascita, in serata (Bowring, 1996). Come possiamo constatare dal testo, due elementi già analizzati ricorrono per questa cerimonia: il primo elemento è il candore delle suppellettili (ripiano della vasca e stoffe utilizzate per ricoprire la mobilia) e delle vesti della servitù che partecipava ai preparativi, i quali “indossavano una tunica bianca” (Negri, 2015, p.53) o ancora delle dame addette alla preparazione della vasca e dell'acqua, le quali per non bagnarsi erano avvolte in un “insolito panno bianco” (ibidem) e recavano inoltre accessori, come già in precedenza notato, quali “nastri ornamentali bianchi”.⁴³ Il secondo elemento è il cosiddetto *uchimaki*, che accompagnato dalle alte grida dei figli di Michinaga, serviva a tenere alla larga gli spiriti malvagi. Sappiamo inoltre da cerimonie simili condotte per altri principi che un monaco si occupava di usare formule magiche (*kaji*) a “protezione” delle acque della vasca [Fukutō, 2013, p.183(2)]. Anche questa cerimonia, però, aveva un valore simbolico; il bambino infatti non veniva nemmeno immerso in acqua. Si ritiene infatti che a differenza di questa cerimonia formale, il vero primo bagno del bambino avvenisse direttamente dopo il parto (Ikeda, 2012, p.143). Pur non essendo presente in questa narrazione è interessante citare un aneddoto riguardante una probabile credenza dell'epoca presente nell'*Utsubo monogatari*; la Dama Maggiore di corte, già citata in quanto “ostetrica” che ha aiutato durante il parto della

⁴¹ Ci si riferisce a “nome di concrezioni che si formano nell'apparato digerente dei ruminanti” (Dizionario online, Treccani, 2011), in particolare il termine qui usato, (牛黄) indica i calcoli renali di un bovino.

⁴² Per approfondire riguardo il ruolo della nutrice, sociale ma anche politico, si veda Conlan (2005).

⁴³ Si veda la nota 29 di questo capitolo.

principessa Inumiya e durante il suo bagno, affermava che la bellezza futura della bambina sarebbe dipesa dal modo in cui le si sarebbe fatto il bagno (Uraki, 1984, p.273).

Tornando alla narrazione, oltre agli elementi già posti in analisi è di notevole importanza la presenza di Michinaga in persona alla cerimonia, con il compito di portare il neonato: dietro di lui delle dame scelte recavano la già citata spada donata al bambino dall'Imperatore e un elemento apotropaico di notevole importanza, ovvero la Testa di Tigre, *tora no kashira* (虎の頭), un amuleto che veniva riflesso sull'acqua per far fuggire gli spiriti maligni e demoniaci. Il motivo per cui veniva usata la testa di tigre trova le sue origini in una leggenda cinese (le tigri infatti non sono originarie del Giappone), in cui si narra di esseri divini posti a guardia di un cancello da cui potevano accedere i demoni. I guardiani erano coadiuvati nel loro compito da tigri, le quali si nutrivano dei demoni malvagi (Tubielewicz, 2012, pp.93-94). Alcuni commentari sostengono inoltre che la testa fosse non artificiale, ma bensì un teschio giunto dal continente che veniva immerso direttamente nella vasca (Bowring, 1996). Sia in un caso che nell'altro è inevitabile non annotare la sua importanza, mentre due elementi che invece non risultano presenti nel resoconto sono il corno di rinoceronte, altro talismano apotropaico e una bambola, i quali invece risultano presenti durante la cerimonia del principe Norihira [Fukutō, 2013, p.183(2)]. In quanto al corno di rinoceronte era usato a protezione del neonato, avvolto in un sacchetto di seta grezza bianca e immerso nell'acqua; nonostante la sua rarità, all'epoca veniva usato per più utilizzi, come nel vestiario o come materiale nei baldacchini usati come giacigli, o persino triturato e usato come medicinale (Nakamura, 1972, pp.53-55).

Queste dame avevano un compito di estrema importanza e dunque non deve stupire l'attenzione posta nei dettagli dei loro strascichi, *unicum* nel loro abbigliamento su cui loro stesse avevano libertà di scelta, pur sempre rimanendo fedeli al tema del festeggiamento in atto. In particolare, Miya no Nashi, la portatrice della Testa di Tigre, indossava una giacca “con una fantasia di conifere di pino sopra lo strascico decorato da un disegno che ricordava un paesaggio marino” (Negri, 2015, p.53). Non è l'unica però ad avere fantasie simili: nei giorni seguenti Ōshikibu, moglie del Governatore di Michinoku, sfoggiava anche lei un disegno di pini, in particolare quelli usuali del monte Oshio; Ben no Naishi invece indossava uno strascico con una gru e un “paesaggio marino grigio lucente che come simbolo di longevità si abbinava alla perfezione con i pini ricamati tutti intorno” (Negri, 2015, p.58). Vi sono dunque elementi che si ripetono nel testo, quali i pini e il paesaggio marino, che sono strettamente connessi a una funzione benaugurante e propiziatoria. In particolare il pino, *matsu* (松) essendo una pianta sempreverde che può vivere a lungo, è stato spesso

associato al concetto di longevità, come può essere riscontrato già nel *Man'yōshū*⁴⁴ (Raccolta di diecimila foglie; seconda metà dell'VIII secolo) e in particolare nelle poesie di Ki no Asomi Kahito o ancora nei componimenti di Ōtomo Yakamochi (Shirane, 2012). Insieme al pino, nel testo si parla di un noto uccello posto al centro dello strascico di Ben no Naishi; la gru, o *tsuru* (鶴) era infatti spesso associata al pino e alla tartaruga, anche se quest'ultimo animale non è presente in questo caso, e legata indissolubilmente al concetto di longevità a partire dal periodo Heian (ibidem); la gru, secondo una credenza, era nota per vivere mille anni (McCullough & McCullough, 1980, p.287). Il tema della longevità e del buon auspicio può essere ritrovato anche in altri passaggi nel diario, in particolare nella descrizione di uno dei regali fatti al Principe; si tratta infatti di una scatola argentata usata per contenere delle vesti, su cui vi era un motivo raffigurante il monte Hōrai. Questa scelta, infatti, non è casuale; il monte Hōrai, insieme alla Terra Pura della tradizione buddhista, e al Palazzo sottomarino del dio Drago, era considerato un luogo in cui morte e vecchiaia non esistevano (ibidem) e dunque decisamente adatto a figurare fra i doni per il futuro erede al trono. In un'epoca in cui il tasso di mortalità infantile era molto alto a causa dei limitati progressi della scienza medica, la questione della longevità era un fattore di estrema importanza, come dimostrano anche gli esempi che si possono riscontrare nella letteratura del periodo: nell'*Utsubo monogatari*, ad esempio, durante il secondo parto della Prima Principessa, moglie di Nakatada e già madre di Inumiya, il ministro Masayori chiese di quale sesso fosse il neonato e la Dama Maggiore di corte rispose dicendo che era “uomo di una certa età”, per augurare al bambino di vivere a lungo (mia traduzione, Uraki, 1984, p.431).

⁴⁴ È la più antica antologia poetica privata pervenutaci. Il compilatore non è noto, nonostante siano state avanzate diverse ipotesi. È di notevole importanza per il suo valore contenutistico e per il sistema di scrittura con cui è stata compilata, in cui i caratteri vengono usati solo per il loro valore fonetico (*man'yōgana*, 万葉仮名).



Figura 7 Grù sopra un pino innevato

Oltre alle dame addette alla preparazione della vasca e a quelle portatrici degli oggetti rituali, vi era una parte dedicata alla lettura di classici. I lettori, scelti fra gli alti ranghi della nobiltà, si alternavano durante i sette giorni cerimoniali con il compito di recitare alcuni passi tratti da opere quali il Classico della pietà filiale⁴⁵ o le Cronache della Storia.⁴⁶ Tale lettura però non veniva eseguita per far comprendere al bambino queste opere, bensì aveva la funzione magica di stimolare l'infante nell'apprendimento e nella lettura (Tubielewicz, 2012, p.115). Dietro i lettori vi erano inoltre due file, ciascuna composta da dieci persone appartenenti in egual numero al quinto e al sesto rango nobile,

⁴⁵ Tale opera è il *Kōkyō* (孝經; probabilmente IV secolo a.C.) o *Xiaojing* in lingua cinese, la cui paternità viene attribuita a Confucio o talvolta al suo discepolo Zengzi, i quali sono i protagonisti dei dialoghi di cui è composta; il contenuto di tale disquisizione è la pietà filiale, una delle più importanti virtù che l'essere umano deve mostrare di possedere. (Dizionario di filosofia, 2009, Treccani)

⁴⁶ Si fa riferimento allo *Shiki* (史記; 109-91 a.C.) o *Shiji* in lingua cinese, resoconto storiografico cinese compilato tra il 109 e il 91 a.C. (Negri, 2015, p.121).

che accompagnavano le letture facendo vibrare le corde degli archi. Essi, come viene ricordato nel *Gosanki burui*, giunsero sul posto muovendosi tutti dallo stesso punto, per poi schierarsi in posizioni ben determinate, evidenziando dunque una ritualità presente anche nella disposizione delle persone durante le cerimonie. Il termine con cui è nota tale cerimonia, *dokusho meigen no gi* (読書鳴弦の儀) [Fukutō, 2013, p.183(2)], infatti comprende entrambi gli elementi: *dokusho*, ovvero la lettura dei brani e *meigen*, le corde vibranti dell'arco, così da spaventare e allontanare grazie al suo riverbero gli spiriti malevoli. Le corde dell'arco però non vengono fatte vibrare solo in questa occasione, ma, come si è già potuto vedere nel *Kitano Tenjin engi emaki*, anche durante e prima del parto, con l'indispensabile compito di allontanare gli spiriti maligni; tale azione viene definita *tsuruuchi* (弦打ち; Ikeda, 2012, p.145).

Parlando di archi, è interessante citare un'altra cerimonia, di cui però non abbiamo un riscontro nel *Murasaki Shikibu nikki*, ma che appare nei documenti analizzati da Nakamura:⁴⁷ è la cerimonia dell'arco di gelso e delle frecce di *yomogi*.⁴⁸ In tale cerimonia, importata dal continente in cui avveniva in occasione della nascita di figli maschi, venivano scoccate quattro frecce nelle quattro direzioni, non solo per pregare affinché il giovane potesse avere un futuro florido, in cui le sue ambizioni e attività potessero estendersi lontano proprio come le frecce scoccate, ma anche per purificare e allontanare le influenze maligne, in quanto si riteneva che entrambi i materiali di cui erano fatti arco e frecce avessero tale potere (Nakamura, 1972, pp.56-58). Altra cerimonia importante non riportata nel diario è sicuramente quella della prima vestizione del neonato, definita anche *ubugi* (産着; Ikeda, 2012, p.146).

Le cerimonie, infine, lasciarono posto ai festeggiamenti dell'*ubuyashinai*, di cui si è già accennato inizialmente, in cui un continuo viavai di invitati, oggetti preziosi e pietanze prelibate animava la residenza di Tsuchimikado. Erano molte le persone che vi prendevano parte e altrettanti erano i doni fatti al principe; un interessante campionario dell'oggettistica, dalle fasce di tessuto ai piccoli vestiti per il nuovo arrivato, tutto rigorosamente bianco, viene offerta dalla narrazione di Murasaki, nella descrizione dei festeggiamenti avvenuti, ad esempio, durante la terza notte. Fra le cerimonie connesse all'*ubuyashinai*, di cui però non abbiamo menzione nel *Murasaki Shikibu nikki*, vi è la cerimonia del *susurigayu* (啜り粥 o 啜粥) talvolta chiamata anche cerimonia del *megurigayu* (廻粥). Dopo un breve scambio a voce alta di battute, che variavano solo a seconda del genere del

⁴⁷ Fra questi documenti è possibile annoverare il già citato *Sankaiki*, ma anche l'*Heike monogatari* (Storia degli Heike; XIII secolo).

⁴⁸ Pianta sempreverde conosciuta anche con il nome di *Artemisia princeps* (*Dōshokubutsumei yomikata jiten*, 2004).

nascituro, si sorbiva (da qui la prima nomenclatura *susurigayu*) del porridge precedentemente posto su un tavolinetto, ripetendo l'operazione tre volte (Ikeda, 2012, p.115). Tale operazione, avente lo scopo di purificazione del male, doveva servire anche a fermare il pianto del bambino; nello scambio di battute, in particolare, erano coinvolte alcune persone, fra cui una, definita *toikuchi* (問口) e altre sette definite *iikuchi* (云口) nel giardino dello *shinden*,⁴⁹ recavano in mano le coppette con il porridge e marciavano sorbendolo e girando contemporaneamente (Nakamura, 1985, p.313; da qui la seconda nomenclatura *megurigayu*). Seguendo l'analisi di Nakamura di alcuni documenti infatti il numero di giri corrispondeva alla numerazione della notte, per cui alla terza notte corrispondevano tre giri, alla quinta cinque giri e così via (Nakamura, 1972, p.65). Tale cerimonia, aveva inoltre lo scopo di sostenere la crescita del bambino e di proteggerlo dagli spiriti malevoli che poteva attentare alla sua salute (Kataoka, 2015, p.16).

Ritornando alla narrazione, di particolare interesse è anche il quinto giorno, in cui Michinaga offrì i propri doni; proprio questa notte e il banchetto che vi si svolge, vengono descritti evidenziando il candore e la luce proprie di questo evento. Non solo le dame rischiarano l'ambiente con il bianco delle loro vesti, ma anche coloro che si devono occupare dell'illuminazione, recano talmente tante lanterne da "rischiarare i dintorni come se fosse pieno giorno" (Negri, 2015, p.56). Ma non è solo un effetto visivo; tutti sono felici e vedono nel bambino una "luce", riflesso vivido del desiderio di Michinaga, che il nipote possa illuminare la propria strada verso il potere nella corte imperiale. Ancora più importante del quinto giorno, però, è il settimo giorno, durante il quale il compito di provvedere alle celebrazioni, spettò all'Imperatore, motivo per cui si può ritenere senza dubbio alcuno questa come una delle serate più importanti fra i festeggiamenti, durante la quale avveniva anche la processione degli studiosi del *Kangakuin* (Negri, 2015, p.61). Questa processione, in particolare, avveniva qualora nella famiglia Fujiwara vi fosse un lieto evento (Nakamura, 1972, p.70). Non è noto dal diario, ma era usuale che la settima sera al bambino venisse dato il suo nome; qualora però si fosse trattato di un principe imperiale non sempre tale usanza veniva limitata alla settima sera (Ikeda, 2012, p.116). Infine, per concludere l'*ubuyashinai*, i festeggiamenti della nona sera vennero organizzati dal Maggiordomo aggiunto del principe; anche in questo punto si può assistere a un'ulteriore presentazione di oggetti di valore, carichi di buon auspicio, come la scatola recante l'effigie del monte Hōrai di cui si è già parlato in precedenza. Di notevole importanza, a seguire nel testo, vi è il primo incontro fra il Principe e l'Imperatore, sempre presso la residenza di Tsuchimikado (Negri, 2015, pp.65-71). Successivamente possono essere elencati altri eventi molto importanti, come per esempio, seguendo l'analisi di Nakamura, il primo taglio di capelli chiamato *teihatsu* (剃髮) o

⁴⁹ È l'edificio principale delle residenze del periodo Heian.

ubuzori (産剃) la cui data veniva scelta con la divinazione fra i giorni propizi, di cui abbiamo notizia anche nel *Murasaki Shikibu nikki*,⁵⁰ o ancora la prima uscita del bambino chiamata *yukihajime* (行始) che solitamente avveniva dopo uno o due mesi dalla nascita, come si può ben vedere dai numerosi esempi proposti (Nakamura, 1972, pp.75-76 e pp.79-80).

Sono dunque vari e numerosi gli eventi che scandiscono la crescita del principe e in particolare è molto interessante descrivere le celebrazioni per il cinquantesimo giorno dalla nascita, chiamate anche *ika no iwai* (五十日の祝い). Anche in questo caso, nonostante la sua denominazione, il giorno esatto per la celebrazione veniva scelto evitando accuratamente giorni sfortunati e dunque non corrispondeva necessariamente al cinquantesimo giorno reale dalla nascita del bambino (Kawamura, 2005, p.165). Durante tale celebrazione era usanza che venisse offerto un *mochi* al bambino.⁵¹ In realtà, non potendo realmente un neonato mangiare un intero *mochi*, una parte di questo veniva sciolto in una sorta di minestra di riso, definita *omoyu* (重湯), e fatto mangiare al bambino solamente in piccola dose (ibidem). Quest'ultimo evento, svoltosi il primo giorno dell'undicesimo mese in questo caso, e il centesimo giorno dalla nascita, o *momoka no iwai* (百日の祝い), rappresentavano le ultime celebrazioni prima dell'ingresso nell'infanzia del giovane principe (Orsi, 2012, p.1371). È inoltre interessante citare un'ulteriore cerimonia propiziatoria che presupponeva l'utilizzo dei *mochi*: la cerimonia dell'*itadaki mochi* (戴き餅; offerta dei mochi). Tale cerimonia, che si svolgeva usualmente all'inizio dell'anno, era considerata di notevole importanza: recitando un componimento benaugurante prestabilito, atto ad auspicare un futuro felice e prospero, era usuale porre sulla fronte del bambino un *mochi* (Nakamura, 1972, pp.112-113). Questa cerimonia è nota anche grazie al *Murasaki Shikibu nikki* in cui viene affermato che la cerimonia dell'*itadaki mochi* non ebbe luogo il primo giorno dell'anno dal momento in cui non coincideva con un giorno propizio (Negri, 2015, pp.93-94).

⁵⁰ Secondo il diario della dama era stato stabilito che il primo taglio avesse luogo dopo la visita dell'imperatore (Negri, 2015, p.71).

⁵¹ Era solitamente il padre del bambino o il nonno materno a compiere tale azione, come vediamo ad esempio nel *Murasaki Shikibu nikki*, in cui fu Michinaga, e dunque il nonno, ad offrire il *mochi*, o nel *Genji monogatari*, nel capitolo trentaseiesimo "La quercia", Genji in persona, in quanto padre (anche se non biologicamente, almeno agli occhi del mondo), offrì il *mochi* al neonato (Orsi, 2012, p.775). Per approfondire si veda Nakamura (1972).



Figura 8 Rinshi tiene in braccio il principe Atsuhira

Tornando alla festa del cinquantesimo giorno si può trovare nuovamente il tema marino nelle suppellettili e posate in miniatura per il neonato, e in particolare l'*Eiga monogatari* a questo proposito descrive la bellezza dei piatti serviti su vassoi d'argento e un accessorio per appoggiare le bacchette che raffigurava uno scenario di una spiaggia (McCullough & McCullough, 1980, p.285). A questo proposito è interessante citare anche l'*Utsubo monogatari* in cui, nel capitolo tredicesimo, in occasione del cinquantesimo giorno dalla nascita della principessa Inumiya, viene descritto un *suhamadai* (州浜台; vassoio con pattern di una spiaggia sabbiosa), un vassoio dotato di gambe, su cui vi erano due gru, una recante un cucchiaio e l'altra delle bacchette, sotto un pino, ai cui piedi vi era un altro cucchiaio, d'oro. A questo erano legati versi benauguranti dell'imperatore, in cui sperava che la bambina mangiasse il mochi e che visse a lungo, come gli alberi di pino (Uraki, 1984, p.275). Questo appena descritto non è l'unico esempio di poesia scritta in occasione dell'*ika no iwai*: Murasaki stessa, trovata in una situazione imbarazzante, compose una poesia per festeggiare il principe:

“In che modo
potrò mai contarli?
Più di mille anni
sarà lungo
il regno del Principe?” (Negri, 2015, p.76)

Grazie a un abilissimo gioco di parole con la *kakekotoba*⁵² *ika*, Murasaki augura al principe una lunga esistenza e regala ai posteri, grazie alla sue parole, un quadro dettagliato, chiaro e affascinante della nascita di un principe imperiale dalla prospettiva di una dama di corte.

⁵² Definibile anche come “parola-perno”, è un artificio retorico che, sfruttando l’omofonia della lingua giapponese, permette di servirsi di un'unica parola per alludere a due concetti differenti. Per approfondire si veda Zanotti (2012).

Capitolo tre

Gravidanza e potere: il matrimonio nel periodo Heian

I riti relativi alla gravidanza e al parto nel periodo Heian rivelano grande attenzione anche per i più piccoli dettagli. Questa grande cura riflette un interesse da parte delle famiglie, in particolare quella della donna, che andava oltre le questioni affettive. Il potere politico e il matrimonio sono strettamente legati in questi secoli ed è forse impossibile scindere l'uno dall'altro. Come afferma Nickerson il matrimonio è a tutti gli effetti “un elaborato gioco di alleanze, non dissimile dunque da una partita a scacchi in cui i promessi sposi, bambini o giovanissimi, assumono il ruolo dei pedoni” (mia traduzione, Nickerson, 1993, p.445). Impossibile non fare riferimento alla politica matrimoniale portata avanti dal ramo nord della celebre famiglia aristocratica dei Fujiwara, che a partire dall'ascesa al trono, nell'anno 850, di Montoku, nipote di Fujiwara no Yoshifusa, riuscì a controllare la successione imperiale e gli imperatori stessi (spesso poco più che bambini) attraverso un attento sistema di reggenti imperiali e di matrimoni *ad hoc* (Shively & McCullough, 1999, p.45). La creazione di un controllo capillare del potere attraverso una minuziosa politica matrimoniale non è una peculiarità esclusiva della storia giapponese: si potrebbero elencare decine di casi storici in Europa e nel resto del mondo di tale mossa politica, grazie alla quale più di un individuo costruì solide reti di alleanze politiche. Ciò può avere luogo tanto più in una società come quella del periodo Heian, in cui il matrimonio fra cugini non veniva limitato, né considerato incestuoso,¹ ma anzi rafforzava le alleanze. Trovo quindi necessario approfondire il sistema matrimoniale del periodo per poter evidenziare come mettere al mondo un figlio (o all'occasione una figlia) potesse essere un utile mezzo per accedere al potere, oltre che un lieto evento, soprattutto per la famiglia della donna.

Genesi e evoluzione del matrimonio: approccio iniziale e *mukotorikon*

Il matrimonio del periodo Heian evidenzia, in ogni suo singolo elemento, come la precarietà fosse una delle sue principali peculiarità. L'incertezza che caratterizza il matrimonio è tale sin dall'inizio di una relazione, che ha luogo grazie all'interessamento da parte di un uomo che ha sentito parlare di una donna o che talvolta l'ha solamente intravista attraverso un paravento mosso dal vento

¹ A questo proposito è interessante constatare come nel periodo Heian gli unici rapporti considerati a tutti gli effetti incestuosi fossero quelli fra genitori/figli e fratelli/sorelle. Per approfondire si veda l'analisi condotta da McCullough (1967).

o una staccionata.² Quella matrimoniale era una relazione costellata di incertezze e fragili equilibri, che culminavano con la più delicata delle azioni: dare alla luce un erede, o meglio ancora più eredi, di entrambi i sessi. Ma è necessario andare con ordine e *in primis* descrivere che cosa potesse essere definito “matrimonio” nel periodo Heian.

Lo scambio di *waka*, un tipo di componimento il cui solo nome evoca scenari inequivocabili di amanti e *topos* poetici, era un elemento imprescindibile qualora vi fosse il desiderio di creare un legame con l'altro sesso; era difatti questo il primo passo per comunicare l'interesse da parte dell'uomo alla donna, e soprattutto alla famiglia di lei. Tale missiva, usualmente inviata per mezzo di un intermediario, non passava inosservata; venivano valutate attentamente la cultura dell'uomo e la sua abilità nella composizione e infine, se ritenuto degno, con il consenso della famiglia della donna, veniva inviata una risposta che permetteva all'uomo di continuare il suo corteggiamento (Kawamura, 2005, pp.82-83). Se lo scambio iniziale dava un buon esito, l'uomo poteva procedere alla frequentazione della casa della donna con le visite notturne. Questo iniziale scambio di missiva, dunque, può essere considerato a tutti gli effetti parte integrante della ritualità matrimoniale (Negri, 2002, p.473).

I riti che portavano all'ufficializzazione del matrimonio si svolgevano nell'arco di tre giorni, alla fine dei quali lo sposo veniva presentato anche al resto della famiglia della sposa, di cui entrava a far parte, pur non diventandone un erede.³ Tale sistema matrimoniale viene definito *mukotorikon* (婿取り婚; matrimonio con acquisizione dell'uomo nella famiglia della sposa). Si può presupporre che i riti propri del *mukotorikon* si siano formati nella loro completezza fra l'inizio e la metà del X secolo [Fukutō, 2006, p.188(55)]. Tale sistema, però, non implicava un abbandono da parte dell'uomo della sua famiglia di origine, né gli impediva di lasciare la famiglia della sposa (Negri, 2002, p.476). A questo proposito è interessante notare come nell'*Ochikubo Monogatari*⁴ (La storia di Ochikubo; fine del X secolo) il Tenente Ciambellano, marito della Terza Signora, figlia della matrigna di Ochikubo, non esitò ad abbandonarla per un matrimonio di maggiore “rendita” con la sorella di

² Tale azione, ovvero l'osservazione di una donna di nascosto, viene definita *kaimami* (垣間見).

³ Interessante a questo proposito la definizione di *muko* dello studioso Morris, che presuppone che l'uomo diventi un erede a tutti gli effetti, qualora la famiglia della sposa non abbia figli maschi. Tale affermazione e la definizione nel suo complesso viene però aspramente criticata da McCullough. Per approfondire la questione si veda McCullough (1967).

⁴ Opera di un anonimo, narra la storia di Ochikubo, una giovane orfana di madre e delle sue disavventure causate dalla matrigna; la fanciulla infine però vien riscattata dalle azioni di Michiyori, giovane che si innamora di lei e che grazie alla sua fortuna riesce a scalare i ranghi della nobiltà, assicurandole una vita felice. Per approfondire si veda Boscaro (2005).

Michiyori, eroe della storia, il quale aveva raggiunto ben il terzo rango di corte e la nomina di Capitano (Maurizi, 2004, p.148). Oltre al già citato *mukotorikon* grazie al quale il marito veniva accolto nella famiglia della donna, esisteva un ulteriore tipo di matrimonio, che prevedeva il fenomeno opposto; ovvero l'accoglimento della donna nella famiglia dell'uomo, definibile come *yomemukae* (嫁迎え) o *yometori* (嫁取り). Tale sistema matrimoniale però, a differenza del *mukotorikon*, può essere riscontrato solo alla fine del periodo Heian; assunse infatti importanza solo nei periodi seguenti con le famiglie dei samurai (Ikeda, 2012, p.101).

Cerimonie e ufficializzazione dell'unione

Tornando alla ritualità matrimoniale, è importante sottolineare come questi tre giorni a cui si fa riferimento per lo svolgimento del matrimonio dovessero essere continuativi, senza interruzione alcuna. Se così non fosse stato, ovvero se l'uomo avesse interrotto bruscamente le sue visite nell'arco di questi tre giorni, tale gesto avrebbe significato una mancanza di volontà di proseguire nelle nozze (Kawamura 2005, p.119).

L'inizio dei tre giorni, come molti altri eventi cruciali nella vita degli aristocratici del periodo, veniva scelto fra i più propizi attraverso l'arte divinatoria; ciò avveniva tramite l'aiuto degli *onmyōji* e ricadeva fra le responsabilità dei genitori della sposa o del suo tutore, che poi lo avrebbero notificato allo sposo [Fukutō, 2006, pp.193(50)-192(51)]. La mattina del giorno prescelto, dunque, l'uomo inviava una lettera presso la casa della donna, per poi procedere durante la notte con un corteo sino all'abitazione della donna. Lo sposo recava una fiaccola il cui fuoco veniva congiunto a quello della casa, che ardeva su un ramo di pino, unto su un'estremità, definito *shisoku* (紙燭; ibidem). Tale fuoco bruciava per tre giorni, azione che simbolicamente indicava la nuova unione sotto un unico tetto, in un unico focolare domestico. Tale rito viene per l'appunto definito *hiawase* (火合わせ) ovvero unione dei fuochi (Negri, 2002, p.473).

Segue a ciò un altro interessante rito: i genitori della sposa prendevano le scarpe dello sposo appena giunto nell'abitazione e dopo averle avvolte in un panno si addormentavano stringendole al petto, come a cercare di impedire che l'uomo se ne andasse senza ultimare i riti matrimoniali. Questo rito appena descritto veniva definito *kutsutori* (沓取り), termine che indica letteralmente l'azione di "prendere" (*toru* in giapponese) e dunque trattenere le scarpe, *kutsu* (沓) dell'uomo; proprio come nel caso della fiaccola anche questo aveva la durata dei tre giorni rituali. La madre della donna, inoltre, lasciava accedere l'uomo al giaciglio della sposa, azione atta a simboleggiare il benessere della famiglia verso l'unione degli sposi; questo è il rito del *fusumaōi* (衾覆), il cui significato è

letteralmente “coprire con il *fusuma*”, pannello scorrevole dietro il quale si trovava la donna. Dopo la prima notte, allo spuntare del sole, la coppia si separava e di estrema importanza risultava la composizione nella lettera che l’uomo inviava presso la casa della donna, definita *kinuginu no uta* (後朝の歌; composizione del mattino successivo).⁵ Giunto a casa l’uomo scriveva il più velocemente possibile alla sposa per far capire quanto importante fosse stata la notte appena conclusasi (Kawamura, 2005, p.120).

Segue a ciò una seconda notte non troppo dissimile nella forma rispetto alla prima; è infine la terza notte che conclude i riti e può essere considerata dunque degna di maggior attenzione. Con la terza notte infatti si può assistere al banchetto di nozze, definito anche *tokoroarawashi* (露頭) che significa appunto “rivelazione degli eventi”, al quale attendevano gli sposi, la famiglia della sposa ma non i genitori dell’uomo, peculiarità di questo periodo storico (Fukutō, 2004, p.75). Il rito però che può essere considerato più importante di ogni altro è definito *mikayo no mochi* (三日夜の餅; Kawamura, 2005, p.122) ovvero i “*mochi* della terza notte”. Durante questo rito ai due sposi venivano offerti dei *mochi*, i dolcetti di riso già presenti nella cerimonia del cinquantesimo giorno dalla nascita di un bambino, che mangiavano insieme usando delle bacchette nella foggia della benaugurante gru (Fukutō, 2004, p.74). I dolcetti venivano usualmente offerti agli sposi posti sul coperchio di un contenitore [Fukutō, 2006, p.191(52)] e vi erano delle precise indicazioni anche su come dovevano essere mangiati: lo sposo, infatti, doveva mangiare tre *mochi*, ciascuno dei quali in un solo boccone, mentre la donna era libera di scegliere come e quanto mangiare [Fukutō, 2006, pp.196(47)-195(48)]. Tale condivisione era considerata a tutti gli effetti il momento più importante di tutte le celebrazioni matrimoniali. (Fukutō, 2004, pp.74-75). La famiglia della sposa, inoltre, preparava per l’uomo anche le sue vesti, in particolare il *kariginu*⁶ e l’*ebōshi*, un ulteriore simbolo del fatto che l’uomo era entrato a far parte della famiglia della sposa (Kawamura, 2005, p.123).

Vi sono inoltre accessori indispensabili che non potevano mancare durante questi tre giorni; un campionario esauriente viene difatti fornito dal già citato *Ochikubo Monogatari*. Fra gli elementi indispensabili vi erano sicuramente il necessario per la pulizia mattutina delle mani, composto da un bacile e un elegante recipiente per trasportare l’acqua, ma ancora più importante era l’utilizzo di uno specchio. Lo specchio infatti era uno strumento di protezione, usato con tale scopo a partire dall’XI

⁵ *Kinuginu* non solo indica “il mattino seguente” ma anche le vesti degli amanti, per l’appunto 衣衣 (hanno infatti la stessa lettura), che piegate le une sulle altre durante la notte, adesso vengono nuovamente separate dalla partenza dell’uomo dalla casa della donna. Per approfondire si veda Kawamura (2005).

⁶ Il *kariginu* (狩衣) è sopravveste informale, che veniva usata per la caccia, ma anche per altre occasioni quotidiane. Per approfondire si veda Gatten (2013).

secolo; questo accessorio veniva posto nella stanza dove si dormiva [Fukutō, 2006, pp.190-188(53-55)].⁷



Figura 9 Scena in cui viene rappresentato il tokoroarawashi o banchetto di nozze del capitolo quarantanove del Genji monogatari, “Rampicanti”

La residenza matrimoniale: ambivalenza e potere reale

Quando si parla di matrimonio non è possibile escludere dal quadro di insieme il contesto sociale in cui tale contratto fra due persone si va a inserire, in particolare in una società come quella del periodo Heian, in cui il ruolo della donna presentava una forte ambivalenza, un’importanza apparente che veniva però offuscata dalle reali intenzioni che si celavano dietro tale “potere”. La donna in questo periodo possedeva libertà e diritti che già in quello successivo, infatti, il periodo Kamakura (1185-1333), perse come ad esempio la possibilità di ereditare.

Uno dei fattori che sicuramente caratterizza il periodo in questione, è la presenza di un doppio binario su cui procedeva il matrimonio e il conseguente passaggio di potere nelle mani degli eredi: si può parlare infatti di una società patriarcale, in cui il ruolo governativo e sociale dell’uomo è indiscusso, sulla quale si innesta un matrimonio di tipo matrilocale, in cui la donna assume un’importanza quantomeno fondamentale negli equilibri del potere di entrambe le parti in causa. In tale contesto, per ciò che concerne l’eredità dei figli, istanze sia matrilineari che patrilineari possono coesistere allo stesso tempo: risulta infatti possibile, come ricorda Nickerson, laddove ciascun

⁷ L’*Ochikubo monogatari*, oltre agli accessori, fornisce un’ampia gamma di situazioni matrimoniali, così come parte della ritualità già accennata in questa disanima. Per approfondire tale argomento si veda Fukutō (2006).

discendente si occupi rispettivamente del tipo di proprietà (materiale e non) ereditata dai genitori (Nickerson, 1993, p.434). Ma è necessario procedere con ordine nell'analisi per capire perché sia possibile tale situazione binaria.

Esistono dunque in questo periodo quattro tipi di matrimoni, così definibili grazie alla locazione della coppia una volta avvenuta l'unione. Il primo tipo è il matrimonio virilocale, in cui era previsto che la coppia risiedesse insieme a casa della famiglia dello sposo. Il secondo è il matrimonio di tipo uxorilocale, in cui la residenza della coppia era presso la famiglia di appartenenza della donna. Il terzo caso prevedeva un matrimonio di tipo neolocale, riscontrato perlopiù nell'ultima parte del periodo,⁸ in cui la coppia si trasferiva in una nuova abitazione, diversa da quella in cui risiedevano le loro rispettive famiglie. Il quarto e ultimo tipo di matrimonio è duolocale e prevedeva due residenze separate per marito e moglie, con la possibilità del primo di recarsi presso l'abitazione della moglie sia di giorno che di notte, ma solo temporaneamente (McCullough, 1967, p.105).

Il matrimonio virilocale: il caso imperiale e le sue peculiarità

Gli ultimi tre tipi di matrimonio sono riscontrabili, seppur con frequenza differente, nel periodo Heian, mentre il primo caso, ovvero il matrimonio con sede virilocale, non è diffuso e presenta un *unicum*, seppur di non trascurabile importanza, nel matrimonio dell'Imperatore (McCullough, 1967, p.106). In tal caso, infatti, proprio per preservare la continuità della sede della famiglia imperiale nella sua residenza, era la donna a trasferirsi presso il palazzo imperiale. Pur essendo indubbia l'importanza da attribuire alla famiglia imperiale, è necessario sottolineare come anche in questo caso si possa ravvisare la tendenza del periodo che vede come protagonista assoluta della scena la famiglia della donna, in particolare il padre di quest'ultima. Vi sono, infatti, diversi elementi che denotano la notevole importanza attribuita al padre della sposa, anche da parte del principe imperiale. Esempi molto validi ci vengono forniti dall'*Eiga monogatari*: grazie a tale opera è noto che si era soliti celebrare il matrimonio fra il principe imperiale e la futura consorte nella casa di appartenenza della donna (McCullough & McCullough, 1980, p.81), ma non solo; come è già stato possibile constatare nell'analisi del parto di Shōshi, figlia di Michinaga, era usanza che la donna ritornasse presso l'abitazione della propria famiglia per dare alla luce il futuro erede al trono. Quello di Shōshi non è, tra l'altro, l'unico caso: un altro esempio è certamente quello di Kaishi, consorte imperiale del principe Norihira, la quale fece altrettanto, lasciando la residenza imperiale durante il terzo mese di gravidanza (McCullough & McCullough, 1980, p.97). Il potere della famiglia della

⁸ Al quale si collega il già citato *yometorikon*, sistema che rispecchia alla perfezione il passaggio del potere nelle mani maschili, con la conseguente eredità patrilineare.

donna è evidente: spesso l'Imperatore stesso non vedeva il bambino (del quale, come già si è detto in precedenza, si occupavano i nonni materni) se non dopo anni dalla sua nascita.⁹

Un altro elemento di notevole importanza può essere riscontrato nella forte influenza che la famiglia della donna esercitava sulla decisione del principe di nominare erede al trono un figlio al posto di un altro, laddove non vi fosse abbastanza supporto da parte della famiglia della madre del bambino. Eclatante, a questo proposito, è il caso dell'imperatore Ichijō e del suo desiderio di porre sul trono il principe Atsuyasu, figlio di Teishi, figlia di un fratello di Michinaga. Nonostante l'imperatore infatti desiderasse ciò, dal momento in cui la madre del piccolo aveva perso il proprio padre e quindi il suo sostegno politico a corte, sapeva che, a malincuore, non avrebbe potuto in alcun modo farlo diventare principe ereditario (McCullough & McCullough, 1980, p.308). Il matrimonio dunque non trovava sempre stabilità e sicurezza nella nascita di un figlio; a ciò doveva essere unito un quadro politico favorevole della famiglia della donna, che poteva portare vantaggi all'uomo, a maggior ragione in un contesto di precarietà politica come quello della corte, in cui, sempre in misura minore rispetto ai secoli passati, l'imperatore reggeva le redini effettive del potere. Stupiscono dunque unioni che non solo non portavano un effettivo vantaggio politico, ma potevano persino danneggiare un uomo, specialmente un principe imperiale. A questo proposito può essere citato il caso della relazione fra il principe imperiale Atsumichi (e prima di lui il fratello Tametaka) con una donna di rango inferiore al suo, Izumi Shikibu, figlia di un governatore di provincia e di una dama di corte della già citata Shōshi. Dopo un matrimonio naufragato in tempi brevi che la portò lontano dalla capitale, ebbe due relazioni con principi imperiali, entrambe finite con la morte dell'amante, ma che la condussero persino a risiedere a palazzo alle dirette dipendenze del principe Atsumichi. Quest'ultima storia d'amore e i relativi scambi di poesie avvenuti sono descritti nell'*Izumi Shikibu nikki* (Diario di Izumi Shikibu; prima metà dell'XI secolo ca.) opera di discussa attribuzione e di incerta datazione. Citando le parole di Negri, Izumi Shikibu è "una donna eccezionale che nell'epoca in cui vive, grazie al talento poetico e alla sua esuberante personalità, riesce a sfidare l'opinione pubblica e a sconvolgere i percorsi stabiliti da una rigida organizzazione sociale" (Negri, 2008, intr. p.21). La sfida, però, non fu solamente da parte di Izumi Shikibu, ma vide come protagonista anche il principe Atsumichi, che, con la sua scelta di trasferire la donna nella propria residenza all'insaputa della moglie, creò una situazione di scandalo, tanto che la consorte si vide costretta a lasciare il

⁹ Tale usanza, che prevedeva talvolta di non presentare il bambino al padre prima che avesse cinque o persino sette anni d'età, però, non era più largamente praticata già durante il regno dell'imperatore Ichijō, il quale se ne rallegrava proprio come riportato nell'*Eiga monogatari* (McCullough & McCullough, 1980, p.294).

Palazzo.¹⁰ Questa scelta non venne accettata senza esitazioni da parte di Izumi Shikibu; come per altri tipi di relazioni, il grado di incertezza del proprio futuro rimaneva alto per la donna, anche qualora fosse stato un principe imperiale la controparte maschile. Senza dubbio era il sentimento ciò che lo muoveva a compiere una scelta sicuramente dannosa dal punto di vista politico e di immagine, ma, proprio come afferma Wallace, fiducia e amore non sempre collimano e il rischio rimaneva pur sempre alto (Wallace, 2005, p.116). Questo non deve stupire laddove la natura dell'unione sia volubile e poco rigida, benché codificata, come nel caso del matrimonio di questa epoca. Già dal periodo Nara, infatti, può essere constatato come la legge scritta, su modello di quella della vicina Cina, non venga applicata in toto (Mazzei, 1970, pp.61-62 citato in Negri, 2002, p.468). A questo proposito è necessario affermare che dall'introduzione del codice *ritsurō* (seconda metà del VII secolo), e successivamente con i codici applicati, le donne videro diminuire i propri diritti; solamente dopo il decimo secolo cominciò ad assumere forma il concetto di "relazione illecita", mostrando come si procedette gradualmente all'assunzione, da parte dell'uomo, del controllo sulla sessualità della donna, la quale a differenza della controparte maschile non poteva frequentare altri all'infuori di lui (Ramirez-Christensen, 2001, p.3). Almeno su carta, infatti, il codice *ritsurō* aveva anche normative concernenti il tradimento da parte di una donna verso il marito, ma concretamente di poco valore, in quanto, sino al periodo Kamakura sia l'adulterio dell'uomo che della donna venivano visti come una prova del "raffreddamento dell'amore" nella coppia, per il cui motivo non rimaneva altro da fare se non accettare lo stato delle cose. (Takamura, 1972, pp.412-413).

Il matrimonio uxori-locale: l'esempio di Michinaga e Rinshi

Un'altra istanza del potere effettivo della famiglia della donna per ciò che concerne il matrimonio può essere analizzata con maggior attenzione nel secondo tipo di matrimonio descritto in apertura di questo capitolo, ovvero il matrimonio con residenza uxori-locale. Tale matrimonio prevedeva per l'appunto che la coppia si stabilisse nella residenza dei genitori della sposa; tale tipo di matrimonio era probabilmente il più diffuso,¹¹ ma non era inusuale che il matrimonio, iniziando

¹⁰ La moglie stessa nel testo parla di "aver provato una vergogna incredibile per essere stata umiliata e ridicolizzata" (Negri, 2008, p.97) per non essere stata avvertita delle intenzioni del principe. Tale è la vergogna che, su sollecitazione dei propri parenti, decide persino di abbandonare il palazzo reale.

¹¹ Trovo molto interessante a questo proposito il dibattito sollevato da alcuni studiosi che ritengono che il matrimonio uxori-locale non sia mai esistito in periodo Heian, ma che invece, a una prima parte matrilocale, sia sempre seguita una residenza di tipo virilocale, considerandolo dunque un matrimonio uxori-virilocale. Non vi sono

con tale tipo di residenza, si evolvesse coinvolgendo anche un periodo duolocale, in cui l'uomo frequentasse la casa della moglie pur non risiedendovi e infine passando persino da un periodo neolocale (Nickerson, 1993, p.439). Nell'undicesimo secolo questo tipo di residenza diventò quella usuale per un uomo e la sua moglie principale, soprattutto laddove la donna fosse stata l'erede designata della propria famiglia (McCullough, 1967, p.108). Un esempio di questo tipo di situazione viene fornito ancora una volta da Michinaga, in questo caso non per le vicissitudini di sua figlia ma riguardo al proprio matrimonio con Rinshi; tale esempio mostra anche come il matrimonio non avesse una residenza fissa per tutta la sua durata. Dopo un iniziale periodo di residenza duolocale, Michinaga si trasferì presso la famiglia di Rinshi, a Tsuchimikado. Dopo un periodo iniziale di convivenza con la nuova coppia, i genitori di Rinshi cambiarono abitazione, lasciando la coppia ad occupare la residenza di Tsuchimikado, rendendola a tutti gli effetti una sede neolocale. Quest'ultimo fatto non deve stupire: accadeva infatti spesso che la famiglia della donna, dopo un iniziale momento di convivenza con la coppia, soprattutto quando questa era formata da ragazzi che per la giovane età non erano ancora in grado di amministrare da soli una residenza (spesso non superavano gli undici, dodici anni nel caso della sposa e tredici, quattordici anni nel caso del marito), se ne andasse portando via i figli minori e soprattutto le figlie che avrebbero necessitato di una nuova dimora dove risiedere con il futuro sposo (McCullough, 1967, pp.108-109).

Il matrimonio neolocale e il matrimonio “d’amore” visto attraverso i *monogatari*

Il terzo tipo di residenza matrimoniale, ovvero neolocale, prevedeva invece una nuova abitazione in cui la coppia conviveva insieme, senza la presenza dei loro genitori. In tal caso la residenza poteva essere di due tipi: 1) fornita dalla famiglia della sposa 2) fornita dallo sposo stesso. In entrambe le situazioni però può essere riscontrato il fatto che dopo un certo periodo di tempo, l'uomo poteva fornire infine una propria abitazione in cui vivere; tale provvisione da parte del marito divenne sempre più comune nel dodicesimo secolo mentre il matrimonio uxoriocale divenne sempre meno frequente (McCullough, 1967, p.114). Con la fine del periodo Heian dunque, le residenze neolocali divennero la prima scelta e la poliginia, definita anche *ipputasaisei*¹² (一夫多妻制), letteralmente il sistema per cui a un solo marito potevano corrispondere più mogli, lasciò il posto a

però prove che corroborino questa tesi, ma piuttosto si possono riscontrare molti elementi che sostengano il contrario. Per approfondire il dibattito si veda McCullough (1967).

¹² A differenza di quanto si potrebbe pensare, però, non è difficile trovare matrimoni monogami già nel periodo Heian. Erano in pochi a potersi effettivamente permettere a livello economico molte mogli.

un sistema monogamo in cui a un marito poteva corrispondere una sola moglie, ovvero *ippuissai* (一夫一妻; Takamura, 1972, p.389).

È necessario sottolineare però che la seconda ipotesi, secondo cui era lo sposo a fornire immediatamente un'abitazione, fosse riscontrabile qualora lo status economico/sociale della donna non le avesse permesso di fornire un'abitazione perché priva (a causa della morte o di altre circostanze) del supporto familiare (McCullough, 1967, p.114). Quest'ultimo caso è perlopiù presente nei monogatari; salta agli occhi con veemenza un esempio tratto dal *Genji Monogatari*, in cui il protagonista sposò la giovane Murasaki, orfana di madre, pur non ottenendo un effettivo beneficio economico o sociale da ciò.

Il matrimonio duolocale: il *kayoikon* e la differenza di *status* fra le mogli

Come ultima tipologia di residenza per le coppie sposate è stata citata la forma duolocale, in cui l'uomo, vivendo in un'abitazione differente dalla donna, si recava, più o meno occasionalmente, da lei sia per incontri notturni, che per incontri diurni. Un esempio di questo tipo di legame è già stato fornito dalla relazione fra Michinaga e Rinshi, il cui matrimonio aveva avuto una parte iniziale di frequentazione della coppia senza una comune residenza. Viene normalmente associato a questo tipo di relazione il termine *kayoikon* (通い婚) ovvero un matrimonio con la visita (*kayou* è il verbo che indica tale azione) da parte dell'uomo all'abitazione della donna (Negri, 2002, p.469). Questo tipo di matrimonio mostra bene la natura labile e non rigidamente delineata delle unioni nel periodo Heian; era qualcosa di mutevole, che si offriva libertà alla donna in ambito matrimoniale, ma che era allo stesso modo la causa principale delle sue ansie e delle sue paure (Gay, 1984, p.73-74). In un sistema in cui vigeva la poliginia, una relazione di tipo duolocale permetteva all'uomo di frequentare allo stesso tempo più donne contemporaneamente e qualora non desiderasse più intrattenere una relazione con una di queste, aveva la possibilità di scegliere di non recarsi più presso quell'abitazione. Il matrimonio duolocale, proprio per la sua natura molto duttile, rende difficile spesso identificare se fosse avvenuto un divorzio nella coppia o meno (McCullough, 1967, p.139).

La fluidità dei rapporti dunque permetteva di creare più legami contemporaneamente, che non sempre venivano accettati di buon grado dalle mogli. A questo proposito è necessario compiere una precisazione; sino ad ora, infatti, si è parlato di più donne, tutte unite dal matrimonio con lo stesso uomo, citando anche in un paragrafo precedente la figura di una “moglie principale”. Tale figura, che veniva notoriamente chiamata *kita no kata* (traducibile come “Signora dell'ala nord”) ¹³ era la donna

¹³ Con tale termine si indica il luogo in cui si pensa la donna risiedesse all'interno della residenza con il marito.

con cui l'uomo normalmente viveva (se presupponiamo che tale matrimonio avesse un carattere uxori locale o quantomeno neolocale) e i cui figli avevano i maggiori benefici (McCullough, 1967, p.128). La parte più interessante di tale definizione è il ruolo che i figli assumono, in quanto risultano addirittura una discriminante per constatare se la donna fosse la *kita no kata* o meno.

Osservando ciò dunque ci si può chiedere se ci fosse un effettivo nesso fra il potere che aveva una donna (e alle sue spalle la sua famiglia) e la sua capacità di mettere al mondo figli sani e di entrambi i sessi, se ciò potesse influire sulla sua posizione rispetto alle altre donne, e infine quali fossero le considerazioni effettive da fare per ritenere un matrimonio di successo o meno in tale periodo storico. A tale proposito ritengo interessante citare un diario che racconta proprio le esperienze di una donna che ha contratto durante la sua vita un matrimonio di tipo duolocale: il *Kagerō nikki* (*Diario di un'effimera*, fine X secolo). Vorrei dunque soffermarmi su questo testo in quanto presenta ulteriori spunti che permettono di approfondire il ruolo che potesse avere un figlio nell'economia matrimoniale del periodo

Capitolo quattro

Il matrimonio nel *Kagerō nikki*: un'istanza di problematiche e situazioni reali

Il *Kagerō nikki* è senza ombra di dubbio un'opera importantissima per una lunga serie di motivi: *in primis* può essere considerata a tutti gli effetti la prima opera in prosa scritta da una mano femminile in lingua giapponese (Boscaro, 2005, p.169). La sua notorietà, però, è dovuta anche al suo valore contenutistico: il *Kagerō nikki* apre una finestra sul mondo matrimoniale del periodo Heian e sulla condizione femminile come poche altre opere. La sua autrice viene chiamata con l'appellativo *Michitsuna no haha* (madre di Michitsuna) e proprio quest'ultimo è l'unico figlio avuto dal matrimonio durato quasi vent'anni (iniziato nel 954 e conclusosi nel 974) con Fujiwara Kaneie (929-990), un importante aristocratico del periodo, padre, fra l'altro, del già citato Michinaga.

La vita coniugale con Kaneie e il suo graduale declino è il tema principale del testo, che snodandosi in tre volumi, delinea la vita di una donna del periodo Heian profondamente insoddisfatta della propria esistenza perché vittima delle illusioni che hanno accompagnato il suo rapporto con l'uomo. Tale frustrazione è causata in buona parte, come sostiene l'autrice stessa, dal continuo raffronto con i matrimoni proposti nella *fiction* dei *monogatari*, dai quali vorrebbe distanziarsi e a cui, al contempo, desidererebbe avvicinarsi, "riscrivendo", attraverso la stesura del diario, la propria vita a immagine e somiglianza delle protagoniste delle storie che tanto l'hanno illusa (Laffin, 1999, p.5).

La relazione con Kaneie non può non evidenziare la forte pressione che opprimeva non solo la madre di Michitsuna, ma tutte le donne che si congiungevano in un matrimonio che a tutti gli effetti poteva essere considerato un ottimo affare, una situazione fortunata che sicuramente veniva invidiata dalle altre sue coeve. Come si è potuto constatare dalla disanima condotta sino a questo punto, infatti, le decisioni di una donna venivano sempre, in un modo o nell'altro, condizionate dalla famiglia di provenienza. È interessante, a questo proposito, analizzare alcuni punti della vicenda matrimoniale di Kaneie e della madre di Michitsuna per comprendere quali aspettative vi erano all'alba di tale unione e per quale motivo tali aspettative risultarono tradite, sotto più punti di vista.

Gli obiettivi del matrimonio fra aspettativa e realtà

La presenza della famiglia della donna accompagnava quest'ultima sin dalle prime fasi del matrimonio; talvolta era la madre della donna che, poiché non sempre si poteva far affidamento sulla presenza dell'uomo in casa, valutava la scelta dello sposo per la figlia (Negri, 2010, p.52). La norma però voleva che fosse il padre a muovere le fila dietro il sipario, le cui decisioni, da parte della giovane (spesso giovanissima) sposa, erano difficilmente rifiutabili, come nel caso della relazione

dell'autrice del *Kagerō nikki* con Kaneie. Il padre della donna, Fujiwara Tomoyasu, governatore provinciale, apparteneva a un ramo caduto in disgrazia dei Fujiwara; il matrimonio della figlia, dunque, più che favorire il genero nell'ascesa sociale, poteva apparire come una necessità di Tomoyasu per consolidare una posizione non troppo salda. Nonostante ciò, nel diario non si fa parola dei vantaggi politici del matrimonio; la madre di Michitsuna non accenna ad alcuna critica verso il padre, che anzi viene quasi idealizzato, come un uomo che tiene a lei e sul quale può fare affidamento. Questo paragone inevitabilmente richiama alla mente del lettore le mancanze di Kaneie nei confronti dell'autrice, quasi contrapponendo i sentimenti di Kaneie a un'immagine del padre idealizzata (Arntzen, 2001, pp.33-34).



Figura 10 La madre di Michitsuna o Michitsuna no haha rappresentata in una carta del karuta dell'Ogura Hyakunin Isshu

Kaneie tradì le aspettative della madre di Michitsuna ed è proprio nei primi passi dell'opera che si può constatare come la realtà non corrispose a quanto atteso, almeno da parte della donna. Sin dall'approccio iniziale, infatti, Kaneie si dimostrò “fuori dalla norma”, contravvenendo le usanze (e ancor di più le aspettative) del periodo:

Un altro si sarebbe servito di un intermediario, come ad esempio una dama, per comunicare le sue intenzioni, ma lui, un po' scherzando, un po' facendo sul serio, senza alcun intermediario se non la sua stessa persona, accennò a mio padre di volermi sposare.¹

E ancora:

A ben vedere, la scelta della carta era del tutto sbagliata per una tale occasione e la sua calligrafia era terribile; di quella scrittura impeccabile di cui tanto avevo sentito parlare in queste occasioni non c'era alcuna traccia. Non potevo credere che fosse davvero una sua lettera. Era decisamente strano.²

Kaneie non si era servito di alcun intermediario per proporre il matrimonio al padre della donna, né si era impegnato nella scrittura della missiva che doveva essere il suo “biglietto da visita”; bensì, sin dall'inizio della relazione, aveva lasciato la donna perplessa di fronte ad atteggiamenti che non collimavano con quella che doveva essere la “normalità”. La donna non avrebbe voluto dunque rispondergli né tenere una corrispondenza, ma su pressione della madre infine cedette, sino a che una mattina le parole scritte sul diario lasciano chiaramente intendere che era infine avvenuto il matrimonio.³

Era dunque il desiderio altrui, più che della madre di Michitsuna, che emergeva con vividezza fra le motivazioni che nutrivano questo matrimonio. In particolare, il desiderio del padre occupava una posizione preponderante: sono elementi quali l'impossibilità di poter assurgere a un rango più alto,⁴ l'anelo a una maggiore realizzazione personale che emergono dal substrato familiare come spinta per la realizzazione di questo matrimonio. Il padre della sposa sperava infatti che la donna avrebbe potuto dare a Kaneie tanti figli, i quali avrebbero così potuto godere di un maggior beneficio sociale ed economico (Wallace, 2005, p.59).

Tale desiderio però si realizzò solo in minima parte: a un anno dal matrimonio con Kaneie, la donna rimase incinta di Michitsuna, unico figlio della coppia in due decenni di matrimonio. Tale evento però non fermò Kaneie, né la sua fama di amatore: non passò molto che la neo madre scopri

¹例の人は、案内するたより、もしはなま女などして、言はすることこそあれ、これは、親とおぼしき人に、たはぶれにもまめやかにもほのめかししに[...] (Kimura & Imuta, 1973, p.126). Mia traduzione.

²見れば、紙なども例のやうにもあらず、いたらぬところなしと聞きふるしたる手も、あらじとおぼゆるまで悪しければ、いとぞあやしき。(Kimura & Imuta, 1973, p.126). Mia traduzione.

³ Il verso si apre parlando di una terza mattina appena cominciata, riferimento alle tre notti in cui si svolgevano i riti matrimoniali in precedenza analizzati.

⁴ Il suo ruolo di governatore provinciale, infatti, gli impediva di avanzare nella scala gerarchica della corte.

che l'uomo stava frequentando un'altra donna. Questo gesto, però, alla luce di quanto analizzato sino ad ora, non deve stupire in un sistema matrimoniale poliginico ed è anzi la normalità. È inoltre necessario sottolineare che, nonostante la descrizione negativa che rimane di questo matrimonio, come ricorda Laffin, quella della madre di Michitsuna può essere considerata una trattazione a posteriori, scritta a matrimonio già conclusosi e quindi probabilmente influenzata dal suo stato psicologico ed emozionale, che dunque forse, non rende giustizia pienamente a quello che poteva essere stato il suo matrimonio, né a una descrizione fedele di ciò che era “usuale” nel periodo Heian. Se inoltre si considera il fatto che la donna fosse una moglie secondaria si può evincere che nonostante tutto ciò che viene recriminato, Kaneie dedicò buona parte del proprio tempo alla madre di Michitsuna (Laffin, 1999, pp.24-25).

Per Kaneie, il matrimonio con la madre di Michitsuna non era dunque il primo: la sua prima moglie, nonché moglie principale, fu Tokihime (928-979), dalla quale ebbe cinque figli, tre maschi, fra cui il già citato Michinaga e due figlie femmine, Chōshi e Senshi. I due fratelli maggiori di Michinaga, Michikane e Michitaka riuscirono a raggiungere cariche di eguale importanza a corte, mentre entrambe le sue sorelle raggiunsero la posizione di consorte imperiale (Wallace, 2005, p.59). Tokihime è l'unica donna che è a tutti gli effetti “superiore” all'autrice ed è anche l'unica “rivale” con cui intrattiene uno scambio di lettere (Wallace, 2005, p.62-63). È impossibile infatti non notare la differenza con la madre di Michitsuna, la quale, con un solo figlio, non poteva necessariamente favorire le mire “espansionistiche” a corte del marito.

“Economia” familiare della gravidanza: l'importanza della quantità e della “qualità”

Si può dunque intuire quanto importante potesse essere per i nobili dell'epoca avere un buon numero di figli, fra cui anche figlie femmine,⁵ le quali potevano diventare consorti imperiali e rendere il proprio padre il reggente di un futuro imperatore. In questa ottica, dunque, non stupisce troppo il fatto che Kaneie avesse cercato altre donne, nonostante la relazione già consolidata con Tokihime e il figlio appena avuto dal matrimonio con l'autrice del *Kagerō Nikki*. A questo proposito però è interessante sottolineare che sì era necessario avere anche figlie, ma che avere solamente femmine non era considerata una fortuna, anche per chi non era un membro della famiglia imperiale. La dama

⁵ Per ciò che riguarda invece la famiglia reale era sicuramente di maggior importanza mettere al mondo figli maschi, per poter assicurare una continuità nella linea ereditaria. Un esempio ci viene fornito dal disappunto che viene espresso quando Anshi rimase incinta di una bambina, che, per altro, non visse a lungo (McCullough & McCullough, 1980, p.75).

di Teishi, rivale di Shōshi, Sei Shōnagon nel *Makura no sōshi*⁶ annovera fra le “Cose che deprimono” proprio questa circostanza, come si può notare nel seguente passaggio:

Un letterato la cui moglie mette al mondo una figlia dietro l'altra.⁷

Non solo però i figli dovevano essere in buon numero e di entrambi i sessi, ma anche in buona salute; a questo proposito il seguente passo, tratto dal *Kagerō nikki*, è molto interessante:

Nel mentre che avevano avuto luogo queste cose, la Dama Kōji,⁸ dalla nascita del suo bambino, sembrava non essere più desiderata da Kaneie. Con tutto il mio odio verso di lei, ho sperato che potesse vivere abbastanza da provare un dolore pari al mio. E adesso la sua situazione era tale. E inoltre, quel bambino che con la sua nascita aveva portato tanto scompiglio, era morto. [...] Credo che la sua sofferenza fosse persino maggiore della mia. Ero soddisfatta.⁹

Questo bambino, nato dall'unione di Kaneie con la Dama Kōji,¹⁰ avrebbe potuto essere un problema per la madre di Michitsuna se fosse sopravvissuto, dato che era nato immediatamente dopo il proprio figlio. Dal momento in cui, però, Kaneie desiderava una donna che potesse dargli figli dalla salute solida, la morte del bambino portò l'uomo ad allontanarsi dalla Dama Kōji (Wallace, 2005, pp.59-61). È tale l'importanza attribuita da Kaneie a questa creatura avuta da questa ulteriore relazione, come dimostrano le parole stesse della madre di Michitsuna, da far sentire la sua seconda moglie “sollevata” alla notizia della morte del bambino. Non c'è dunque né *pietas* né dispiacere per la scomparsa prematura del figlio di un'altra donna, di una rivale, come se la continua competizione

⁶ Tale opera ha la particolarità di non appartenere a un unico filone, ma di essere allo stesso tempo un diario (*nikki*), un insieme di pensieri e aforismi (*zuihitsu*) e una raccolta (*shū*). Per approfondire si veda Boscaro (2005).

⁷ 博士のうちつづき女子うむませたる。(Matsuo & Nagai, 1974, p.93). Mia traduzione.

⁸ Letteralmente qui ci si riferisce al luogo dove vive la dama, che viene descritto come il “luogo che ha attratto l'interesse” di Kaneie.

⁹ かうようなることに、かのめでたきところには、子産みてしより、すさまじげになりたべかめれば、人憎かりし心思ひしやうは、命はあらせて、わが思ふやうに、おしかへしものを思はせばやと思ひしを、さやうになりしはてはては、産みのしりし子さへ死ぬるものか。[...]わが思ふにはいますこしうちまさりて嘆くらむと思ふに、いまぞ胸はあきたる。(Kimura & Imuta, 1973, pp. 149-150). Mia traduzione.

¹⁰ Tale nome deriva dal luogo in cui viveva nella capitale, ovvero la più piccola via. Letteralmente ci si riferisce a lei come *Machi no Kōji no onna*. Per approfondire si veda Wallace (2005).

fra le donne di questo periodo rendesse distorta la loro visione globale, persino sul valore della vita umana: così appare lo stato d'animo della madre di Michitsuna, la quale non può prescindere dal peso che la situazione matrimoniale le impone. Non stupisce dunque la continua insoddisfazione della donna per essere riuscita a dare alla luce un unico figlio.

In più punti del testo, infatti, la madre di Michitsuna rimpiangeva la sua condizione in tal modo:

A causa di altre persone felici, nonostante ci fossimo frequentati per anni, ho avuto da lui un unico figlio; gli unici pensieri che affollavano la mia mente erano di dolore e solitudine.¹¹

E ancora, dopo aver fatto dei sogni ben auguranti per il futuro del figlio:

Nonostante queste cose senza dubbio liete, la mia situazione era infelice e avevo un solo figlio.¹²

Il più grande rimpianto che traspare dalle parole della madre di Michitsuna è legato alla sua condizione di madre di un unico figlio maschio. Il dubbio dunque potrebbe essere legittimo: forse mettendo al mondo anche una femmina la posizione dell'autrice avrebbe potuto essere differente. Potrebbe essere dunque anche questo il desiderio che la spinse, come si può leggere nel terzo volume dell'opera, ad adottare una bambina che Kaneie aveva avuto da un'altra donna, la cui posizione sociale era inferiore a quella della madre di Michitsuna.

A differenza della spietata descrizione che offre l'autrice riguardo la situazione della dama Kōji, non viene spesa una parola riguardo la nascita di questa bambina; ciò potrebbe far presupporre, come afferma Laffin, una revisione da parte della madre di Michitsuna per riadattare il suo testo alla situazione e alla sua decisione di adottare la fanciulla (Laffin, 1999 p.32).

Nel diario la donna afferma di desiderare l'adozione di una figlia per poter dare una compagnia e una consolazione al figlio nel giorno in cui lei stessa fosse morta (Kimura & Imuta, 1973, p.305); è però interessante notare, come ricorda Wallace, che, essendo la fanciulla nata successivamente alla prima figlia di Tokihime e prima della seconda figlia, l'intenzione della madre di Michitsuna avrebbe potuto essere quella di dare a Kaneie persino una futura consorte imperiale (Wallace, 2005, p.61).

¹¹ さいはひある人のためには、年月見し人も、あまたの子などもたらぬを、かくものはかなくて、思ふことのみしげし。(Kimura & Imuta, 1973, p.165). Mia traduzione.

¹² かくはあれど、ただいまのごとくにては、ゆくすゑさへ心細きに、ただひとり男にてあれば、(Kimura & Imuta, 1973, p.310). Mia traduzione.

Un esempio letterario del desiderio di mettere al mondo una figlia femmina, inoltre, viene offerto dall'*Utsubo monogatari*: Nakatada, venuto a conoscenza della gravidanza della moglie, pregava affinché fosse una bambina e non un maschio (Uraki, 1984, p.260).

L'indissolubile legame fra matrimonio e gravidanza

I molti esempi addotti sino ad ora mettono in luce come la forza procreativa della donna fosse intrinsecamente connessa al suo reale potere. Una donna che fosse in grado di generare una progenie sana e plurima offriva al marito e al proprio nucleo familiare la possibilità di espandere le proprie influenze e con esse il proprio potere a corte. Oltre a ciò, anche la sua stessa posizione si consolidava, come nel caso di Tokihime, prima moglie di Kaneie. Un altro famoso esempio riguarda senza dubbio Shōshi e l'imperatore Ichijō; a solo un anno dalla nascita del primogenito, Atsuhiro, del quale abbiamo parlato nei capitoli precedenti, nacque infatti un secondo figlio, Atsunaga, consolidando inevitabilmente la posizione della donna a corte, madre di due principi.

Anche in opere più prettamente di *fiction* come i *monogatari* può essere constatato come il potere e il successo sia spesso associato a una famiglia fiorente, in cui la moglie rimaneva incinta di un figlio dopo l'altro. Celebre a questo proposito è l'esempio che offre l'*Ochikubo monogatari*, in cui parallelamente all'acquisizione di Michiyori di nuove cariche politiche, sua moglie Ochikubo dava alla luce i loro figli (Maurizi, 2004, pp.172-173). O ancora, è interessante un altro esempio letterario riscontrabile nell'*Utsubo monogatari*, in cui la principessa Atemiya, diventata Dama Fujitsubo con la sua entrata a corte, dopo aver partorito durante il decimo mese un maschio, nel terzo mese rimase nuovamente incinta di quello che si scoprì essere un altro maschio, dando così la luce a due possibili eredi al trono (Uraki, 1984, p.222). Il successo sociale viene dunque accompagnato e sottolineato dal successo familiare, quasi come se l'uno fosse uno specchio dell'altro.

La questione della maternità risulta cruciale per una buona riuscita di un matrimonio, e l'incapacità di dare eredi non può che essere il preludio all'infelicità, o come ricorda Sei Shōnagon nel *Makura no sōshi*, è deprimente:

Il luogo dove si partorisce, rimasto silenzioso, nonostante vi sia uno sposo da quattro o cinque anni.¹³

Il silenzio della *ubuya*, del luogo dove nasce la vita, non può che rappresentare il muto dolore di una donna che non assolve ai doveri, alle aspettative del suo tempo. Nel periodo Heian infatti, tanto più

¹³ 婿取りして、四五年まで産屋のさわぎせぬ所。(Matsuo & Nagai, 1974, p.97). Mia traduzione.

pesava il silenzio di una relazione sterile, tanto più per la donna risultava difficile avere certezze, quella di un matrimonio duraturo sopra ogni altra.

Capitolo 5

Simbolismi della gravidanza nella letteratura

La gravidanza, come si è potuto appurare nei capitoli precedenti, è un evento liminale, in cui è facile evidenziare il tangibile confine fra vita e morte; non deve dunque stupire che nella letteratura, e a maggior ragione in un periodo di transizione come quello Heian, questa sua peculiarità possa essere stata utilizzata come allegoria e metafora di un messaggio che talvolta non si può (o non si vuole) esprimere direttamente. Un'opera fra tutte che evidenzia il forte simbolismo a cui può dar luogo una gravidanza è senza dubbio il *Genji Monogatari*, le cui gravidanze hanno un ruolo speciale, ciascuna in maniera completamente differente, nello svolgersi della storia e nello stravolgere la vita dei protagonisti. Possessione, profezie e sogni si intrecciano alla gravidanza delle eroine dell'opera, mettendo in evidenza le ambiguità della vita umana e aprendo nuove possibilità di sviluppo e di interpretazione della storia narrata.

La festa delle foglie di 'Aoi' e le sue conseguenze

Uno dei passaggi senza ombra di dubbio più interessanti e discussi del *Genji Monogatari* è il nono capitolo, "La festa delle foglie di 'Aoi'". Tale capitolo infatti narra la gravidanza e il parto della moglie principale di Genji, la signora degli *aoi*¹ (Aoi no ue), eventi apparentemente accompagnati e osteggiati da un *mononoke* incapace di perdonare Genji, che viene associato a una delle sue tante amanti trascurate, la Signora di Rokujō² (Rokujō no miyasudokoro). Per comprendere meglio la situazione ritengo che sia necessario *in primis* aver presente il quadro generale di ciò che accade nel capitolo.

Il fulcro che sostiene l'intera vicenda ha le sue radici nel sistema familiare stesso dell'epoca, ovvero la poliginia, motivo per cui Genji, protagonista dell'opera, non esita a passare da una relazione a un'altra frequentando più donne nello stesso tempo. Come si può ben immaginare questo, benché considerato "normale" in tale società, non poteva non suscitare gelosia fra le donne coinvolte, a maggior ragione laddove queste avessero ruoli ben definiti, accettati dalla comunità come tali e da mantenere invariati agli occhi di tutti. La signora degli *aoi*, da qui in poi chiamata semplicemente Aoi, era la *kita no kata* di Genji, ed era l'unica figlia del Gran Ministro della Sinistra, originariamente

¹ Ci si riferisce a una pianta sempreverde che veniva usata in guisa di addobbo e decorazione durante la festa del santuario di Kamo, che viene per l'appunto anche definita *Aoi Matsuri* (Festa degli *aoi*).

² Tale termine indica il luogo di residenza della donna, più specificamente il "sesto quartiere".

destinata ad essere una consorte imperiale, infine data in sposa a Genji. Aoi, quattro anni più grande dello sposo, riservata e cresciuta in maniera impeccabile, metteva profondamente in soggezione Genji. In più punti del testo, infatti, viene ricordato come, nonostante la sua compostezza e raffinatezza, ella non riusciva a suscitare in Genji quel sentimento che avrebbe dovuto contrassegnare il loro rapporto, definito infatti da Bargaen come inadatto a creare un'unione romantica tipica del periodo pur rientrando nell'ottica di alleanze politiche auspicabili per rafforzare le famiglie (Bargaen, 1997, p.76). Se da una parte la sua freddezza allontanava Genji, d'altro canto, l'im maturità di Genji stesso non lo favoriva agli occhi della donna. Queste parole, in particolare, esprimono alla perfezione l'incompatibilità insista nel loro rapporto:

Figlia unica di un ministro di altissimo prestigio e di una principessa di sangue imperiale, allevata con ogni cura, era orgogliosa oltre ogni dire e ben poco disposta ad accettare la minima negligenza, mentre da parte sua egli riteneva eccessiva quella sua fierezza e ciò contribuiva a rendere più profonda la distanza che li separava. (Orsi, 2012, p.150)

Aoi era dunque una donna orgogliosa, conscia del proprio status e allo stesso tempo insicura della propria posizione a causa della leggerezza con cui Genji l'aveva trattata in quei nove anni di matrimonio ormai trascorsi; era inoltre consapevole di portare in grembo il figlio dello stesso marito che non esitava a frequentare altre donne, un uomo che, a tutti gli effetti, l'aveva trascurata a lungo per concentrarsi su altre avventure. Questo bambino dunque appariva come il frutto di un'unione senza particolare coinvolgimento emotivo, quasi un mero risultato di un atto sessuale necessario. Non poteva dunque non apparire umiliante e quasi inammissibile per Aoi stessa presentarsi in pubblico alla parata della purificazione della sacerdotessa di Kamo ammettendo pubblicamente tale situazione, ma questo non fermò la madre e il suo seguito a forzare la sua partecipazione (Bargaen, 1997, pp. 87-88). La sua condizione psicologica era inoltre compromessa anche a causa dello stress e dalla paura che derivavano dalla maternità.

Se Aoi si trovava in una condizione di estrema fragilità per vari motivi, dall'altro canto anche la sua rivale, Rokujō, risentiva inevitabilmente delle conseguenze delle scelte di Genji che provocavano in lei sofferenza e rabbia. La signora di Rokujō, alla quale da qui in poi mi riferirò semplicemente come Rokujō, era infatti la vedova di un principe imperiale, che era stato erede al trono e dal quale aveva avuto una figlia, divenuta sacerdotessa di Ise; era dunque una donna di alto lignaggio, che aveva sfiorato per poco la posizione di imperatrice. Oltre tale situazione, è necessario ricordare che la signora di Rokujō era più grande di Genji e nonostante avesse respinto inizialmente le *avance* del giovane, la loro relazione era infine divenuta di dominio pubblico, pur non venendo ufficializzata da un matrimonio, esponendola così al terrore dei pettegolezzi della gente (Sagiyama,

2012, p.43). La paura di compromettere per sempre la sua reputazione era dunque la causa principale della sua sofferenza. (Sagiyama, 2012, p.51). Seguendo invece l'analisi condotta da Bargen, rispetto all'antagonista Aoi, Rokujō soffriva a causa della propria gelosia, più che per la violazione del suo status sociale (Bargen, 1997, p.77). Rokujō infatti desiderava avere “possesso” dell'uomo, dopo essersi concessa a lui, ma dovette inevitabilmente fare i conti con la fluttuazione del desiderio di Genji nei suoi confronti, certamente non più ardente come era al momento del diniego della donna di fronte alla sua corte.

La stessa Rokujō viene talvolta definita come “vittima dei suoi stessi desideri”, che sono stati a tal punto disillusi, senza che Rokujō stessa potesse rendersene conto, da trasformarsi in una gelosia difficilmente gestibile, persino “mostruosa” (mia traduzione, Barnes, 1989, p.111). Secondo altri studiosi, come Field, la parola che meglio definisce il comportamento di Rokujō è “eccesso”. Pronta ad iniziare per prima lo scambio di missiva con l'uomo, a differenza della norma del periodo e disposta persino a seguire la figlia, nuova sacerdotessa di Ise, laddove non era mai capitato nella storia, viene caratterizzata e stigmatizzata come un “personaggio inquietantemente memorabile” la cui cifra è una traboccante energia (mia traduzione, Field, 1987, pp.54-56). Rokujō, dunque, appare come un personaggio singolare, alla quale spesso e volentieri viene associato il *mononoke* che attaccava e uccideva le compagne di Genji. Come ricorda però Bargen, una visione di Rokujō “demonizzata”, tesa ad indicarla quasi come “l'incarnazione della gelosia femminile”, è forse esacerbata da una critica che ha spesso e volentieri assunto il punto di vista di Genji, e che dunque impedisce un'analisi più complessa della possessione strettamente connessa alla gelosia femminile del periodo (Bargen, 1997, pp.26-27). Non solo dunque Aoi si reca alla processione in uno stato mentale precario, ma anche Rokujō avendo sulle spalle una situazione che, si voglia per il suo terrore di sfigurare di fronte alla società, si voglia per la sua frustrazione sessuale nei confronti di un uomo i cui sentimenti si erano già raffreddati, appare instabile e predisposta a perdere il suo fragile equilibrio psicologico. Come ricordato da Barnes non è altro che uno “scontro accidentale” che fa precipitare inevitabilmente la situazione, innescando il risentimento di Rokujō nei confronti della rivale (Barnes, 1997, p.109).

L'inevitabile accadde durante la processione per la purificazione della nuova sacerdotessa di Kamo,³ alla quale sia Aoi che Rokujō si recarono, seppur con motivazioni differenti. Per la scorta della sacerdotessa vennero scelti i dignitari “che si distinguevano per fama e prestantza” (Orsi, 2012, p.175), fra i quali appariva, come ben si può immaginare, anche Genji stesso. Vi era dunque una grande folla di persone accorsa a vedere la processione, tale che i conducenti dei carri che

³ Era usanza che tale purificazione avesse luogo pochi giorni prima dell'*Aoi Matsuri*, anche conosciuto come *Kamo-sai*, di cui era parte integrante. Approfondirò tale argomento in un paragrafo dedicato più avanti.

trasportavano le nobili dame cercavano di farsi spazio verso le postazioni migliori con discrete difficoltà. In particolar modo, gli uomini di Aoi, riconoscendo probabilmente il carro di Rokujō, non esitarono a relegarlo dietro il loro, in una posizione tale da impedirgli completamente la vista, provocando nella colluttazione la rottura del panchetto, su cui si era soliti appoggiare le stanghe, del carro dell'avversaria (Orsi, 2012, p.177).



Figura 11 Particolare dello scontro fra carri del nono capitolo del Genji Monogatari

Il carro, come ricorda Bagen, aveva un'importante valenza per i nobili dell'epoca, in quanto potevano, attraverso questo, mostrare il proprio potere e dunque si cercava con ogni mezzo di evitare incidenti che potessero compromettere l'integrità o la stabilità di questi mezzi, tanto rifiniti nelle decorazioni, quanto precari nel loro movimento (Bagen, 1997, p.79). A rendere peggiore la situazione, vi era l'atteggiamento di Genji che se da una parte si mostrò rispettoso vedendo il carro della moglie, dall'altra passò oltre quello di Rokujō, senza nemmeno notarlo. Anche quando in un secondo momento venne messo al corrente della situazione provocata indirettamente dalla moglie, la quale non aveva cercato in alcun modo di fermare i propri uomini, tentò blandamente di consolare Rokujō recandosi presso la sua dimora. Al rifiuto della donna di incontrarlo però Genji, con le sue parole, dimostrò di non riuscire a capire la portata dell'evento, né i sentimenti delle donne di cui si circondava:

Perché questo comportamento? Se almeno entrambe fossero più accomodanti... (Orsi, 2012, p.179)

Questo evento, dunque, viene considerato il punto di rottura definitivo, a causa del quale Rokujō non riuscì più a pensare ad altro, se non all'umiliazione subita.

Non passò molto tempo che Aoi accusò sintomi di un malessere che venne immediatamente associato a un *mononoke*, e alcune voci indicavano Rokujō come possibile *ikisudama*, ovvero spirito vivente, che stava tormentando la rivale, Aoi; la stessa Rokujō sognava di trascinare e colpire una donna, insinuandosi così il dubbio di essere davvero lei l'*ikisudama* di cui la gente aveva iniziato a parlare. L'obiettivo di Rokujō, come lei stessa sembrava razionalizzare, però potrebbe essere stato Genji stesso, servendosi del corpo della rivale (Bargen, 1997, p.82). Non era infatti intenzione della nobile farle del male: in più punti del testo infatti affermò di non detestare la donna. Come ricorda infatti Barnes:

Rokujō's mental agony is nearly as great as Aoi's physical distress, and she can do nothing to stop whatever is happening: she has lost control of her emotions. (Barnes, 1989, p.111)

La situazione però si mostrò in tutta la sua complessità quando Aoi entrata in travaglio prematuramente, parlò con una voce non sua, atteggiandosi in una maniera che non le apparteneva, apparendo agli occhi di Genji quasi come un'altra persona, alterando la percezione dell'uomo nei suoi confronti. Gli elementi "visivi" della gravidanza, ancora prima che la "voce" della possessione, mossero lo stato d'animo dello sposo. Infatti, spostando la tenda che lo separava dalla donna non poté fare a meno di pensare che:

[...]la sua figura era ancora bellissima, *il ventre prominente per via della gravidanza*, e anche un estraneo nel vederla ne sarebbe stato toccato. (Orsi, 2012, p.185)⁴

E ancora:

I capelli lunghissimi e folti trattenuti da un nastro formavano un netto contrasto *il bianco della veste e quell'abbigliamento così semplice* le dava una singolare grazia che lo spingeva a riconoscere quanto fosse bella. (ibidem)⁵

⁴ Il corsivo non è presente nel testo originale, ma è una mia aggiunta.

⁵ Vedi nota precedente.

Ma è sentendo le sue parole che Genji si accorse senza ombra di dubbio del cambiamento avvenuto, non solo esternamente, attribuendo quella voce e, il *waka* recitato, a Rokujō.⁶ Questa situazione non stupì l'uomo né l'*entourage* della donna: infatti la possessione durante la gravidanza e il parto andava da un quarto a metà dei casi di possessione del periodo in esame (McCullough, 1973, p.94).



Figura 12 Particolare di un trittico del Nise murasaki inaka Genji, in cui un essere che ha le sembianze demoniache e femminili, si appresta ad attaccare Genji e la donna con lui

I sentimenti di Genji dunque più che associabili allo stupore, oscillavano piuttosto fra una sorta di attrazione nuova per la moglie, e il raccapriccio per la scena a cui aveva assistito poco prima del parto, le parole di biasimo recitate per lui.

Al di là di questa interpretazione, però, è interessante citare il punto di vista di Borgen, secondo cui più che attribuire importanza alle presunte motivazioni di Rokujō che l'avrebbero condotta ad attaccare la rivale, sia necessario evidenziare la possibilità che sia stata Aoi stessa a manovrare la situazione per rivendicare finalmente quell'attenzione che con la propria voce non era riuscita ad attirare.

⁶ È interessante a questo proposito vedere come alcuni studiosi ammettono la possibilità che fosse stata Aoi stessa a aver composto questo *waka*. Si veda a proposito Field (1987).

La vendetta di Aoi e il significato della sua gravidanza

Assumendo il punto di vista di Genji risulta difficile immaginare una causa che esuli dalla possessione della sua amante nei confronti della moglie. Genji, infatti, nel giudicare la situazione nel suo insieme, non esitò a rimanere convinto della “colpevolezza” dell’amante, attribuendo alla sua smoderata gelosia il potere di riuscire persino ad impossessarsi del corpo della moglie in un momento tanto delicato come quello del parto. Quello che però sfuggì alla prospettiva dell’uomo, e alla prospettiva di una parte di critica, è la considerazione del personaggio di Aoi dal punto di vista della donna stessa. È necessario infatti analizzare la situazione da più punti di vista, così da poter fornire spunti non solo per una spiegazione simbolica della gravidanza e della possessione in tale contesto, ma anche, in quanto la letteratura è specchio della realtà, una spiegazione plausibile per quella che potrebbe essere stata una situazione realmente vissuta e poi ripresa dal pennello di Murasaki Shikibu.

A questo proposito è interessante un’analisi che tenga conto dell’aspetto “patologico”. Come abbiamo ampiamente trattato nei primi capitoli di questa dissertazione, la medicina del periodo non permetteva le attuali diagnosi, ed era dunque complesso, se non impossibile, diagnosticare malattie normalmente curabili durante e dopo la gravidanza. Per il caso di Aoi, è interessante l’ipotesi avanzata da Sakurai, secondo cui il malessere che normalmente veniva identificato con il termine *tsuwari*, ovvero tutti quegli elementi come la nausea gravidica o i vari disturbi neurovegetativi⁷ presenti nei primi due, tre mesi di gravidanza, in realtà corrispondevano in parte alla sintomatologia della tossicosi gravidica del primo trimestre.⁸ Inoltre, nel cercare di dare un’interpretazione adatta ai nostri giorni del *mononoke* che affliggeva Aoi, Sakurai ne propone un significato simbolico atto ad indicare

⁷ Il sistema neurovegetativo è per definizione la “Branca efferente del sistema nervoso, detta anche sistema nervoso autonomo, costituita da gangli e vie nervose che innervano tutti gli organi viscerali regolando le funzioni vitali dell’organismo attraverso meccanismi nervosi indipendenti dal controllo della volontà.” (Calissano & Levi-Montalcini, Dizionario di Medicina, 2010, Treccani, Ultimo accesso: 02/03/2018). Parte dei disturbi associati a tale sistema vengono definiti “fenomeni simpatici” (Alfieri, Enciclopedia Italiana, 1933, Treccani, ultimo accesso: 05/03/2018) e sono quelli riscontrabili nel primo trimestre della gravidanza, fra cui possono essere elencati nausea, salivazione abbondante, vomito o svenimenti.

⁸ La tossicosi gravidica è per definizione un “nome comune a sindromi proprie della gravidanza (pertanto dette anche gestosi) a impronta genericamente endotossica, con patogenesi connessa alla liberazione di metaboliti placentari e a un’abnorme reazione dell’organismo materno.” (Dizionario di Medicina, 2010, Treccani, ultimo accesso: 05/03/2018). In particolare, è riscontrabile nel primo trimestre con iperemesi (nausea) e disturbi neurovegetativi e nel terzo trimestre con problematiche renali e, in casi più gravi, convulsioni e altre sintomatologie riconducibili all’eclampsia, che può condurre la donna alla morte.

l'incompatibilità caratteriale fra le due donne e dunque la freddezza del loro rapporto, che unito alla già presente condizione di Aoi non poteva che risultare in un peggioramento del quadro clinico della donna, segno evidente che la componente psichica è strettamente connessa a quella fisica dello stato gravidico (Sakurai, 2002, p.795).

Essendo però un'opera letteraria, pur potendo immaginare un corrispettivo razionalmente valido, deve essere tenuto conto anche del valore simbolico che si può presupporre tale situazione avesse insito. Come ricorda infatti Maurizi è necessario tener conto anche dell'utilizzo di elementi sovranaturali, come i *mononoke*, in quanto "artificio letterario" e dunque mezzo per poter esprimere qualcosa di impossibile da dire direttamente a una società che probabilmente lo avrebbe censurato (Maurizi, 2012, p.61). E in particolare:

Il *mono no ke* fu, nell'ambito della narrativa del periodo Heian, un espediente letterario con cui le dame di corte – le esponenti più deboli dell'aristocrazia – diedero voce, in maniera allusiva ma non per questo meno aggressiva, al disagio da loro provato per non riuscire sempre a salvaguardare, all'interno del sistema poligamico, la propria dignità, la propria rispettabilità e la propria posizione sociale. (Maurizi, 2012, p.64)

Ritengo dunque interessante considerare il *mononoke* di Aoi anche sotto questa prospettiva, come un espediente letterario dal forte valore simbolico forse più complesso rispetto all'interpretazione di una semplice possessione da parte di un'amante gelosa.

Prima di proseguire oltre ritengo necessario distinguere fra i due tipi di possessione riscontrabili in questo periodo. Come ricorda infatti McCullough, l'antropologia distingue fra possessione eziologica, in cui le malattie vengono identificate dal punto di vista delle cause (eziologicamente appunto) come aventi origine nella possessione spiritica e possessione isterica, quasi una forma "ispirata" di possessione, caratterizzata dalla sintomatologia dell'isteria. In quest'ottica dunque, considerando l'esistenza di molti casi in cui le vittime di possessione assumono atteggiamenti identici a coloro che si ritiene li stiano possedendo, si potrebbe associare al caso di Aoi una possessione di tipo isterico, in quanto la giovane donna assunse sia la voce che l'aspetto dell'antagonista e persino la sua personalità, rimproverando Genji per il suo comportamento (McCullough, 1973, pp.94-95).

Citando la "strategia di aggressività obliqua" di Lewis,⁹ Borgen sottolinea come Aoi, nella sua "guerra" contro Rokujō, mirasse a colpire anche Genji e non solo la rivale in amore, quasi in

⁹ Secondo Lewis nella "strategia di aggressività obliqua" il paziente, in quanto posseduto, ha la possibilità di prendersi libertà che normalmente non gli sarebbero permesse; la possessione in questa ottica aiuta i "deboli" e gli

un'alleanza psicologica che voleva destabilizzare Genji, comune denominatore della loro infelicità, il quale non si rese conto di aver perso la possibilità di "controllare" entrambe le donne. In quest'ottica, dunque, Bargaen ricorda che Aoi potrebbe assumere il ruolo di aggressore, che se in un primo momento tentava di sconfiggere la rivale allontanandola fisicamente, come accadde nello scontro fra i carri, resasi conto dell'inconsistenza della vittoria ottenuta, si risolse a sconfiggerla sostituendola, impersonandola sia nella voce che nell'atteggiamento, diventando Rokujō stessa. Il pensiero dell'amante però non era il solo peso psicologico che affliggeva la donna. Il parto di Aoi infatti appariva a tutti gli effetti un *do ut des*: Aoi voleva liberarsi non solo dello spettro della sua amante, di una donna che persino dopo lo scontro fra i carri continuava a fraporsi fra lei e il marito,¹⁰ ma voleva trasformare l'arida condizione di un matrimonio privo di amore, infruttuoso e infelice per anni. Appare evidente dunque come per ottenere quest'ultimo elemento l'altro dovesse essere eliminato, o ancor meglio, esorcizzato. Si rende dunque necessaria una "capitalizzazione del malessere",¹¹ per usare le parole di Graham, così che manipolando Genji in tale occasione potesse infine risolvere la sua profonda insoddisfazione.

Il bambino, che venne al mondo quasi rabbiosamente, affermando la propria esistenza nonostante tutto, come ricorda Bargaen, è simbolo dell'ambivalenza della donna verso il proprio matrimonio, il frutto di una pianta sterile, il peso portato con sé in tutti gli anni passati con Genji, di cui infine si poté liberare attraverso il parto. La possessione, in questo caso, coadiuva la corretta interpretazione del bambino a livello simbolico; citando lo studio di Graham,¹² Bargaen afferma che lo spirito diventa analogia del bambino (Bargaen, 1997, pp.86-89); inoltre il parto e la possessione spiritica, a livello antropologico, corrispondono a "eventi liminali in cui gli uomini trascendono i propri limiti individuali" e sono dunque affini nella loro natura (mia traduzione, Bargaen, 1988, p.115).

"oppressi" a ottenere un'attenzione tale che altrimenti non avrebbero potuto avere. Per approfondire si veda Lewis (1971).

¹⁰ Genji, infatti, si reca da Rokujō, dopo aver saputo che la donna si era trasferita in un'altra abitazione.

¹¹ Graham, nello spiegare l'analogia fra possessione e gravidanza, evidenzia come entrambi i fenomeni appartengano a gruppi periferici subordinati, che per far fronte allo stress causato dal proprio status, possono sfruttare la loro fragilità, in questo caso femminile, a loro vantaggio, per manipolare i membri del loro gruppo, in particolare i loro mariti e trarne vantaggio laddove normalmente non sarebbe possibile (Graham, 1976, p.302).

¹² La donna incinta infatti, a causa della sua "ambiguità biologica" che prevede la presenza di due esseri in un corpo solo, risulta anomala. Attraverso il suo studio Graham inoltre pone in evidenza molti parallelismi che associano lo stato gravidico alla possessione spirituale, fra cui è interessante citare la pericolosità e al contempo la vulnerabilità propria sia dei bambini non nati che degli spiriti e dunque la simile risposta (atta a proteggere sé stessa) che propone la società dinnanzi ai due fenomeni (Graham, 1976, pp.297-298). Per approfondire tali analogie e per un'interessante analisi del ritratto sociale della gravidanza si veda Graham (1976).

Riprendendo l'analisi di Graham è però interessante notare come oltre a porre in stretta corrispondenza gravidanza e possessione spiritica, sia interessante constatare che la gravidanza possa essere anche vista come una sorta di protesta contro il sesso predominante, nonostante si mantengano gli equilibri di potere precedenti senza mettere in questione il ruolo dominante e la posizione del marito (Graham, 1976, pp.303-304).



Figura 13 Capitolo nono del Genji monogatari, “La festa delle foglie di Aoi”

Questa forte relazione fra bambino e spirito permise dunque ad Aoi di indurre Genji ad esorcizzare Rokujō e a guardarla con occhi diversi, seppur questa soddisfazione durò solamente un breve lasso di tempo. Genji vide sì un cambiamento in lei, una dolcezza forse anche indotta dal momento delicato a cavallo fra la vita e la morte,¹³ ma il ricordo delle sue parole di rimprovero e del suo cambiamento si frapose fra loro due, come un ulteriore impedimento. Come ben afferma Bergen, l'ostacolo che impediva al loro legame di saldarsi e di diventare permanente era ancora una volta Genji (Bergen, 1997, p.90). Viene inoltre ricordato da Graham che così come nella gravidanza anche nella possessione, seppur sia permesso un determinato comportamento limitatamente a quel contesto e a un ristretto arco temporale, una volta che “l'altro” non è più presente dentro la donna, la situazione deve tornare alla sua normalità, in quanto questa è una fuga solamente temporanea da quello che la società ha stabilito come suo ruolo (Graham, 1976, p.304).

Appare dunque chiaro come l'obiettivo di Aoi non poteva realizzarsi stabilmente. Ulteriori cambiamenti, inoltre, se mai ci sarebbero potuti essere, vennero stroncati dalla morte della donna che, sola in casa, spirò lontano dagli occhi della propria famiglia e soprattutto di Genji. Tale evento

¹³ Persino lo sguardo del narratore indugia sul modo che ha Aoi di guardare Genji durante il loro ultimo incontro, quando l'uomo si allontana da lei. La donna infatti, sdraiata nel giaciglio “lo seguiva con uno sguardo che mai aveva avuto in passato” (Orsi, 2012, p.188).

sconvolse profondamente lo sposo, in maniera quasi inaspettata,¹⁴ e ciò che rimase all'uomo fu il figlio partorito da Aoi, Yūgiri, del quale venne immediatamente descritta la bellezza.

Un altro elemento però dovrebbe saltare agli occhi del lettore: il bambino aveva una discreta somiglianza con un'altra creatura. Come notiamo infatti in un passo che segue di poco la nascita del bambino:

[...] il volto del bambino mostrava una spiccata somiglianza con quello dell'Erede al trono e non poté fare a meno di provare un'acuta nostalgia (Orsi, 2012, p.187)

E ancora, rivedendolo dopo un poco di tempo, la descrizione che viene data è la seguente:

Negli occhi e nella linea della bocca, il piccolo era del tutto simile all'Erede al trono ed egli si chiese come mai la gente non sospettasse di nulla. (Orsi, 2012, p.204)

L'Erede al trono che viene qui nominato è il figlio dell'adulterio perpetrato con Fujitsubo, consorte dell'imperatore Kiritsubo, nonché padre di Genji. È lecito chiedersi dunque quale significato abbia avuto tale adulterio e soprattutto la gravidanza che ne derivò.

L'adulterio con Fujitsubo e il volere degli dei

Sin dal primo capitolo appare evidente l'importanza del personaggio di Fujitsubo, figlia di un precedente imperatore e definita "ritratto vivente" della defunta (e sfortunata) Dama del Padiglione della Paulonia (chiamata anche Kiritsubo no koi), nonché madre di Genji, amata intensamente, persino dopo la sua morte, dall'imperatore Kiritsubo. Genji, ancora fanciullo, sentiva parlare di questa incredibile somiglianza e inevitabilmente se ne sentiva attratto. Nonostante la riluttanza e il riserbo della donna verso il giovane, era lo stesso imperatore Kiritsubo che, riconoscendo la forte somiglianza della donna con la defunta madre del ragazzo, incoraggiò Fujitsubo ad essere affettuosa nei confronti di Genji, in quanto simile alla madre (Orsi, 2012, p.17). Inevitabilmente Genji, attratto dalla bellezza della donna, cominciò una relazione adulterina con lei, che però emerse soltanto nel quinto capitolo "La giovane pianta di 'murasaki'", nel momento in cui la donna, ritiratasi nella propria residenza per

¹⁴ È interessante a questo proposito ricordare le parole di Tō no Chūjō, fratello della defunta, il quale afferma il proprio stupore per l'attaccamento che Genji dimostrava verso Aoi, nel momento in cui questa non era più in vita (Orsi, 2012, p.194).

un malessere non meglio identificato, venne raggiunta da un audace Genji, che grazie all'aiuto di una dama della consorte imperiale riuscì a penetrare nelle sue stanze. Ciò che ne seguì viene così descritto:

[...] quel breve incontro, che era al di fuori di ogni ragionevolezza, gli parve lontano dalla realtà e simile a un *sogno* (Orsi, 2012, p.107).¹⁵

Immediatamente successiva a questa constatazione, vi fu il rimorso da parte della giovane consorte imperiale per aver nuovamente ceduto a Genji, come dunque già era avvenuto in passato, anche se tale *rendez-vous* non viene collocato temporalmente nella narrazione. A questo proposito è interessante l'analisi di Ōmori, secondo cui l'incertezza sulla data del concepimento e il conseguente sfalsamento nelle tempistiche, adducendo l'intervento di spiriti malvagi, favorì a sua volta l'incertezza sull'identità del padre; si può anche presupporre che poco prima fosse avvenuto uno degli incontri non trascritti fra i due, anche se quello che aveva davvero condotto alla gravidanza fosse stato il successivo, nella residenza privata della donna, avvenuto durante il quarto mese (Ōmori, 1995, pp.3-4). Quello stesso evento, che a Genji era sembrato quasi "onirico", venne effettivamente accompagnato da un sogno, fatto a poca distanza dall'incontro segreto, che "preannunciava fatti insoliti e incredibili" (Orsi, 2012, p.108), per i quali però, al contempo, era necessario essere prudenti. In pochi sapevano della verità e il terrore che questa venisse a galla veniva esasperato dalla spiccata somiglianza del bambino con Genji. Ciò che Fujitsubo però temeva di più in assoluto, un riconoscimento della loro colpa da parte dell'imperatore Kiritsubo, non avvenne, almeno in apparenza.¹⁶

Durante il quarto mese il bambino venne condotto a corte dove l'imperatore notò inevitabilmente la somiglianza quasi impressionante con Genji, convincendosi però che essendo entrambi di una bellezza fuori dal comune fosse normale che si assomigliassero così. Nonostante venisse ribadita l'ignoranza dell'uomo sul vero ruolo di Genji nella situazione, proseguendo nella narrazione venne fatta la seguente considerazione:

Per quanto avesse apprezzato Sua Signoria Genji sopra ogni altro, non aveva potuto nominarlo Erede al trono perché il mondo non lo avrebbe permesso – e di ciò si angustiava senza tregua – e ora che lo aveva visto crescere e acquistare una bellezza e una dignità quasi eccessive per un semplice dignitario, si rattristava per lui, ma questa volta il bambino appena nato era figlio di una dama di alto rango e la

¹⁵ Il corsivo non è presente nell'originale ma è una mia aggiunta.

¹⁶ Persino l'imperatore Reizei, frutto di questo adulterio, non venne a conoscenza del segreto sulla propria procreazione se non da adulto, successivamente alla morte della madre.

sua bellezza aveva lo stesso splendore, per cui Sua Maestà lo circondava di un affetto senza limiti, quasi fosse un gioiello purissimo [...] (Orsi, 2012, p.153).

Come afferma Field, la confusione che si crea fra somiglianza e identità è funzionale alla creazione nella *fiction*; ovvero permette che certe situazioni si creino e si intersechino grazie proprio alle similarità che legano i personaggi della storia. Un esempio fra tutti è la somiglianza di Fujitsubo, che grazie al suo essere una “sostituta originale”¹⁷ della Dama del Padiglione della Paulonia, madre dell’eroe, riuscì a legarsi nella fase iniziale sia a Genji che all’imperatore Kiritsubo (Field, 1987, pp.24-25). Ritornando alle parole dell’imperatore Kiritsubo, è interessante sottolineare come la somiglianza di Genji con il nuovo nato, il futuro imperatore Reizei, innescò nell’uomo un interessante processo di assimilazione dei due, indotto dalla loro somiglianza. Non è solamente in questo punto però che viene evidenziata tale situazione. Poco più avanti nel testo, infatti l’imperatore Kiritsubo si rivolse direttamente all’eroe della storia, con il principe fra le braccia, ricordando di essersi occupato proprio di Genji quando aveva la stessa età del neonato, giustificando così che forse la loro somiglianza era indotta da questa associazione con il passato (Orsi, 2012, p.153). Nonostante però i tormenti e le preoccupazioni causate da questo fattore in Fujitsubo e in Genji, nessuno sembrava dubitare della paternità del giovane principe, in quanto entrambi di una bellezza splendente, come il sole e la luna (Orsi, 2012, p.163).

I passaggi appena descritti mostrano che questa gravidanza, e ancora di più questo bambino, potrebbero non solo rappresentare il presunto tradimento di Genji che in qualche modo aveva il potere di distruggere la successione imperiale, il frutto di un adulterio con la propria matrigna, e dunque una trasgressione dal potenziale “incestuoso”, ma analizzando la situazione su un ulteriore livello, si potrebbe ipotizzare una simbologia ancora più interessante. L’assimilazione di Reizei a Genji infatti, più volte ribadita nel testo, richiama simbolicamente la scelta “sconveniente” di sostenere il figlio nell’ascensione del trono che l’imperatore Kiritsubo alla nascita di Genji non poté fare (Hirota, 1979, pp.31-32). Reizei dunque grazie alla sua fisionomia così simile a quella di Genji, evocò ricordi che divennero dunque la “forza motrice” che gli permise di essere scelto dall’imperatore Kiritsubo come proprio successore (Kazumasa, 1975, p.81); infatti in quanto incredibilmente somigliante il bambino ricordava all’imperatore il rammarico ancora presente per le decisioni del passato e al contempo aiutava Genji a “connettersi” nuovamente con il potere imperiale (Hirota, 1979, pp.31).

Si può dunque ipotizzare che l’imperatore Kiritsubo non conoscesse la realtà dei fatti, ma allo stesso modo, osservando da un altro punto di vista la situazione, è anche lecito pensare che sia stato

¹⁷ Si usa il termine “originale” in quanto effettivamente il personaggio presenta elementi che la rendono differente da Kiritsubo. Per approfondire si veda Field (1987).

proprio grazie all'intervento dell'imperatore che i due abbiano avuto tale intimità, come ad esempio traspare dall'analisi di Okada¹⁸ o da quella di Tyler, secondo cui Kiritsubo, intuiva la paternità del bambino, riuscì infine a compiere la scelta che gli era stata precedentemente impedita e restituire a Genji ciò che aveva dovuto togliergli, quasi in un ripristino della giusta successione imperiale. Non solo dunque l'imperatore Kiritsubo sembrò sostenere Genji durante la propria vita con il proprio comportamento, ma anche, ormai defunto, durante l'esilio del figlio a Suma, gli apparve e senza incolparlo di ciò che aveva fatto con Fujitsubo, lo esortò a ritornare alla capitale. È inoltre interessante notare come tale ritorno, e ancora prima l'incontro con la dama di Akashi, dalla quale ebbe una bambina che divenne consorte imperiale, siano stati eventi appoggiati dal cielo, in particolare dalla divinità di Sumiyoshi, quasi in un disegno divino per Genji (Tyler, 2009, pp.70-76). Come ricorda Field, nel *Genji monogatari* le somiglianze fra i personaggi sono dovute per lo più ai legami di sangue e dunque sono un elemento "mitico" in quanto al di là del controllo umano (Field, 1987, p.25), non deve stupire dunque come tali somiglianze potrebbero essere associate a una volontà divina imperscrutabile, che infine condusse Genji a appropriarsi di un potere persino maggiore di quanto fosse possibile immaginare.

In conclusione, la gravidanza di Fujitsubo, che all'apparenza potrebbe sembrare un atto di trasgressione della successione imperiale (e quindi quasi una trasgressione divina), potrebbe essere invece considerata un atto di compensazione e di restaurazione, il simbolo della volontà divina e del potere di cui Genji era stato privato nel primo capitolo, che infine gli venne reso.

L'adulterio di Kashiwagi e la Terza Principessa

Ciò non toglie, però, che Genji si rese conto, seppur tardi, dell'azione compiuta verso il padre, che, al di là di tutte le sue probabili e ipotizzate connotazioni divine, rimase comunque un tradimento. Tale consapevolezza si fece notare in tutta la sua forza quando lui stesso si ritrovò al posto del padre in questo tipo di situazione, riconoscendo nel figlio partorito dalla moglie, la Terza Principessa, i lineamenti di Kashiwagi; in quell'occasione si chiese dunque se il padre avesse capito o meno il suo tradimento con Fujitsubo (Ōmori, 1995, p.5). Ma è interessante analizzare come si arrivò a tale adulterio e cosa abbia rappresentato questo bambino per i protagonisti della storia e per il proseguimento stesso della narrazione.

In primis è necessario descrivere brevemente i due protagonisti di questa vicenda. La Terza Principessa è una delle figlie dell'Imperatore Suzaku, successore dell'imperatore Kiritsubo,

¹⁸ Secondo Okada l'imperatore "incoraggia attivamente" (mia traduzione) i sentimenti del figlio verso la donna. Si veda Okada (1991).

fratellastro di Genji; l'uomo, deciso a ritirarsi a vita monastica, scelse di affidare la figlia al fratellastro, che la prese in sposa per rispettare la promessa fatta a Suzaku di occuparsi di lei, come guardiano e come sposo. Genji però non provava alcuna attrazione per quella che si era rivelata una ragazzina immatura ed estremamente infantile, ancora profondamente legata al padre, il quale apparentemente sembrava non aver fatto abbastanza per la sua educazione (Orsi, 2012, p.660). Ad aggravare ciò, nonostante le speranze e gli sforzi compiuti da Genji per renderla adeguata alla sua posizione, la fanciulla non accennò a crescere né a conformarsi all'atteggiamento che una donna sposata del periodo avrebbe dovuto mantenere.

Guardando alla controparte maschile invece, Kashiwagi era il figlio di Tō no Chūjō, fratello di Aoi, defunta moglie di Genji, e dunque figlio dell'amico e rivale di lunga data di Genji. La relazione, spesso conflittuale, fra Genji e Tō no Chūjō si ripercosse inevitabilmente sul destino dei figli, legati anch'essi da un forte legame di amicizia.¹⁹ Kashiwagi, inizialmente invaghito di Tamakazura, figlia di Yūgao e Tō no Chūjō e presentata pubblicamente come figlia di Genji, conobbe appena in tempo il loro legame di parentela per evitare l'incesto, nonostante la difficoltà nel mutare i propri sentimenti verso di lei. Come ricorda Bagen, è interessante constatare come Genji, ostinandosi sino all'ultimo a non rivelare la vera identità della donna, spinse parenti stretti della donna verso relazioni incestuose; risultò dunque traumatico e umiliante per Kashiwagi venire a conoscenza della vera identità della donna amata (Bagen, 1997, p.154). La situazione appare ancora peggiore se si pensa che sia stato Genji stesso a spingere deliberatamente Kashiwagi in una situazione pericolosa decidendo di non fermarlo quando aveva notato le lettere da lui inviate a Tamakazura (Orsi, 2012, p.493). Come se già non fosse grave tale umiliazione, Kashiwagi dovette rinunciare persino a sposare la Terza Principessa, data in moglie proprio a Genji e non a lui, nonostante si fosse fatto avanti. È dunque comprensibile che lo stato d'animo di Kashiwagi non fosse dei migliori.

¹⁹ Si veda a questo proposito il capitolo ventunesimo "Le fanciulle" in cui Tō no Chūjō osteggiò la relazione fra la propria figlia Kumoi no kari e Yūgiri, figlio di Genji, perché quest'ultimo non aveva un rango nobile adeguatamente alto. Successivamente a questo capitolo, la relazione fra Genji e Tō no Chūjō procedette verso ulteriori inasprimenti.



Figura 14 La Terza Principessa

Dopo questa *gimkana* di eventi appare dunque inevitabile che si giunga a un punto di rottura: nel capitolo trentaquattresimo “Germogli I”, quando Genji organizzò una partita di *kemari*²⁰ a cui parteciparono sia il figlio Yūgiri che Kashiwagi, avvenne la definitiva frattura. In un’atmosfera surreale in cui la bellezza dei ciliegi in fiore si confondeva con la nebbia primaverile il piccolo gatto cinese della Terza Principessa, inseguito da un gatto più grande, nella sua fuga spostò i tendaggi che coprivano la zona dove le donne della residenza si erano sistemate per osservare, non viste, gli uomini intenti nel gioco. Dallo spiraglio aperto dal felino si vide chiaramente la figura in piedi della Terza Principessa; il fatto non passò inosservato a Yūgiri e a Kashiwagi, il secondo dei quali s’invaghì ulteriormente della donna (Orsi, 2012, pp.690-691).

L’adulterio però avvenne solamente sei anni dopo; in questo lasso di tempo Kashiwagi, non potendo avvicinare la donna, necessitava di un “surrogato”, di un sostituto che divenne il gattino (Bargen, 1997, p.159). Sin dall’incidente del *kemari*, Kashiwagi mostrava di associare la principessa

²⁰ Gioco in cui alcuni giocatori disposti in cerchio calciavano, senza farla cadere, una palla. Per approfondire si veda Orsi (2012).

al “delicato profumo e tenero miagolio del gatto”, che strinse a sé poco prima di essere richiamato da Genji (Orsi, 2012, p.692). Dimostrando un atteggiamento quantomeno fuori dall’ordinario, non solo arrivò a chiedere il gatto in prestito al Principe Ereditario (Kinjōtei), fratello della Terza Principessa, ma lo tenne costantemente con sé, dormendoci e parlandoci, senza infine restituirlo al legittimo proprietario, quasi in un attaccamento morboso che stupì tutte le persone intorno a lui. Lo stesso gatto gli apparve in sogno la notte, vigilia della cerimonia della purificazione della sacerdotessa al santuario di Kamo, in cui finalmente riuscì a insinuarsi nelle stanze della Terza Principessa e a consumare l’adulterio.

Il gatto, che nel sogno venne restituito alla donna, rappresenta non solo l’abbandono del felino in quanto surrogato (Bargen, 1997, p.162), ma ha una valenza di estrema importanza per la nostra analisi. Come già ricordato in precedenza i sogni era segnali importanti, alla stregua di messaggi che giungevano dal “mondo altro” e che dunque non potevano venire ignorati (Field, 1987, p.43). In particolare, sognare un gatto o più in generale un animale indicava una gravidanza; credenza che venne immediatamente ricordata da Kashiwagi e associata al sogno (Hijikata, 1980, p.64). Tale sogno inoltre, come afferma Bargen, più avanti nella storia venne persino considerato da Kashiwagi, ormai sul letto di morte e psicologicamente sconvolto, il mezzo attraverso il cui era avvenuto il concepimento, quasi come se “l’aura” di questo gatto, passando fra di loro, avesse penetrato la donna, non diversamente da un *mononoke* e l’avesse fecondata (Bargen, 1997, p.166). Il sogno, infine, almeno nella sua valenza folkloristica e premonitrice, diede ragione a Kashiwagi, in quanto quell’unico incontro con la donna ebbe come effetto il concepimento del futuro eroe della terza parte del *Genji monogatari*, Kaoru. Il primo, però, a mettere in discussione la vera paternità del bambino fu proprio Genji,²¹ in quanto un quarto figlio si discostava da quanto previsto dall’indovino, in un passo precedente della narrazione (Hijikata, 1980, p.62). Il sogno, senza ombra di dubbio, indica un concepimento avvenuto, ma Hijikata avanza l’ipotesi che non sia l’unico elemento che evidenzia l’importanza del futuro nascituro, quanto piuttosto è necessario prestare attenzione anche al fatto che il concepimento sia avvenuto durante la prima notte passata insieme, in seguito alla loro prima e unica unione carnale, elemento spesso riscontrabile a livello mitologico, come ad esempio nella leggenda che si trova alle origini del santuario Kamigamo, strettamente connesso al Festival di Kamo, nei giorni del quale avvenne l’incontro fra Kashiwagi e la Terza Principessa (Hijikata, 1980, p.64-66). Guardando nella letteratura del periodo però questo evento, dalle connotazioni quasi divine, è riscontrabile anche nell’*Utsubo monogatari*: la figlia di Toshikage rimase incinta in maniera simile a quella della Terza principessa. La fanciulla, infatti, rimasta sola nella residenza dopo la morte dei

²¹ Supposizione che peraltro venne avvalorata in seguito dal ritrovamento di alcune lettere scambiate fra i due amanti.

genitori, incontrò per una sola notte un giovane nobile, Fujiwara Kanemasa, incontro descritto come “simile a un sogno”, da cui nacque Nakatada. È inoltre necessario notare che il giovane nobile si recò dalla fanciulla mentre era sulla strada per tornare a casa dalla visita al santuario di Kamo, tema che ritorna anche in questo caso. La connotazione del bambino frutto di questa unione, inoltre, sin dall’inizio, indica una persona fuori dall’ordinario, in quanto sin da piccolo riusciva a compiere azioni straordinarie (similmente al nonno prima di lui), come far saltare fuori da un lago ghiacciato dei pesci, per offrire del cibo alla madre e dimostrare di essere un buon figlio. (Uraki, 1984, pp.15-21 e pp.25-27).



Figura 15 Kashiwagi e la Terza Principessa

Tornando al *Genji monogatari* e considerando tali elementi, anche “mitici”, connessi al concepimento di Kaoru, è dunque lecito chiedersi quale possa essere il significato ultimo attribuibile a tale gravidanza. Una delle possibilità, come già evidenziato da Hijikata, è l’impronta che sicuramente l’ispirazione mitologica ha lasciato nel concepimento del futuro eroe, ma che viene al contempo mitigata dal rifiuto insito nella *waka*²² recitata dalla Terza Principessa, in un costante

²² La donna infatti, poco dopo aver avuto il rapporto con Kashiwagi, alle prime luci dell’alba recitò un componimento in cui dichiarandosi infelice, affermava di sperare che tutto fosse stato un sogno (Orsi, 2012, p.733).

movimento che permette al *Genji monogatari* di prendere forma, in cui al rafforzarsi e al saldarsi dell'idea mitica si contrappone una narrazione che evidenzia l'impossibilità del mito (Hijikata, 1980, p.70). Le stesse parole di Genji, quando osservava il nuovo nato, suggeriscono una possibile soluzione alla questione:

[...] eppure - era davvero strano - ciò che accadeva sembrava essere la retribuzione per quell'altro atto temerario da lui stesso compiuto, che aveva ritenuto spaventoso per tutto il corso della sua esistenza, e se ora, nella vita presente, aveva dovuto affrontare un evento al di fuori di ogni immaginazione possibile, forse in quella futura ciò avrebbe reso le sue colpe più leggere. (Orsi, 2012, p.765)

Potrebbe dunque essere stata una retribuzione karmica per quello che aveva fatto con Fujitsubo, ma considerando anche lo stato d'animo di Kashiwagi indotto dalle azioni di Genji non stupisce nemmeno pensare che possa essere stato una sorta di contrappasso e di vendetta per aver non solo giocato con i sentimenti di Kashiwagi verso Tamakazura, ma anche per aver a tutti gli effetti sedotto Yūgao, compagna di Tō no Chūjō (Bargen, 1997, p.163). Ma un altro aspetto ancora più interessante viene sempre evidenziato dall'analisi di Bargen: la gravidanza permise alla Terza Principessa di riappropriarsi di quella parte di sé che Genji in qualche modo stava cercando di cancellare (Bargen, 1997, p.177); in definitiva il bambino pose sotto gli occhi della donna il contrasto fra la sua vera natura, impulsiva e infantile, che l'aveva condotta a tale situazione e la responsabilità che una moglie doveva essere in grado di saper mostrare. In quest'ottica il concepimento, la gravidanza e Kaoru stesso rappresentano una sconfitta per Genji, non solo ad opera di Kashiwagi che lo sconfisse sul suo stesso campo,²³ citando le parole di Bargen, ma anche da parte della Terza Principessa che nonostante le pressioni psicologiche che l'uomo, scoperto l'adulterio, le fece durante questo periodo portò a termine una gravidanza senza dubbio complessa, dimostrando di essere un'altra donna non facilmente disposta a sottostare al desiderio di Genji (Bargen, 1997, pp.167-170).

Quello che si può percepire da tale gravidanza appare quasi come un grido di aiuto che possa travalicare gli obblighi matrimoniali che la Terza Principessa era stata costretta a contrarre con Genji, in un matrimonio che non solo non l'aveva né resa felice, né protetta da eventuali attacchi esterni, ma che infine l'aveva persino condotta ad abbandonare questo mondo, chiedendo al padre di farle prendere i voti. La gravidanza, che dovrebbe ricondurla al suo ruolo socialmente accettato, che in ultima analisi è il simbolo della buona riuscita di un matrimonio, qui invece appare come l'elemento che sconvolse la sua vita ed è sintomo dell'infelicità a cui questo matrimonio ha condotto.

²³ Bargen afferma infatti che Kashiwagi “è l'unico personaggio maschile a superare Genji non tanto sul campo del *kemari*, quanto nel campo della violazione dei tabù” (mia traduzione, Bargen, 1997, p.167).

A questo proposito è interessante constatare, in una brevissima parentesi, come la gravidanza sia un elemento simbolicamente forte anche nel *Torikaebaya monogatari* (Storia dei ruoli scambiati; 1115-70 ca.). La storia narra di due fratellastri, un maschio e una femmina, cresciuti insieme, i quali dimostravano di avere l'uno le inclinazioni proprie del genere dell'altro e dunque di non conformarsi alle restrizioni ciascuno del proprio genere biologico. L'intera storia dunque si basa sullo scambio delle loro identità e sui continui fraintendimenti che questa situazione comportava. Inevitabilmente però il loro sesso biologico e una serie di circostanze inevitabili li obbligarono ad assumere quei ruoli affidati loro dalla società in quanto uomo e donna, seppur non desiderati dagli stessi protagonisti. La gravidanza di Chūnagon diventò a tutti gli effetti il motivo che la spinse a riassumere le sembianze femminili (Willig, 1983, p.97). Tale gravidanza la costrinse ad assumere gli atteggiamenti propri di una donna, che a differenza dell'uomo, che poteva mostrarsi al mondo e interagire a corte, viveva reclusa agli sguardi altrui (Pflugfelder, 1992, p.354).

Quello che viene costantemente ricordato era la questione che per ristabilire l'ordine delle cose fosse necessario che i due protagonisti riprendessero quelli che la società aveva definito come i loro appropriati ruoli sociali, superando quella che veniva considerata una malattia provocata da un cattivo karma riconducibile a una vita passata (Willig, 1983, p.8-9). Come viene ricordato in più punti del testo, devono, in ultima analisi rimanere "l'uomo un uomo e la donna una donna" (mia traduzione, Willig, 1983, p.149) senza deviare dai ruoli che la biologia ha scelto per loro (Willig, 1983, p.164).

La gravidanza di Chūnagon, dunque, appare come l'elemento che riporta alla società, al ruolo prestabilito, una donna che non desiderava passare la propria vita come tale e che invece desiderava stare al mondo con la libertà di un uomo; seppur infine abbiano assunto l'uno il ruolo e la vita dall'altra, risulta inevitabile non sottolineare quanto fosse forte il desiderio di Chūnagon di lasciare quel luogo in cui non aveva altra scelta se non la reclusione, arrivando persino ad abbandonare l'amato figlio. Pur non desiderando entrare nel dibattito della questione di genere, trovo molto interessante ai fini della presente ricerca le conseguenze che la gravidanza porta con sé in una situazione complessa in cui non sempre ruoli dettati dalla società e identità coincidono.

La festa del santuario di Kamo e la gravidanza

In ultima analisi c'è un elemento molto interessante che può essere riscontrato in due casi fra quelli precedentemente narrati e che non può essere considerato uno sfondo casuale alle vicende; la Festa del santuario di Kamo anche definita Festa degli *aoi* (*Aoi Matsuri*). Tale festività è strettamente connessa al complesso dei santuari di Kamo, a Kyoto, costituito dai due santuari, Kamigamo (上賀茂) e Shimogamo (下鴨), posti sulle sponde del fiume Kamo e sul punto di affluenza fra il fiume

Kamo e il fiume Takano. Le divinità venerate in questi luoghi sono rispettivamente Wake Ikazuchi, divinità del tuono, del fulmine e della pioggia e sua madre, Tamayorihime. La storia di Tamayorihime, come afferma Barga, ricorda parallelamente la situazione di Aoi, in particolare per il concepimento involontario, quasi forzato, che la vede protagonista, per la gravidanza difficile e la conseguente nascita di un figlio maschio, infine per la possessione da parte di uno spirito (Barga, 1997, p.87).



Figura 16 Immagine della processione dell'Aoi Matsuri, particolare di un carro

La storia infatti narra di come Tamayorihime, trovandosi presso il fiume, trovò una freccia rossa (elemento che può essere riscontrato anche come ornamento del santuario) che fluttuava sul pelo dell'acqua e la portò con sé a casa, posizionandola sotto il cuscino del proprio giaciglio. Rimasta incinta, partorì un bambino, la divinità Wake Ikazuchi, venerata nel santuario Kamigamo (Turnbull, 2015, pp.186-187). Il nome "Tamayorihime", ricorda Nelson, più che una figura storica documentata, sembra indicare in senso archetipale dei caratteri propri delle donne, in particolare associando *tama*, "anima" al termine *yoru*, "possessione", a *hime*, "principessa" o più semplicemente "donna"; il suo nome inoltre appare altrove nella mitologia e si ritiene che all'interno del clan Kamo potesse aver avuto un ruolo a livello amministrativo e divinatorio, come molte altre donne in passato (Nelson, 2000, p.77-78).

A questo proposito, parlando di fanciulle e acqua è necessario citare brevemente il *leitmotiv* che trova spazio in più episodi del *Genji monogatari* e che ha condotto a proseguire con questa dissertazione: il momento chiave che conduce a due situazioni cruciali per questa analisi simbolica è infatti quella che ad oggi viene chiamata *saiō-dai misogi* o Cerimonia della purificazione della sacerdotessa imperiale.²⁴ Tale celebrazione anticamente aveva luogo nei giorni antecedenti la vera e propria celebrazione dell'*Aoi Matsuri* e prevedeva una processione che accompagnava la nuova sacerdotessa di Kamo, scelta attraverso la divinazione fra le principesse imperiali, dal palazzo imperiale al luogo scelto presso il fiume, dove avveniva la cerimonia di purificazione (Nelson, 2000, pp.206-207).



Figura 17 Immagine della processione dell'*Aoi Matsuri*, particolare della *Saiō-dai*

Tornando però al simbolismo insito in tali santuari è lecito chiedersi perché la pianta di *aoi* è così intimamente connessa alla storia. È noto infatti che la divinità maschile ordinò, tramite un vaticino, di essere rappresentato con questa pianta sempreverde (Nelson, 2000, p.78). L'*aoi*, abbondante originariamente nella zona di Kyoto, è il luogo dove si dice che riposi la divinità, ma non

²⁴ Ad oggi la fanciulla viene scelta attraverso le scuole di tè della città, fra le donne delle famiglie più in vista. Per approfondire si veda Nelson (2000).

solo; alla pianta viene associato un potere talismanico ed è anche simbolo, con la sua resistenza alla carenza di acqua, di un buon raccolto (Shirane, 2012). È una pianta che inoltre a livello simbolico richiama una simbologia fallica, anche se meno pronunciata e più delicata nella sua forma, con uno stelo che appare vagamente eretto solo nel momento di massima fioritura a maggio, accompagnato da due grandi foglie simmetriche; nel suo insieme, l'*aoi* indica l'unione della protezione dalle malattie e dalla morte, alla procreazione, intesa come generazione di nuova vita (Nelson, 2000, pp.78-82). Non solo nelle decorazioni, ma anche nella stessa struttura interna, il santuario Kamigamo, ad esempio, richiama le foglie della pianta di *aoi*, in uno stile definito *aoi-zukuri* (stile *aoi*; Nelson, 2000, p.82).

Il termine *aoi* (葵 in kanji), inoltre, fornisce un ottimo spunto poetico: *aoi* in poesia è un *kakekotoba* che richiama 逢ふ日(あふひ) che significa letteralmente “il giorno dell'incontro fra amanti” (Hijikata, 1980, p.66). Lo stesso Kashiwagi si domandava della liceità dell'incontro avuto con la donna in tale periodo dell'anno²⁵ e osservando un ramo di *aoi* portato da una servitrice, recitò:

Quanto mi rammarico
per aver colto il fiore di aoi
quando le divinità
non permettevano
che me ne adornassi (Orsi, 2012, p.734)

Appare dunque evidente come questa festività abbia avuto un ruolo preponderante in queste situazioni.

In sintesi, l'analisi condotta sino ad ora ha ben evidenziato come la gravidanza nei *monogatari* del periodo Heian possa offrirci una lettura tutt'altro che scontata di tale evento, talvolta persino simbolica. Il parto e la gravidanza offrono dunque in questo caso un'ulteriore possibilità di analisi dei racconti, una seconda lettura che non solo può modificare la percezione del lettore di tale racconto,

²⁵ A questo proposito è interessante la citazione di Hayashida da parte di Hijikata. Hayashida infatti propone l'idea che durante i festival vi fosse il costume di permettere anche amori “liberi”, dunque giustificando e rendendo accettabile la relazione fra Kashiwagi e la Terza Principessa in quanto avvenuta durante le festività di Kamo (Hijikata, 1980, p.66). Se da una parte vi è chi ritiene ciò, dall'altra alcuni critici ritengono che tale adulterio fosse piuttosto una contaminazione e che tale ramo di *aoi* servisse non solo a ricordargli l'offesa divina perpetrata, ma anche di aver tradito la moglie, Ochiba, con sua sorella, coinvolgendo dunque anche il motivo dell'incesto (Bargen, 1997, p.164).

ma può anche gettare luce sulla condizione femminile nella società del periodo e sul particolare rapporto che lega una donna a tale momento.

Conclusioni

In questa breve analisi è stato possibile esaminare un evento tanto importante quanto forse spesso sottovalutato, come la gravidanza e il parto, da una vasta pluralità di punti di vista, a partire dall'aspetto più folkloristico e intimo della sua ritualità sino alle simbologie insite nell'atto di mettere al mondo un figlio, passando per la cruciale valenza politica di tale evento. Quello che traspare da questa disanima è un quadro ricco e variegato, che permette al lettore di gettare luce su un evento tanto affascinante, quanto temuto, sempre sul limitare fra la vita e la morte, a confine fra il mondo conosciuto e il mondo altro, in un periodo storico altrettanto avvincente, spesso immortalato dalle autrici di *monogatari* e *nikki* con vividezza e sensibilità. Questi racconti infatti offrono una descrizione quanto più prossima alla realtà di tale momento, che, come si è potuto appurare, non solo offre una rappresentazione del folklore e della vita quotidiana del periodo Heian, ma ha saputo far chiarezza anche sulla condizione femminile dell'epoca.

In particolare, è interessante constatare come tutti e tre i punti di vista assunti in questa indagine evidenzino aspetti differenti ma egualmente importanti della donna e della sua immagine sociale, e non solo, in questo periodo storico.

In primo luogo, è interessante osservare tutta la ritualità e il folklore costruiti intorno all'evento della gravidanza e del parto. Considerando la miriade di diversi riti che accompagnavano tale evento in tutta la sua durata, si può constatare una forte ambivalenza verso la donna e il suo corpo, una repulsione e attrazione costanti. Il corpo delle donne è fonte di impurità e allo stesso tempo crea un passaggio fra i mondi, permette a una nuova vita di vedere la luce. Vi erano infatti riti che miravano ad allontanare la donna dal contesto sociale,¹ in quanto la sua condizione la rendeva (e la rende tutt'oggi) un'*outsider*, una portatrice di impurità; si pensi all'allontanamento della donna dalla residenza usuale, in particolar modo laddove la donna fosse una consorte imperiale, o anche all'interno dell'abitazione stessa, dove la donna veniva relegata a un luogo particolare fra le quattro mura, l'*ubuya*. Lo stesso utilizzo del colore bianco durante il parto o nei giorni immediatamente precedenti e successivi evidenzia il labile confine con la morte che si squarcia con il rompersi delle membrane amniotiche. Come afferma Poston è vero anche che probabilmente le donne sono a conoscenza del fatto che il momento di nascita è allo stesso tempo un momento di morte in cui si condanna a morire un giorno, la creatura a cui si è dato la vita (Poston, 1978, p.20); queste parole, seppur contestualmente distanti nel tempo e nello spazio, se rilette nella prospettiva di un periodo in

¹ Impossibile, a questo proposito, non citare Van Gennep e la sua descrizione dei riti connessi alla gravidanza e al parto. Per approfondire si veda Remotti (2012).

cui la scienza medica non aveva ancora fatto molti progressi, evidenziano forse con maggiore forza il messaggio di precarietà insito nel parto del periodo Heian. La donna è dunque vicina alla morte non meno di quanto sia vicina alla vita: attraversando un momento liminale, di debolezza, si riteneva che potesse attrarre esseri maligni, come nel caso della possessione spiritica o dei *gaki*, e che dunque necessitasse anche di protezione, prima e dopo il parto. È la stessa attrazione e repulsione che nelle pagine del *Kojiki* spingeva Izanagi a cercare di strappare alla morte Izanami, ma si dovette arrendere di fronte all'orrenda corruzione del corpo della sua amata, segno della loro reale impossibilità di ricongiungimento. Come ricorda Ramirez-Christensen proprio l'abiezione del corpo femminile insita in questi miti primordiali, insieme "all'elisione virtuale del corpo femminile nella prosa del periodo" si legano al fatto che la maternità venga raramente affrontata come elemento principale (mia traduzione, Ramirez-Christensen, 2001, p.7), nonostante la sua crucialità nelle sorti stesse delle famiglie dell'epoca. Quella del parto infatti è la narrazione di un lieto evento tanto precario quanto importante: non stupisce dunque pensare che gran parte dei riti descritti e dei motivi ornamentali usati per tale occasione servisse a proteggere *in primis* il bambino, ad augurargli longevità e salute in un periodo storico in cui la mortalità infantile non era assolutamente inusuale.

Ma tutta la ritualità e il folklore che vede il suo fulcro principale nella protezione del bambino non ha un mero scopo filantropico; questo conduce alla seconda parte dell'analisi, ovvero la forte connessione fra politica e gravidanza. I bambini, in tale periodo, erano l'obiettivo ultimo di un'unione che potesse essere considerata felice; il matrimonio gravitava intorno a una delicata alleanza fra due famiglie destinate a fondersi in un unico *corpus*, prima ancora che sociale, umano: quello di un erede. Per quanto effettivamente possa sembrare una visione arida della famiglia, è impossibile non annoverare la gioia riportata nei diari dell'epoca laddove vi fossero più gravidanze e parti anche ravvicinati, senza tener conto del rischio effettivo per la salute della donna o, allo stesso modo, la macabra felicità portata dalla morte del figlio di una rivale. La buona riuscita di un matrimonio e dunque la felicità della donna, in un periodo in cui vigeva un sistema matrimoniale poliginico estremamente competitivo, era inevitabilmente connessa alla quantità e alla "qualità" dei figli che riusciva a mettere al mondo. È dunque una visione quasi "funzionale" della famiglia, in cui la ragion d'essere di una donna doveva essere ricercata nella sua fertilità e capacità riproduttiva, relegando le mogli del periodo non solo dietro paraventi e schermi fisici di carta e stoffa, ma anche dietro tendaggi invisibili composti da una sottile coercizione psicologica che impediva loro di uscire dagli schemi imposti dalla società.

Un modo per tentare l'evasione da questi invisibili paraventi viene evidenziato dall'analisi di alcune gravidanze letterarie tratte da celebri monogatari dell'epoca, che oltre ad offrirci degli esempi concreti degli elementi rituali e politici presenti, sottolineano un simbolismo, talvolta subliminale,

talvolta senza dubbio palese, che apre nuovi scenari interpretativi della gravidanza e del parto. La gravidanza è un elemento “non ordinario” nelle sue peculiarità e nella sua vicinanza con la morte e allo stesso tempo è fortemente “ordinario”, è l’elemento che rende una donna degna del suo ruolo nella famiglia e nella società Heian, così come in molte altre società, seppur lontane nello spazio e nel tempo. Come infatti si può constatare nell’analisi di Graham² (condotta nella prima metà degli anni Settanta in Gran Bretagna) la gravidanza nel suo ritratto sociale incarna profondamente la femminilità e simbolizza allo stesso tempo il successo sia in ambito sessuale che materno, portando alla donna popolarità e prestigio. La parola gravidanza, in questo contesto, si lega indissolubilmente con la concezione di appagamento, di raggiungimento di un obiettivo importantissimo (Graham, 1976, pp.293-295) non dissimilmente da come la situazione doveva apparire agli occhi della società del periodo Heian. Non deve stupire dunque che durante la gravidanza stessa, periodo fra l’altro in cui il livello ormonale fluttua,³ le donne esprimessero (o quantomeno tentassero di esprimere) il malessere provocato dalla “normalità” del sistema matrimoniale poliginico e patriarcale a cui dovevano sottostare. Per tale motivo dunque le gravidanze analizzate in questa disanima assumono talvolta connotazioni quasi mitiche, al di là del volere umano, o ancora vi sono gravidanze che si legano indissolubilmente alla possessione spiritica, in cui partoriente e spirito si alleano contro il marito, simbolo sia del sistema poliginico che del potere patriarcale nelle famiglie. La gravidanza dunque assume talvolta i tratti di una “ribellione” contro la società, contro i ruoli stabiliti e invalicabili che non permettevano una completa espressione personale.

Il filo che collega però questi tre aspetti è la forza narrativa delle donne, che pur accettando di stare dietro a questi paraventi invisibili, esprimevano in modo straordinario la loro visione del mondo attraverso il pennello e la carta, lasciando ai posteri quelle poche testimonianze che si hanno di tale evento, ma che nonostante il loro numero esiguo sono in grado di dipingere un quadro spesso dalle tinte forti, ma che rende pienamente la loro eleganza e la loro dignità, come donne e come madri in un periodo storico di transizione.

Il “non detto”, quel silenzio che Ramirez-Christensen ha constatato nelle memorie dell’epoca riguardo la maternità, è forse giusto che in parte rimanga tale, che il compito di piegar questi silenzi venga lasciato all’immaginario del lettore, che attraverso la ritualità, le valenze politiche e le simbologie insite in questo meraviglioso evento, possa tracciare da solo i volti di queste donne in un momento tanto intimo, loro che sono le vere protagoniste di queste pagine e che con la loro forza

² Per approfondire tale analisi per avere un quadro completo del ritratto sociale della gravidanza si veda Graham (1976).

³ Si veda la nota 32 del capitolo due.

muovono il mondo attraverso il gesto allo stesso tempo più semplice e più complesso che ci sia mai stato: dare la luce a una nuova vita.

Bibliografia

Alfieri, Emilio, Gravidanza o gestazione in *Treccani.it - Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933, ultimo accesso: 05/03/2018, accessibile al link: http://www.treccani.it/enciclopedia/gravidanza-o-gestazione_%28Enciclopedia-Italiana%29/

Andreeva, Anna, “Childbirth in Aristocratic Households of Heian Japan”, *Dynamis*, vol. 34, n. 2 Granada, 2014, <http://dx.doi.org/10.4321/S0211-95362014000200005>

Arntzen, Sonja, “Of Love and Bondage in the Kagerō Diary – Michitsuna’s Mother and her Father”, pp. 25-48 in Copeland, Rebecca L., Ramirez-Christensen, Esperanza (a cura di), *The Father-Daughter plot: Japanese Literary Women and the law of the Father*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001

Bargen, Doris, *A Woman’s Weapon: Spirit Possession in the Tale of Genji*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997

- “Spirit Possession in The Context of Dramatic Expressions of Gender Conflict: The Aoi Episode of The Genji Monogatari”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 48, n. 1, 1988, pp. 95-130

Barnes, Nancy J., “Lady Rokujō's Ghost: Spirit Possession, Buddhism, and Healing Literature”, *Literature and Medicine*, vol. 8, n. 1, 1989, pp. 106-121

Bezoar in *Treccani.it - Vocabolario on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 15 marzo 2011, ultimo accesso: 20/03/2018, accessibile al link: <http://www.treccani.it/vocabolario/bezoar>

Boccellari, John; et al. (a cura di), *Multilingual Version of Pictopedia of Everyday Life in Medieval Japan Compiled from Picture Scrolls*, vol.1, Yokohama, The Kanagawa University 21st Century COE Program Center, 2008, accessibile al link: <http://www.himoji.jp/en/publication/result.html>

Boscaro, Adriana (a cura di), *Letteratura giapponese. I. Dalle origini alle soglie dell’età moderna*, Torino, Einaudi, 2005.

Bowring, Richard (a cura di), Murasaki Shikibu, *The Diary of Lady Murasaki*, New York, “Penguin Classics”, Penguin, 1996, formato Kindle

Calissano, Pietro, Levi-Montalcini, Rita, Sistema neurovegetativo in Treccani.it - *Dizionario di Medicina*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010, ultimo accesso: 02/03/2018, accessibile al link: http://www.treccani.it/enciclopedia/sistema-neurovegetativo_%28Dizionario-di-Medicina%29/

Como, Michael, “Onmyōji, the Earth God and Ghosts in Ancient Japan”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 21, *The Way of Yin and Yang: Divinatory Techniques and Religious Practices / La Voie du Yin et du Yang : Techniques Divinatoires et Pratiques Religieuses*, 2012, pp. 43-62

Conlan, Thomas D., “Thicker than Blood: The Social and Political Significance of Wet Nurses in Japan, 950-1330”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 65, n. 1, 2005, pp. 159-205

Field, Norma, *The Splendor of Longing in the Tale of Genji*, New Jersey, Princeton University Press, 1987

Frank, Bernard, *Kata-imi et Kata-tagae: Etude sur les Interdits de Direction à l'époque Heian*, Tokyo, Isseid, 1958

Fudangyō in Kotobank.it - *Dejitaru Daijisen*, Matsumura, Akira, Tōkyō, Shōgakkan, 2017, ultimo accesso: 29/03/2018, accessibile al link: <https://kotobank.jp/word/不斷経-618880>

Fukutō, Sanae, *Heianchō onna no ikikata: Kagayaita joseitachi*, Tōkyō, Shōgakkan, 2004

服藤、早苗、「平安朝女の生き方：輝いた女性たち」、東京、小学館、2004年

-““Ochikubo monogatari” ni miru kon'in girei – heian chūki kizokusō no kekkon shiki”, *Saitama Gakuin Daigaku Kiyō*, Ningen Gakubu Hen, vol. 6, pp. 198-185, 2006

「『落窪物語』にみる婚姻儀礼 - 平安中期貴族層の結婚式」*埼玉学園大学紀要、人間学部篇*、2006年、198-185ページ

-“San'yō to Oken – Tanjō girei to Kōi Keishō”, *Saitama Gakuen Daigaku Kiyō*, Ningen Gakubu Hen, vol. 3, 2003, pp. 184-169

服藤、早苗、「産養と王権--誕生儀礼と皇位継承」、*埼玉学園大学紀要、人間学部篇*、2003年、184-169ページ

Gatten, Aileen, “Il linguaggio dell’abbigliamento maschile nel *Genji Monogatari*”, in Matilde Mastrangelo, Andrea Maurizi (a cura di), *I dieci colori dell’eleganza. Saggi in onore di M. T. Orsi*, Roma, Aracne, 2013, pp. 313-326

Gay, Suzanne, “introduction”, pp. 73-76 in Gay, Suzanne (a cura di), Wakita, Haruko, “Marriage and Property in Premodern Japan from the Perspective of Women's History”, *The Journal of Japanese Studies*, vol. 10, n. 1, 1984, pp. 73-99

Graham, Hilary, “The Social Image of Pregnancy: Pregnancy as Spirit Possession”, *The sociological review*, vol. 24, n. 2, pp. 291-308

Gutiérrez, Fernando G., “Emakimono Depicting the Pains of the Damned”, *Monumenta Nipponica*, vol. 22, n. 3/4, 1967, pp. 278-289

Hayami, Tasuku, “Jujutsu shūkyō no sekai: mikkyō shuhō no rekishi”, Tōkyō Hanawashobō, 1987
速水、侑、「呪術宗教の世界: 密教修法の歴史」、塙書房、東京、1987年

Hayashida, Takakazu, “Genji monogatari ni miru matsuri no ba” in Hayashida, Takakazu, *Genji monogatari no hassō*, Tōkyō, Ōfūsha, 1980

林田、孝和、「源氏物語にみる祭りの場」、林田、孝和、『源氏物語の発想』所収、東京、桜楓社、1980年

Hijikata, Yōichi, “Onna San no Miya: Genji Monogatari ni okeru – ichiya harami to yume no kinō”, *Nihon bungaku kyōkai*, vol. 29, n. 12, 1980, pp. 61-73

土方、洋一、「女三の宮の懐妊：源氏物語における一夜孕みと夢の機能」、日本文学協会、29巻、12号、1980年、61-73ページ

Hirota, Osamu, “Genji monogatari ni okeru “yukari” no yoso: omokage - otoko no yukari”, *Nihon bungaku kyōkai*, vol. 28, n. 10, 1979, pp. 25-33

広田、収、「源氏物語における「ゆかり」の様相：面影・男のゆかり」、日本文学協会、28巻、10号、1979年、25-33ページ

Hori, Ichiro, “Japanese Folk-Beliefs”, *American Anthropologist, New Series*, vol. 61, n. 3, 1959, pp. 405-424

Hurst III, G. Cameron, “Michinaga's Maladies. A Medical Report on Fujiwara no Michinaga”, *Monumenta Nipponica*, vol. 34, n. 1, Sophia University, 1979, pp. 101-112

Ikeda, Kikan, *Heianchō no seikatsu to bungaku*, “Chikuma gakugei bunko”, vol. 44, n. 1, Tōkyō, Chikumashobō, 2012

池田、亀鑑、「平安朝の生活と文学」、ちくま学芸文庫、44巻、1号、東京、筑摩書房、2012年

Inamoto, Mariko, “Egakareta shussan – “hikohohodemi no mikoto emaki” no seisaku ito wo yomitoku” in Fukutō, Sanae, Naoko Kojima (a cura di), *Seiiku Girei No Rekishi to Bunka: Kodomo to Jendā*, “Sōsho Bunkagaku no ekkyō”, vol. 9, Tōkyō, Shinwasha, 2003, pp. 109-164.

稲本、万里子、「描かれた出産—「彦火々出見尊絵巻」の制作意図を読み解く」

服藤早苗・小嶋菜温子編『生育儀礼の歴史と文化—子どもとジェンダー—』、『叢書 文化学の越境』、9巻、東京、森話社、2003年、109-164 ページ

Iwasaka, Michiko, Toelken, Barre, *Ghosts And The Japanese: Cultural Experience in Japanese Death Legends*, University Press of Colorado, 1994

Kanda, Christine G., *Shinzō: Hachiman Imagery and its Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1985

Kataoka, Kōhei, “Nihon chūsei no kegare kannen to oyako kankei”, *Hikaku kazoku shi kenkyū*, vol. 29, 2015, pp. 8-21

片岡耕平、「日本中世の穢観念とオヤコ関係」、比較家族史研究、29巻、2015年、8-21 ページ

Kazumasa, Hinata, “Hikaru Genji to Fujitsubo no tsumi o megutte: “Genji Monogatari” dai ichibu no kitei bubun”, *Nihon Bungaku*, vol. 24, pp. 77-85

日向、一雅、「光源氏と藤壺の罪をめぐって：『源氏物語』第1部の基底部分」、日本文学、24巻、6号、1975年、77-85ページ

Kawamura Yūko, *Ōchō seikatsu no kiso chishiki: koten no naka no joseitachi*, Tōkyō, Kadokawa shoten, 2005

川村、裕子、「王朝生活の基礎知識：古典のなかの女性たち」、東京、角川書店、2005年

Kimura Masanori; Imuta, Tsunehisa (a cura di), Michitsuna no haha, “Kagerō nikki”, in *Tosa nikki*, *Kagerō nikki*, Matsumura, Seiichi; Kimura, Masanori; Imuta, Tsunehisa (a cura di), collana “Nihon koten bungaku zenshū”, vol. 9, Shōgakukan, Tokyo, pp. 123-407, 1973

Kuroda, Toshio, Dobbins, James C., Gay, Suzanne, “Shinto in the History of Japanese Religion”, *The Journal of Japanese Studies*, 1981, vol. 7, n. 1, pp. 1-21

Laffin, Christina, “Inviting Empathy: *Kagerō Nikki* and the Implied Reader” in Bouchy, Anne, Ueno, Chizuko, Wakita, Haruko, Yokota-Murakami, Gerry (a cura di), *The Self and Expression; Work and Life*, “Gender and Japanese history”, vol. 2, Ōsaka, Ōsaka University Press, 1999

Lewis, Ioan Myrddin, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin, 1971

Mann, Felix, “Chinese Traditional Medicine: A Practitioner's View”, *The China Quarterly*, n. 23, 1965, pp. 28-36

Mantegazza Raffaele, *Narrare l'inizio. Gravidanza, parto, nascita tra natura e culture*, Castelvechi, 2017

Masuo, Shinichirō, Elacqua, Joseph P., “Chinese Religion and the Formation of Onmyōdō”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, n. 1, Onmyōdō in Japanese History, 2013, pp. 19-43

Matsuo, Satoshi, Nagai, Kazuko (a cura di), Sei Shōnagon, *Makura no sōshi*, in “Nihon koten bungaku zenshū”, vol. 11, Shōgakukan, Tokyo, 1974

Maurizi, Andrea (a cura di), Anonimo, *Storia di Ochikubo*, “Letteratura universale Marsilio”, Venezia, Marsilio, 2004

-“La possessione di Ukifune”, pp. 61-67 in Amitrano, Giorgio, De Maio, Silvana (a cura di), *Nuove prospettive di ricerca sul Giappone*, Associazione italiana per gli studi giapponesi AISTUGIA, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli, 2012

Mazzei, Franco, “L’istituto del divorzio secondo il codice giapponese del secondo anno dell’era Yōrō (718)”, *Il Giappone*, vol. 10, pp. 53-73, Roma, 1970

McCullough, William H., “Japanese Marriage Institutions in the Heian Period”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 27, 1967, pp. 103-167

-“Spirit Possession in the Heian Period”, pp. 91-98 in Ōta Saburō, Fukuta, Rikutarō (a cura di), *Studies on Japanese Culture*, vol. 1, Tokyo, The Japan P.E.N. Club, 1973

McCullough, William H., McCullough, Helen Craig (a cura di), *A Tale of Flowering Fortunes: Annals of Japanese Aristocratic life in the Heian period*, vol.1, Stanford, Stanford University Press, 1980

Mochigayu in *Kotobank.it – Dejitaru Daijisen*, Matsumura, Akira, Tōkyō, Shōgakkan, 2017, ultimo accesso 26/03/2018, accessibile al link: <https://kotobank.jp/word/望粥-645712>

Morris, Ivan, *The World of the Shining Prince: Court Life in Ancient Japan*, “Vintage Books”, New York, 2013, Edizione Kindle

Nakamura, Yoshio, *Ōchō no fūzoku to bungaku*, Tōkyō, Hanawa Shobō, 1972 (IV edizione)

中村、義雄、『王朝の風俗と文学』、東京、塙書房、1972年

- *Ōchō no fūzoku to bungaku*, Tōkyō, Hanawa Shobō, 1962 (I edizione)

- 『王朝の風俗と文学』、東京、塙書房、1962年

- “Ubuyashinai” in *Heibonsha dai hyakka jiten, Encyclopaedia Heibonsha*, vol.2, Tōkyō, Heibonsha, 1984, p. 313

『うぶやしない 産養』、平凡社大百科事典。 *Encyclopaedia Heibosha*、2 卷、東京、平凡社、1984 年、313 ページ

Nakano Kōichi (a cura di), Murasaki Shikibu, *Murasaki Shikibu nikki*, in Nakano Kōichi, Fujioka Tadaharu et al. (a cura di), *Izumi Shikibu nikki, Murasaki Shikibu nikki, Sarashina nikki, Sanuki no Suke no nikki*, “Nihon koten bungaku zenshū”, vol. 18, Tōkyō, Shōgakkan, 1971

Negri, Carolina (a cura di), Izumi Shikibu, *Diario di Izumi Shikibu*, “Letteratura universale Marsilio”, Venezia, Marsilio, 2008

- (a cura di), Murasaki Shikibu, *Diario di Murasaki Shikibu*, “Letteratura universale Marsilio”, Venezia, Marsilio, 2015

- (a cura di), *Le memorie della dama di Sarashina*, Venezia, Marsilio, 2005

- “Aspettando il futuro Imperatore: La nascita del Principe Atsuhira nel *Murasaki Shikibu nikki*”, in Matilde Mastrangelo, Andrea Maurizi (a cura di), *I dieci colori dell’eleganza. Saggi in onore di M. T. Orsi*, Roma, Aracne, 2013, pp. 407-424

- “La ricerca della bellezza nel *Murasaki Shikibu nikki*” in Andrea Maurizi, Bonaventura Ruperti (a cura di), *Variazioni su temi di Fosco Maraini*, Roma, Aracne Editrice, 2014, pp. 65-77

- “Marriage in the Heian Period (794-1185). The Importance of Comparison with Literary Texts”, *Annali*, Istituto Universitario Orientale Napoli, voll. 60-61, 2002, pp. 467-493

- “Donne che soffrono per le incertezze dell’amore e del matrimonio. Il destino di Murasaki no ue”, in Boscaro, Luisa, Mastrangelo, Matilde (a cura di), *Un’isola in levante: saggi sul Giappone in onore di Adriana Boscaro*, Napoli, Scriptaweb, 2010

Nelson, John, *Enduring Identities: the Guise of Shintō in Contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawai’i press, 2000

Nickerson, Peter, “The Meaning of Matrilocality. Kinship, Property, and Politics in Mid-Heian” *Monumenta Nipponica*, vol. 48, n. 4, Sophia University, 1993, pp. 429-467

Okada, Richard H., *Figures of Resistance: Language, Poetry and Narrating in The tale of Genji and Other Mid-Heian Texts*, Durham, Duke University Press, 1991

Ōmori Junko, ‘Genji monogatari – harami no jikan – ninshin, shussan no gensetsu o megutte’, *Nihon bungaku kyōkai*, vol. 44, n. 6, 1995, pp. 1-13

大森、純子、「源氏物語・孕みの時間：懐妊、出産の言説をめぐって」、日本文学協会、44巻、6号、1995年、1-13ページ

Orsi, Maria Teresa (a cura di), Murasaki Shikibu, *La storia di Genji*, Torino, Einaudi, 2012

Payne, Richard K., *Tantric Buddhism in East Asia*, Boston, Wisdom Publications, 2006

Pflugfelder, Gregory M., “Strange Fates: Sex, Gender, and Sexuality in "Torikaebaya Monogatari".” *Monumenta Nipponica*, 1992, pp. 347-368

Placenta in *Treccani.it – Vocabolario on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 15 marzo 2011, ultimo accesso: 29/03/2018, accessibile al link: <http://www.treccani.it/vocabolario/placenta>

Ramirez-Christensen, Esperanza, “Introduction” in Copeland, Rebecca L., Ramirez-Christensen, Esperanza (a cura di), *The Father-Daughter Plot: Japanese Literary Women and the Law of the Father*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001

Raveri Massimo, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi, 2014

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

Remotti, Maria Luisa (a cura di), Remotti Francesco (introduzione), Van Gennep, Arnold, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012

Sagiyama, Ikuko, “Il caso della dama Rokujō”, pp. 41-59 in Amitrano, Giorgio, De Maio, Silvana (a cura di), *Nuove prospettive di ricerca sul Giappone*, Associazione italiana per gli studi giapponesi AISTUGIA, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli, 2012

Sakurai, Kōji, “Genji monogatari no miru shinshin iryō”, *Nihon shinshin igakukai*, vol. 42, n. 2, 2002, pp. 793-799

櫻井、浩治、「源氏物語にみる心身医療」、日本心身医学会、42巻、12号、2002年、793-799ページ

Sewell, Jack, “Yuzu Nembutsu Engi Emaki: Illustrated Scrolls of the History of Yuzu Nembutsu”, *The Art Institute of Chicago Quarterly*, vol. 53, n. 2, 1959, pp. 28-34

Shigeta, Shinichi, Thomson Luke, “Onmyōdō and the Aristocratic Culture of Everyday life in Heian Japan”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 21, *The Way of Yin and Yang: Divinatory Techniques and Religious Practices / La Voie du Yin et du Yang: Techniques divinatoires et pratiques religieuses*, 2012, pp. 65-77

Shinmura, Taku, *Shussan to Seishokukan No Rekishi*, Tōkyō, Hōsei Daigaku Shuppankyoku, 1996
新村、拓、『出産と生殖観の歴史』、東京、法政大学出版局、1996年

- *Kodai iryō kanninsei no kenkyū: Ten'yakuryō no kōzō*, Tōkyō, Hōsei Daigaku Shuppankyoku, 1983
『古代医療官人制の研究：典薬寮の構造』、東京、法政大学出版局、1983年

Shirane, Haruo, *Japan and the Culture of the Four Seasons: Nature, Literature, and the Arts*, Columbia University Press, New York, 2012, Edizione Kindle

Shively, Donald Howard, McCullough, William H. (a cura di), *The Cambridge History of Japan*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1999

Sivin, Nathan, “Chinese Alchemy and the Manipulation of Time”, *History of science: Selections from Isis*, vol. 67, n. 4, 1976, pp. 512-526

Stone, Jacqueline I., Mariko Namba Walter (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, University of Hawai'i Press, 2009

Takamura, Itsue, *Josei no rekishi*, vol.1, Tōkyō, Kodansha, 1972
高群、逸枝、「女性の歴史」、上、東京、講談社、1972年

Tonomura, Hitomi, “Birth-giving and Avoidance Taboo: Women's Body Versus the Historiography of Ubuya”, *Japan review: journal of the international research center for japanese studies*, n. 19, Nichibun, 2007, pp. 3-45, source: <http://shinku.nichibun.ac.jp/jpub/pdf/jr/JN1901.pdf>

Tossicosi in *Treccani.it – Dizionario di medicina*, 2010, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, ultimo accesso: 05/03/2018, accessibile al link:

http://www.treccani.it/enciclopedia/tossicosi_%28Dizionario-di-Medicina%29/

Triplett, Katja, “For Mothers and Sisters: care of the Reproductive Female body in the Medico-Ritual World of Early and Medieval Japan”, *Dynamis*, vol. 34, n. 2, Granada, 2014, pp. 337-356, <http://dx.doi.org/10.4321/S0211-95362014000200004>

Tubielewicz, Jolanta, “Superstitions, Magic and Mantic Practices in the Heian Period - part one”, *Analecta Nipponica*, n.1, 2011, pp. 139-202, accessibile al link: <http://wydawnictwo-japonica.pl/analecta-nipponica/>

Tubielewicz, Jolanta, “Superstitions, Magic and Mantic Practices in the Heian Period - part two”, *Analecta Nipponica*, n.2, 2012, pp. 89-174, accessibile al link: <http://wydawnictwo-japonica.pl/analecta-nipponica/>

Turchi, Nicola, *Magia in Treccani.it – Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934, ultimo accesso: 02/05/2018, accessibile al link: http://www.treccani.it/enciclopedia/magia_%28Enciclopedia-Italiana%29/

Turnbull, Stephen, *Japan's Sexual Gods: Shrines, Roles and Rituals of Procreation and Protection*, Brill's Japanese Studies Library, vol. 49, Leiden, Brill, 2015

Tyler, Royall, *The Disaster of the Third Princess: Essays on The Tale of Genji*, Asian Studies Series, ANU Press, 2009

Uchino, Hana, “Kodai Nihon no shussan ni okeru shiroiro”, *Nihon ishigaku zasshi*, vol. 55, n. 2, 2009, p. 189, source: <http://jsmh.umin.jp/journal/55-2/index.html>

内野、花、「古代日本の出産における白色」、*日本医史学雑誌*、第 55 巻第 2 号、2009 年、189 ページ

Uraki Jirō, *The tale of Cavern (Utsubo monogatari)*, Tōkyō, Shinozaki Shorin, 1984

Ury, Marian, “A Heian Note on the Supernatural”, *The Journal of the Association of Teachers of Japanese*, vol. 22, n. 2, 1988, pp. 189-194

Veith, Ilza, Minami, Atsumi, “A Buddhist Prayer Against Sickness”, *History of Religions*, vol. 5, n. 2, 1966, pp. 239-249

Zanotti, Pierantonio, *Introduzione alla storia della poesia giapponese. Dalle origini all'Ottocento*, Venezia, Marsilio, 2012

Wada Shūjō, “Ususama Myōō” in *Heibonsha dai hyakka jiten. Encyclopaedia Heibosha*, vol. 2, Tōkyō, Heibonsha, 1984, p. 245

和多、秀乗、『うすさまみょうお 烏葛沙摩明王』、平凡社大百科事典。 *Encyclopaedia Heibosha*、2巻、東京、平凡社、1984年、245ページ

Wallace, John R., *Objects of Discourse: Memoirs by Women of Heian Japan*, “Michigan Monograph Series in Japanese Studies”, vol. 54, Ann Arbor: Center for Japanese studies the University of Michigan, 2005

Willig, Rosette F. (a cura di), *The Changelings: a Classical Japanese Court Tale*, Stanford, Stanford University Press, 1983

Xiaojing (“Classico della pietà filiale”) in *Treccani.it - Dizionario di filosofia*, 2009, ultimo accesso: 13/06/2018, accessibile al link: http://www.treccani.it/enciclopedia/xiaojing_%28Dizionario-di-filosofia%29/

Yomogi in *Kotobank.jp - Dōshokubutsumei yomikata jiten*, Nichigai Asoshiētsu, 2004, ultimo accesso 21/03/2018, accessibile al link: <https://kotobank.jp/word/蓬-626935>

Indice delle immagini

Figura 1: Immagine di fantasma, *ubume*, Tsukioka Yoshitoshi, disegno, 1978-84 ca., accessibile al link: https://ja.wikipedia.org/wiki/産女#/media/File:Tukioka_yositosi-yuurei.jpg, ultimo accesso: 26/03/2018

Figura 2: Donne che cercano di colparsi a vicenda durante il *mochigayu*, Fūzoku hakubutsukan, Kyōto, accessibile al link: http://www.iz2.or.jp/rokushiki/img/p86_1.jpg, ultimo accesso: 26/03/2018

Figura 3: Ususama Myōō, periodo Heian, colore su seta, collocato presso il Kiburi-ji, Ōno (prefettura di Gifu), accessibile al link: https://ja.wikipedia.org/wiki/烏枢沙摩明王#/media/File:Ususama_Kiburi-ji.jpg, ultimo accesso: 09/04/2018

Figura 4: Costellazione dell'Orsa Maggiore, immagine tratta da focus.it, accessibile al link: <https://www.focus.it/scienza/spazio/una-nuova-stella-nellorsa-maggiore>, ultimo accesso: 09/04/2018

Figura 5: *Gaki Zōshi*, particolare della scena del parto, fine XII-inizio XIII secolo, seconda sezione del rotolo, colore su carta, Museo Nazionale di Tokyo, accessibile al link: http://www.tnm.jp/modules/r_collection/index.php?controller=other_img&size=L&colid=A10476&img_id=2&t=, ultimo accesso: 10/04/2018

Figura 6: Murasaki Shikibu, Tosa Mitsuoki, XVII secolo, pittura, accessibile al link: <https://www.wikiart.org/en/tosa-mitsuoki/murasaki-shikibu-detail>, ultimo accesso: 10/04/2018

Figura 7: Grù sopra un pino innevato, Katsushisa Hokusai, tardi anni Venti dell'Ottocento, stampa policroma su carta, dalla Collezione Francis Lathrop, The Metropolitan Museum of Arts, New York, accessibile al link: <https://metmuseum.org/art/collection/search/37107?sortBy=Relevance&ft=katsushisa+hokusai+pine&offset=0&rpp=20&pos=1>, ultimo accesso: 10/04/2018

Figura 8: Rinshi tiene in braccio il principe Atsuhiro, XIII secolo (periodo Kamakura), sezione del *Murasaki Shikibu nikki emaki*, Museo Nazionale di Tokyo, accessibile al link: http://www.tnm.jp/modules/r_collection/index.php?controller=dtl&colid=A12091, ultimo accesso 10/04/2018

Figura 9: Scena in cui viene rappresentato il *tokoroarawashi* o banchetto di nozze del capitolo quarantanove del *Genji monogatari*, “Rampicanti”, *Genji monogatari emaki*, XI secolo, Museo d’Arte Tokugawa di Nagoya, accessibile al link: <http://www.tokugawa-art-museum.jp/english/>, ultimo accesso: 10/04/2018

Figura 10: La madre di Michitsuna o Michitsuna no haha rappresentata in una carta del *karuta* dell’*Ōgura Hyakunin issshū*, Shigureden, accessibile al sito: https://www.shigureden.or.jp/about/database_03.html?id=53, ultimo accesso: 10/04/2018

Figura 11: Particolare dello scontro fra carri del nono capitolo del *Genji Monogatari*, Tosa Mitsunobu, pittura, 1509-1510, Harvard Art Museums/Arthur M. Sackler Museum, Bequest of the Hofer Collection of the Arts of Asia, accessibile al link: <https://www.harvardartmuseums.org/art/200159>, ultimo accesso: 10/04/2018

Figura 12: Particolare di un trittico del *Nise murasaki inaka Genji*, in cui un essere che ha le sembianze demoniache e femminili, si appresta ad attaccare Genji e la donna con lui, Yoshitoshi Tsukioka, stampa policroma su carta, 1883, tratta dal libro Isao Toshihiko (a cura di), Yoshitoshi Tsukioka, *Yoshitoshi yōkai hyakkei*, Tōkyō, Kokusho Kankōkai, 2001, p.64

Figura 13: Capitolo nono del *Genji monogatari*, “La festa delle foglie di Aoi”, rotolo, inchiostro su carta, XVI secolo, Mary Griggs Burke Collection, Gift of the Mary and Jackson Burke Foundation, donato al Metropolitan Museum of Art, New York, accessibile al link: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/670936?sortBy=Relevance&ft=aoi+genji∓offset=0&rpp=20&pos=2>, ultimo accesso: 10/04/2018

Figura 14: La Terza Principessa, Suzuki Harunobu, stampa policroma su carta, 1768-70, H. O. Havemeyer Collection, lascito di Mrs. H. O. Havemeyer, Metropolitan Museum of Art, New York, accessibile al link: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/45065>, ultimo accesso: 10/04/2018

Figura 15: Kashiwagi e la Terza Principessa dal *Genji monogatari*, Utagawa Kunisada, dittico, stampa policroma su carta, 1858, Gift of Lincoln Kirstein, 1985, Metropolitan Museum of Art, New

York, accessibile al link: <https://metmuseum.org/art/collection/search/55914>, ultimo accesso: 11/04/2018

Figura 16: Immagine della processione dell'*Aoi Matsuri*, particolare di un carro, immagine tratta dal Sito ufficiale del Turismo di Kyoto, della prefettura di Kyoto, Giappone, accessibile al link: <http://www.kyototourism.org/en/sightseeing-info/51.html>, ultimo accesso 11/04/2018

Figura 17: Immagine della processione dell'*Aoi Matsuri*, particolare della *Saiō-dai*, immagine tratta dal Sito ufficiale del Turismo di Kyoto, della prefettura di Kyoto, Giappone, accessibile al link: <http://www.kyototourism.org/en/sightseeing-info/51.html>, ultimo accesso 11/04/2018

