

Massimo Raveri

ITINERARI NEL SACRO

L'esperienza religiosa giapponese



Massimo Raveri
Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese

© 2006, 1984 Libreria Editrice Cafoscarina

ISBN 88-7543-109-4

In copertina: Bambina in costume sciamanico durante un *matsuri*
(Foto dell'autore)

Tutti i diritti riservati.

Libreria Editrice Cafoscarina
Calle Foscari 3259, 30123 Venezia
www.cafoscarina.it

Seconda edizione riveduta e ampliata aprile 2006

Stampato in Italia presso Selecta SpA, Milano

*A Luisa
e in memoria di Elsa*

AVVERTENZE

Il sistema di trascrizione seguito è lo Hepburn, che si basa sul principio generale che le vocali siano pronunciate come in italiano e le consonanti come in inglese. In particolare si tengano presente i seguenti casi:

<i>ch</i>	è un'affricata come l'italiano "c" in <i>cena</i>
<i>g</i>	è sempre velare come l'italiano "g" in <i>gara</i>
<i>h</i>	è sempre aspirata
<i>j</i>	è un'affricata
<i>s</i>	è sorda come nell'italiano <i>sasso</i>
<i>sh</i>	è una fricativa come l'italiano "sc" di <i>scena</i>
<i>u</i>	in <i>su</i> e in <i>tsu</i> è quasi muta e assordita
<i>w</i>	va pronunciata come una "u" molto rapida
<i>y</i>	è consonantico e si pronuncia come l'italiano "i" di <i>ieri</i>
<i>z</i>	è dolce come nell'italiano <i>rosa</i> ; o come in <i>zona</i> se iniziale o dopo "n"

La lunga sulle vocali indica l'allungamento delle stesse, non il raddoppio.

Tutti i termini giapponesi sono resi al maschile.

Seguendo l'uso giapponese, il cognome precede sempre il nome.

PERIODIZZAZIONE DELLA STORIA GIAPPONESE

Jōmon 縄文 (fino al 200 a.C.)

Yayoi 彌生 (200 a.C. – 250)

Kofun 古墳 (250-552)

Asuka 飛鳥 (552-646)

Hakuhō 白鳳 (646-710)

Nara 奈良 (710-794)

Heian 平安 (794-1185)

Kamakura 鎌倉 (1185-1333)

Nanbokuchō 南北朝 (1336-1392)

Muromachi 室町 (1392-1568)

Azuchi Momoyama 安土桃山 (1568-1600)

Tokugawa 徳川 (1600-1868)

Periodi moderni

Meiji 明治 (1868-1912)

Taishō 大正 (1912-1926)

Shōwa 昭和 (1926-1988)

Heisei 平成 (1988-)

INDICE

I. LO SPAZIO	11
<i>Lo spazio sacro</i>	11
<i>La risaia</i>	13
<i>La montagna</i>	19
<i>Il tempio</i>	24
<i>Il concetto di oku</i>	30
<i>Uno spazio marginale</i>	34
<i>Architettura dell'impermanenza</i>	40
<i>Il limite</i>	42
<i>Coltivato e incolto</i>	48
<i>Il gusto per l'asimmetria</i>	50
<i>Giardini e paradisi</i>	56
<i>Esterno e interno</i>	59
<i>La casa</i>	63
<i>La fuga e il ritorno: il pellegrinaggio</i>	68
<i>Itinerari di asceti</i>	75
II. IL TEMPO	87
<i>La ciclicità del tempo</i>	87
<i>I riti dell'anno</i>	89
<i>I riti e la vita dell'uomo</i>	93
<i>Il sacro e il quotidiano</i>	101
<i>Il tempo come pienezza d'azione</i>	103
<i>Il dono</i>	106
<i>La scansione del rito</i>	107
<i>Il valore dei proverbi</i>	113
<i>I vagabondi e il fantastico</i>	114
<i>Il calendario e il potere sul tempo</i>	118
<i>La divinazione e l'annullamento del tempo</i>	121
<i>Il senso dell'impermanenza</i>	135
<i>Contro la logica del tempo: il miira</i>	139
<i>Il potere del passato</i>	140
<i>Il millennio e il paradiso che verrà</i>	147

III. LA MORTE	151
<i>Il corpo</i>	151
<i>Purezza e impurità</i>	154
<i>Il cadavere</i>	159
<i>Riti di separazione del morto</i>	165
<i>La morte di Izanami</i>	168
<i>La doppia sepoltura</i>	170
<i>Il lutto</i>	172
<i>Gli antenati</i>	175
<i>Spiriti dei morti, spiriti divini</i>	183
<i>La festa del ritorno dei morti</i>	188
<i>Iconografia dell'aldilà</i>	195
<i>Il giudizio dei morti</i>	207
<i>Il viaggio estatico nel mondo ultraterreno</i>	210
<i>I morti inquieti</i>	219
<i>I culti del rimorso</i>	229
<i>Il suicidio rituale</i>	243
<i>L'automummificazione</i>	248
IV. IL POTERE	253
<i>Gli dei</i>	253
<i>Lo shintō e l'ideologia nazionalista</i>	268
<i>La gerarchia religiosa</i>	280
<i>Il vertice del potere</i>	292
<i>L'impurità della donna</i>	307
<i>Le sciamane cieche e gli spiriti infelici</i>	315
<i>La forza dei liminali</i>	320
<i>Majutsushi, il maestro di illusioni</i>	323
<i>Le fondatrici carismatiche delle Nuove Religioni</i>	331
BIBLIOGRAFIA	341

LO SPAZIO

Il passaggio segreto verso le profondità
della montagna sacra di Yoshino,
là dov'è la dimora del nulla.

(formula rituale degli *yamabushi*)

Lo spazio sacro

Ogni cultura opera delle scelte per definire lo spazio sacro, le sue specificità e i suoi limiti, e queste scelte non sono mai casuali. All'origine vi è un'organizzazione generale dell'ecosistema; in questo ordinamento viene designata la porzione spaziale che ha le caratteristiche più adatte a riassumere le connotazioni del sacro.

Lo spazio sacro infatti non è una configurazione culturale isolata e avulsa dal contesto e i criteri della sua struttura simbolica non seguono delle proprie specifiche leggi. Non vi è una dicotomia di spazio sacro e profano con caratteristiche diverse, che presuppongano comportamenti sociali differenti. Il tempio, il cimitero, il villaggio, la casa sono collocati in modo coerente con l'insieme e in base a significati che trascendono quelli della loro funzione concreta. Spazio sacro e profano appartengono alla stessa logica culturale. È per comodità e semplicità che, parlando di una qualsiasi delle modalità dello spazio, si sceglie di astrarla dalle altre; ma né l'una né le altre cessano di influenzarsi e di concorrere a una sua determinata organizzazione.

La questione dunque è di definire le caratteristiche dello spazio sacro e di mettere in luce le ragioni della scelta. Il problema in realtà

è uno solo: nel momento in cui si riescono a delineare le tipologie dello spazio, dalle caratteristiche stesse dei termini tassonomici risulta chiara la logica culturale per cui lo spazio scelto per il sacro non poteva essere che quello.

Qui sorge un'ulteriore domanda. Se lo spazio ha quelle specifiche caratteristiche è perché, in precedenza, è stato interpretato simbolicamente in un certo modo, e di conseguenza così è stato vissuto nella prassi economica? O è perché è vissuto in un certo modo a livello materiale che viene inevitabilmente classificato e organizzato con quelle modalità e non con altre? Vi è prima un'esigenza economica che condiziona la classificazione simbolica dello spazio, o è una scelta culturale a condizionare la prassi economica?

Il problema rimanda alla necessità di comprendere se la diversità estensionale delle culture sia basata o meno sulla diversità dell'ecosistema e quale tipo di relazione si determini tra l'ambiente ecologico e la società che lo esperisce¹. Si devono oltrepassare le teorie di un semplice determinismo geografico in cui non vi è posto per variabili culturali. Anni fa, gli antropologi che sostenevano questa tesi non si limitavano a dire che una particolare combinazione di tecnologia e di ambiente rendeva solo possibile all'uomo di creare un particolare tipo di organizzazione culturale². Essi insistevano nel sostenere che rapporti tecno-ambientali simili causavano (con un alto grado di probabilità) effetti simili.

La risposta al problema di quali siano le relazioni che intercorrono fra ecosistema organizzato e società, è sfumata. Essa comporta, come ha messo in rilievo Marshall Sahlins, "l'idea di reciprocità, di dialogo tra cultura e ambiente. La cultura, come un modello per la perpetuazione del gruppo sociale 'postula' il proprio ambiente.

¹ Per una definizione di ecosistema vedi E. Odum, *Fundamentals of Ecology*, Saunders, Philadelphia-London 1959, p. 10.

² Sul problema del determinismo geografico visto dalle varie scuole di antropologia vedi P. Burnham e R. Ellen (a cura di), *Social and Ecological Systems*, A.S.A. Monographs 18, Academic Press, London 1979 e A. Vayda (a cura di), *Environment and Cultural Behavior*, American Museum Sourcebooks in Anthropology, The Natural History Press, New York 1969.

Attraverso i suoi modi di produzione, i bisogni materiali della propria struttura sociale nelle sue percezioni standardizzate, una cultura determina la rilevanza di particolari condizioni esterne. Persino il suo divenire storico è movimento lungo la ‘sutura ecologica’ di cui essa stessa ha organizzato lo sfruttamento. Eppure una cultura è plasmata dai limiti che si è autoimposta: si modifica secondo condizioni esterne significative per sfruttare al massimo le possibilità di vita. [...] La migliore risposta alla controversia su quale sia il determinante – cultura o ambiente – dovrebbe essere questa: entrambe. La risposta si situa in ambedue gli estremi”³. La società produce lo spazio che le è proprio e questo spazio è la condizione della sua esistenza come società.

La parola “organizzazione” definisce bene il rapporto analogico fra i vari livelli di interpretazione dello spazio. Vi è un’organizzazione *passiva* che riassume le condizioni materiali, oggettive e inevitabili, dell’ecosistema dato, e vi è un’organizzazione *attiva*, che è frutto del lento processo di appropriazione e di modificazione del territorio da parte della società. Secondo Augustin Berque, si può distinguere fra organizzazione *tecnica*, organizzazione *sociale* e organizzazione *mentale* dello spazio⁴. Lo spazio sacro riassume tutte e tre le tipologie.

La risaia

La percezione dello spazio si attua attraverso due vie: l’una, dinamica, che consiste nel percorrerlo prendendone coscienza, l’altra, statica, che permette, da fermi, di ricostituire attorno a sé i cerchi successivi che vanno attenuandosi fino ai limiti dell’ignoto. “La mitologia dei cacciatori-raccoglitori comporta essenzialmente immagini di iti-

³ M. Sahlins, “Culture and Environment: the Study of Cultural Ecology”, in A. Manners e D. Kaplan (a cura di), *Theory in Anthropology*, Aldine, Chicago 1973, p. 368.

⁴ Cfr. A. Berque, *Vivre l’espace au Japon*, Presses Universitaires de France, Paris 1982, pp. 23-25.

nerari: itinerari degli astri, itinerari degli eroi organizzatori. In numerosi miti di diverse parti del mondo [...] l'universo è inizialmente caotico e popolato di esseri mostruosi. Seguendo un percorso, l'eroe combatte i mostri, stabilisce la posizione delle montagne e dei fiumi, dà agli esseri il loro nome, trasformando di conseguenza l'universo in un'immagine simbolicamente regolata, assimilabile e controllabile dall'uomo"⁵.

Nella mitologia giapponese le isole che formano l'arcipelago sono per definizione l'unico mondo possibile, il solo mondo creato, al di là del quale non vi è nulla⁶. Questo mondo chiuso, all'inizio è descritto come disordinato, caotico e pericoloso. Qui scende il dio Susanoo no mikoto スサノヲノミコト, cacciato dal regno degli dei, il *takamagahara* 高天原, la "alta pianura del cielo". Divinità violenta, irruente e selvaggia, dopo aver superato difficili prove iniziatiche si trasforma in un eroe fondatore, che prende possesso della terra e la rende vivibile e pacifica.

Il mito traduce l'azione ordinatrice che la cultura giapponese, nel corso della sua storia, ha effettuato sul territorio. Intorno al 300 a.C., a quanto rivelano le ricerche archeologiche, nel nord del Kyūshū inizia a fiorire la coltivazione del riso e si espande gradualmente a est, verso le terre al centro dell'arcipelago, soppiantando l'economia di caccia e raccolta. Si diffonde contemporaneamente la conoscenza di nuove tecnologie, quali la ceramica di fattura superiore e la fusione dei metalli. È un'organizzazione materiale così incisiva che lascia un'impronta profonda e duratura nell'ecosistema, determinandone un radicale mutamento.

⁵ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977, vol. 2, p. 379.

⁶ Per l'episodio mitico della creazione dell'arcipelago giapponese vedi Libro I del *Kojiki* a cura di Kurano Kenji e Takeda Yukichi, *Nihon koten bungaku taikai*, 1, Iwanami shoten, Tōkyō 1970, pp. 53-57; edizione inglese a cura di D. Philippi, Princeton University Press, Princeton 1968; trad. it. del Libro I a cura di M. Marega, Laterza, Bari 1938. Vedi anche il Libro I del *Nihonshoki* a cura di Sakamoto Tarō et Al., in *Nihon koten bungaku taikai*, 67, Iwanami shoten, Tōkyō 1967, pp. 80-87; edizione inglese a cura di W.G. Aston, George Allen and Unwin, London 1956.

La conquista dello spazio avviene con l'utilizzo sempre più diffuso del riso cosiddetto "bagnato" (ecospecie *Japonica*), pianta che cresce nell'acqua, e con l'approfondimento delle tecniche della coltivazione a terrazze. "Simbolo della terra e della società giapponese – scrive Berque – prisma dei sentimenti della natura, campione di misura del territorio e della ricchezza che questo porta, base delle strutture socioeconomiche, la risaia, *ta* 田, è il segno della giapponesità, così come l'hanno fatta due millenni di storia. La risaia qualifica lo spazio giapponese"⁷.

Ciò che l'adozione del riso produce di più importante, dal punto di vista tecnico e culturale, è un radicale cambiamento nell'approccio dell'uomo verso la natura che lo circonda. Da una posizione sostanzialmente passiva, di incertezza, di timore e di dipendenza nei confronti di una natura che si subisce, si passa a una visione positiva, che vede l'uomo in posizione attiva, di controllo e di dominio, perché ha sperimentato e capito i modi e le tecniche per volgere le forze della natura a proprio favore. L'importante è stabilire la misura di questo controllo e le conseguenze che esso produce a livello culturale.

Le scoperte archeologiche nella regione del Kyūshū dimostrano che nelle prime fasi della coltivazione del riso furono utilizzati i terreni paludosi e alluvionali dei delta dei fiumi. In questo tipo di ambiente naturale, il riso può infatti crescere senza bisogno di uno stretto sistema di controllo dell'acqua, perché la vegetazione è esuberante e la vita nasce dal processo inesauribile di imputridimento. In seguito, la conquista del territorio da parte della risaia procedette in due sensi. Si espanse innanzi tutto in senso orizzontale. Dopo circa due secoli la coltura del riso si era già diffusa a mille chilometri più a est, nella pianura di Nōbi, e nei due secoli seguenti arrivò fino alla piana di Sendai. Nel quarto secolo raggiunse la regione di Aomori e questo costituirà il limite per più di un millennio. Contemporaneamente la risaia prese a modificare l'ecosistema in senso verticale. L'affinarsi delle tecniche di coltivazione permise l'utilizzo dei terreni non palu-

⁷ Berque, *Vivre l'espace au Japon*, cit., p. 104.

dosi della pianura e, via via, delle zone in declivio delle colline, risalendo dalla bocca delle vallate verso le pendici più ripide delle montagne. I diversi sistemi di irrigazione che furono adottati segnano abbastanza fedelmente le tappe di questa espansione perché con il migliorare del livello tecnico dell'incanalamento dell'acqua, il riso poté occupare selettivamente una gamma più variata di territorio⁸.

Benché siano state fatte estese ricerche sulle caratteristiche botaniche del riso "bagnato", sulle esigenze naturali della pianta e sulle diverse tecniche di coltivazione, rimane ancora da chiarire la fondamentale dinamica della risaia vista come un ecosistema integrato con la società⁹. Non vi è una descrizione coerente del modo in cui le varie componenti naturali e sociali interagiscono per formare un sistema produttivo funzionante.

La caratteristica più evidente della risaia come ecosistema è la sua stabilità e durata nel tempo, il fatto cioè di continuare a produrre anno dopo anno, e spesso due volte all'anno, un raccolto virtualmente identico. Il riso cresciuto nell'acqua è frutto di un tipo di attività agricola veramente unico. La fertilità del suolo ha incidenza sulla produttività della risaia, ma solo in parte: questa infatti sembra non esaurire il terreno anche per lunghi periodi. La ragione di questa particolarità quasi certamente è nel ruolo primario dell'acqua nella dinamica ecologica della risaia¹⁰. Nel caso del Giappone, il problema della debolezza del terreno è superato dal fatto che l'acqua di irrigazione

⁸ Cfr. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, cit., pp. 106-107. Sulla diffusione della coltivazione del riso in Giappone vedi anche Tamaki Akira e Hatate Isao, *Fūdo. Daichi to ningen no rekishi* (Ecosistema. Storia sociale del territorio), Heibonsha, Tōkyō 1974; Ishida Eiichirō e Izumi Seiichi, *Nihon nōkōbunka no kigen* (Le origini della cultura agricola in Giappone), Kadogawa shinsho, Tōkyō 1968; Watabe Todayo, *Ine no michi* (La via del riso), N.H.K., Tōkyō 1977.

⁹ Vedi D. H. Grist, *Rice*, Longmans Green, London 1959; P. Gourou, *La terre et l'homme en Extrême Orient*, Flammarion, Paris 1972; Nakai Hirokazu, Aiba Atsushi e Honda Takashige (a cura di), *Kome to Nihonjin* (Il riso e i giapponesi), Shizuoka shinbunsha, Shizuoka 1997; Sahara Makoto, "Rice Cultivation and the Japanese", *Acta Asiatica*, 63, 1992, pp. 40-63.

¹⁰ Sull'importanza del fattore acqua nella coltivazione del riso vedi Grist, *Rice*, cit., pp 28-49.

porta continuamente nutrimento, rimpiazzando quello che è stato assorbito dalla pianta. Il rifornimento continuo, quindi, e il controllo dell'acqua è l'aspetto determinante della coltivazione del riso. La risicoltura, come la coltivazione "taglia e brucia", lo *yakihata* 焼畑, è un sistema ingegnoso per lo sfruttamento agricolo di un *habitat* in cui è impossibile un sicuro affidamento sulla fertilità del suolo. L'acqua, come il fuoco, è quel fattore in più per convertire l'energia naturale in cibo. Il suo controllo è complesso e delicato. Una eccessiva immissione d'acqua può essere altrettanto dannosa quanto la siccità. Il drenaggio è un problema ancora più complesso. Importante è anche il tempo in cui l'acqua deve entrare nella risaia e il ritmo con cui viene fatta sedimentare e delicatamente fluire. Il minimo cambiamento di livello è determinante: una variazione di qualche centimetro è sufficiente a modificare l'equilibrio di tutto il sistema idraulico e a produrre alterazioni nel ciclo di produzione della comunità.

Queste considerazioni hanno importanza per capire quanto la concezione dello spazio in Giappone si basi sull'idea di fissità, di immutabilità, di perfetto equilibrio armonico. La stabilità diventa un ideale tecnico e culturale perché è la garanzia dell'ottimizzazione del prodotto. Altro fattore importante è il concetto di ordine. La produzione della risaia può essere aumentata da una coltivazione più attenta, più meticolosa. La risaia produce di più se le spighe sono trapiantate, invece che alla rinfusa, in file ordinate ed equidistanti, se la pianta viene fatta crescere in uno spazio separato per poi, al momento giusto, essere trapiantata, se il terreno è livellato con precisione come una tavola il più possibile orizzontale.

Vi è tuttavia un limite all'espansione della risaia, in altitudine e in ampiezza. La coltivazione del riso, nella sua opera di ordinamento dello spazio, non supera certi confini. I fattori che stabiliscono le linee di demarcazione sono naturali come culturali. Sulle pendici della montagna le risaie non superano i mille e trecento metri di altezza massima¹¹; infatti, a questa altitudine, la temperatura fredda dell'acqua pone costanti problemi e per superarli è necessario un tale lavoro

¹¹ Cfr. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, cit., p. 108.

in più che non risulta alla fine proporzionale al ricavo economico. Sarebbe infatti necessario creare dei bacini artificiali a monte per fare intiepidire l'acqua. Per lo stesso motivo si dovrebbero adottare delle canalizzazioni più lunghe e strette. I ritmi di irrigazione dovrebbero essere di tempi molto più brevi e perciò si avrebbe la necessità di impermeabilizzare al massimo il suolo. Sarebbe necessaria una ben maggiore attenzione nel controllo dell'altezza del livello dell'acqua e si dovrebbe attuare un sistema scalare delle terrazze che segua la diversa resistenza della piantina di riso¹².

Vi è anche un limite allo sviluppo della risaia in ampiezza. La società giapponese nel corso della sua storia ha preferito la coltivazione intensiva a quella estensiva¹³. Forse il tratto più saliente, da un punto di vista sociologico, è la stabilità dell'ecosistema delle risaie e la sua capacità di far fronte, con un processo di intensificazione delle colture, ad un accrescimento della popolazione: la più forte pressione demografica non provoca un tracollo dell'organizzazione produttiva dal punto di vista materiale¹⁴.

Un dato importante di cui tener conto è il rapporto dell'abitato rispetto al coltivato, dell'insediamento dell'uomo rispetto all'ambiente. Il villaggio è il punto focale di riferimento nell'intreccio di relazioni che fondano l'organizzazione dello spazio¹⁵. Nella cultura giapponese l'insediamento umano è fisso, come è fisso l'ecosistema del riso. Il villaggio si presenta come un insieme di abitazioni molto vicine l'una all'altra, come un nucleo compatto posto a fondovalle o

¹² Sul problema tecnico ed economico dell'espansione della risaia oltre una certa altitudine vedi C. Geertz, "Two Types of Ecosystems", in A. Vayda (a cura di), *Environment and Cultural Behavior*, cit., pp. 22-24.

¹³ Cfr. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, cit., pp. 109-15.

¹⁴ Cfr. Geertz, "Two Types of Ecosystems", cit., p. 21.

¹⁵ Con il termine 'villaggio' intendo indicare il *buraku*, piccola comunità rurale, composta di famiglie legate da rapporti interpersonali fitti e costanti, e che hanno sviluppato un forte senso di identità e di solidarietà di gruppo. Per una distinzione fra *buraku*, *ōaza* e *mura* vedi R. Beardsley, J. Hall e R. Ward, *Village Japan*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, pp. 3-4; vedi anche J. Embree, *Suyemura. A Japanese Village*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, pp. 22-26.

alla base della collina o della montagna, al centro dei campi di riso¹⁶. Non è mai posto sul crinale o sulla cima delle alture come per esempio in Nepal e Sikkim. Anche per lo spazio abitato prevale il concetto dell'intensivo. È difficile trovare case disperse sul territorio, ognuna vicina al suo campo, come per esempio avviene nella Corea del Nord, nel Laos e nel Butan¹⁷.

La montagna

Al di là del limite della risaia si apre un mondo radicalmente diverso per le caratteristiche naturali e sociali che lo definiscono. È la montagna, un ecosistema complesso con punte di altitudine non eccessiva, con valli numerose e strette, molto irrigate, con foreste fitte e sottobosco intricato. È caratterizzato al suo interno da sottosistemi ecologici, ma per il momento prendiamo in considerazione questo ambiente naturale come un'unità, come un insieme articolato ma organico. Per la cultura giapponese infatti questo spazio è classificato in termini generali come un tutt'uno: è *yama* 山.

Secondo Yamanaka Jōta, il termine *yama* ha all'origine due accezioni: quella di "montagna" e quella di "foresta", e i due significati sono strettamente interrelati¹⁸. Un senso mette in rilievo l'aspetto boschivo, l'altro mette in rilievo l'elevazione della vetta, ma per designare una stessa immagine: il mondo naturale delle alture coperte dal manto della foresta. All'opposto, *sato* 里 designa il luogo abitato dagli uomini, il villaggio e la campagna coltivata che gli sta intorno, considerati, anche in questo caso, come una dimensione spaziale uni-

¹⁶ Cfr. Fukutake Tadashi, *Japanese Rural Society*, Oxford University Press, Tōkyō 1967, p. 81. Mappe che riproducono l'insediamento umano nello schema dello spazio coltivato e incolto in Beardsley, Hall e Ward, *Village Japan*, cit., pp. 76, 120-23, 147-48.

¹⁷ Cfr. Nakao Sasuke, *Saibaishokubutsu to nōkō no kigen* (Tipi di piante coltivate e l'origine dell'agricoltura), Iwanami shinsho, Tōkyō 1976, p. 133.

¹⁸ Cfr. Yamanaka Jōta, "Yama" (Montagna), in *Chimei gogen jiten*, Azekura shobō, Tōkyō 1968.

taria. La cultura giapponese opera dunque una prima generale suddivisione dello spazio in due parti distinte: lo spazio articolato e lo spazio inarticolato. Essa mette a confronto il costruito e il selvatico, l'ordinato e il disordinato, il regno dell'uomo che controlla la natura e il regno naturale in cui l'uomo non interferisce. Si potrebbe applicare il binomio levistraussiano "natura-cultura" a questa concezione, ma in termini molto generali di riferimento e non in modo rigido. Infatti a questi due ecosistemi corrispondono, in linea generale, due spazi che si configurano ambedue come 'culturali'. Se il naturale di *yama* si è mantenuto così è per una scelta culturale che lo ha denotato in termini specifici e, proprio perché selvatico, lo ha arricchito di connotazioni, immagini e simboli¹⁹.

In Giappone, questa distinzione era chiara già all'epoca di Heian 平安 (794-1185). I concetti che costituiscono le due polarità erano espressi dagli aggettivi *ara* 荒 (selvatico, incontrollato, irregolare, disagiata, accidentata) e *nigi* 和 (pacifico, ordinato, adatto ai bisogni dell'uomo) applicati allo spazio. *Nigi* significa 'essere' una specifica configurazione sociale, esprime la coscienza di vivere in armonia con gli altri uomini e con la natura, per questo è abbinato alla quiete, alla casa, al villaggio, ai campi coltivati. *Ara* è l'opposto, esprime un abbandono, una perdita delle relazioni sociali o la percezione di un loro mutamento disordinato e imprevedibile. Le strade fuori città sono *ara*, come *ara* è il viaggiatore e il paesaggio di montagna²⁰.

Ai due spazi ecosistemici corrispondono due spazi culturali. Il mondo del coltivato è associato agli uomini e il mondo del selvatico, la sua antitesi, è associato a ciò che non è umano. La montagna e i suoi boschi sono il regno degli spiriti dei morti, dei mostri e degli dei. Questa dimensione 'altra', che appartiene agli spiriti, è *shinkan to shita* 森閑とした, spazialità di silenzio e di solitudine, ed è anche

¹⁹ Cfr. A. Berque, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris 1986.

²⁰ Cfr. H. Plutschow, "Space and Travel. An Interpretation of the Travel Poems of the *Man'yōshū*", in I. Nish e C. Dunn (a cura di), *European Studies on Japan*, Paul Norbury Publications, Tenterden 1979, pp. 272-82.

shingenna 森厳な, solenne, grave, che ispira timore reverenziale. In Giappone, come nelle tradizioni religiose di diverse culture, la montagna, simbolo di immutabilità nello spazio e di eternità nel tempo²¹, è vissuta come una dimensione che può svelare un'esperienza di assoluto.

Già le tombe a tumulo del periodo Kofun 古墳 (250-552) erano costruite mantenendo l'iconografia ben precisa di un'altura su cui si lascia crescere una fitta foresta, impenetrabile all'uomo. Anche in epoca Heian il mausoleo dell'imperatore era detto *yama*; colui che era incaricato di erigerlo era lo *yama tsukuri no tsukasa* 山作り の司, l'ufficiale che erige *yama*²².

Talune poesie del *Man'yōshū* 万葉集 (VIII secolo) descrivono l'angoscioso itinerario che l'anima del morto deve compiere sulle ripide salite della montagna per raggiungere infine la cima e la pace²³. Anche in tempi recenti, nei villaggi la parola *yama* è spesso collegata alla morte: la bara è *yamaoke* 山桶, scavare il terreno per il funerale è *yamashigoto* 山仕事, scegliere il luogo della sepoltura è *yamakime* 山決め. Quando inizia il corteo funebre, chi è in testa alla processione esclama ad alta voce "*yama yuki*" (山行き "saliamo alla montagna"). Ad Amami Ōshima e ad Okinawa la salma del defunto è portata nella foresta detta *goshōyama* 後生山 "della rinascita"²⁴. Durante il *bon* 盆, il rito collettivo per accogliere gli spiriti dei morti che ritornano fra i vivi, si accendono dei fuochi sia sulla cima della montagna sia lungo tutto il sentiero che dal pendio porta al villaggio, per guidare le anime alle loro case di un tempo.

²¹ Cfr. A. Grapard, "Flying Mountains and Walkers of Emptiness. Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religion", *History of Religions*, 21, 3, 1982, pp. 195-221.

²² Cfr. Hori Ichirō, "Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion", *History of Religions*, 6, 1, 1966, p. 9.

²³ Cfr. Hori Ichirō, "Man'yōshū ni arawareta sōsei to takaikan reikonkan ni tsuite" (Sulle usanze funerarie, sulle concezioni dell'oltretomba e delle anime dei morti così come appaiono nel *Man'yōshū*), in *Nihon shūkyōshi kenkyū*, Miraisha, Tōkyō 1963, vol. 2, pp. 49-93.

²⁴ Cfr. Hori Ichirō, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago 1968, p. 153.

La non-umanità dello spazio di *yama* è però resa positiva nell'esperienza del divino. L'acqua che proviene dalle sue viscere, e che irrignerà le risaie, è la vita e la montagna diventa il simbolo dell'origine dell'esistenza. Dalla montagna sacra sgorga l'acqua di purificazione e rigenerazione (*haraegawa* 祓え川, *mitarashigawa* 御手洗川)²⁵. Come *axis mundi* nella cosmologia sciamanica, la montagna è il punto di congiunzione fra il cielo e la terra, fra divino e umano, il luogo dove si può passare da uno spazio cosmico all'altro.

Alla base di famose montagne, sacre fin dall'antichità, come il monte Akagi, Nantai e Miwa, sono stati trovati reperti archeologici di carattere religioso. Si tratta di oggetti rituali quali specchi e gioielli *magatama* 勾玉 usati dalle sciamane come strumenti per indurre la possessione del dio²⁶. Nel suo sogno iniziatico, l'esperto dell'estasi scala la montagna sacra raggiungendo il terzo, il quinto e il settimo stadio; sopra la cima si trova la stella polare, centro dell'universo²⁷. Il simbolismo della montagna sacra è completato dal tema dell'albero sacro. L'albero cosmico è essenziale nella visione dell'asceta: per arrivare al cielo egli scala l'albero le cui radici sono nel regno dei morti e i cui rami toccano il cielo²⁸. Tramite l'albero sacro della foresta, lo *himorogi* ヒモロギ, la divinità scende fra gli uomini.

La tradizione ascetica dello Shugendō 修験道 ha fatto della montagna il fulcro della propria visione religiosa: i suoi seguaci sono conosciuti come *yamabushi* 山伏, "quelli che si sono ritirati a vivere, che si sono nascosti, sulle montagne". Lo Shugendō si formò dalla sintesi originale degli antichi culti sciamanici con le dottrine, i rituali e il simbolismo del buddhismo esoterico e del taoismo. Esso emerse come un coerente e articolato movimento religioso verso la fine del XII secolo. I suoi precursori furono tutti quegli asceti che cercavano

²⁵ Cfr. Hori, *Folk Religion in Japan*, cit., p. 164.

²⁶ Cfr. C. Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, G. Allen and Unwin, London 1975, pp. 79-80.

²⁷ Cfr. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1968, pp. 216-18.

²⁸ Cfr. Eliade, *Le chamanisme*, cit., pp. 218-22 e Y. T. Hosoi, "The Sacred Tree in Japanese Prehistory", *History of Religions*, 16, 2, 1976, pp. 109-14.

l'esperienza del sacro in solitudine e fuori dalle organizzazioni ufficiali: gli *hijiri* 聖, eremiti che praticavano l'ascesi nelle foreste e sulle montagne, gli *onmyōji* 陰陽師 “maestri dello *yin* e dello *yang*” e delle pratiche meditative del taoismo, e gli sciamani, esperti delle tecniche dell'estasi che comunicavano con i morti.

Verso la fine del periodo Heian nelle montagne sacre si organizzarono spontaneamente, intorno alla figura di un maestro, dei gruppi, con regole comuni e un corpo più omogeneo di pratiche ascetiche ordinate secondo una progressione iniziatica. Lo Shugendō non ha quindi un fondatore, anche se i suoi adepti si richiamano alla figura semileggendaria di En no gyōja 役行者, un asceta dai poteri miracolosi. Il movimento fu sempre frazionato in centri di culto e templi locali, indipendenti e gelosi delle proprie tradizioni: i più antichi e famosi si trovano tutt'ora sulle montagne di Yoshino, Kumano, Katsuragi, Fuji, Haguro e Yudono. Si distinguono tuttavia due grandi scuole: la Tōzanha 東山派, legata al buddhismo Shingon 真言, e la Honzanha 本山派, più vicina alla tradizione del buddhismo Tendai 天台²⁹.

Fino al XVI secolo le dottrine e i riti degli *yamabushi* erano segreti e venivano insegnati oralmente da maestro a discepolo, a seconda dei gradi di iniziazione. Ma col tempo la tradizione esoterica andò attenuando il suo spirito di rigore ascetico e il movimento si diffuse: durante il periodo Tokugawa 徳川 (1600-1868) nei villaggi gli *yamabushi* svolgevano le funzioni di esorcisti, di guaritori, predicavano e officiavano i riti comunitari.

²⁹ Per uno studio generale sullo Shugendō vedi Miyake Hitoshi, *Shugendō shisō no kenkyū* (Studio sul pensiero dello Shugendō), Shunjūsha, Tōkyō 1985; dello stesso autore vedi anche *Shugendō girei no kenkyū* (Studio sui riti dello Shugendō), Shunjūsha, Tōkyō 1971; *Shugendō. Yamabushi no rekishi to shisō* (Shugendō. La storia e il pensiero degli *yamabushi*), Kyōikusha, Tōkyō 1978, e più di recente *Shugendō. Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*, The University of Michigan Press, Ann Harbor 2001. Vedi anche Gorai Shigeru, *Shugendō nyūmon* (Introduzione allo Shugendō), Kadogawa shoten, Tōkyō 1980 e Wakamori Tarō, *Shugendōshi kenkyū* (Studio sulla storia dello Shugendō) in Miyata Noboru (a cura di), *Wakamori Tarō chosakushū*, vol. 2, Kobundō, Tōkyō 1980.

Nell'esperienza religiosa dello Shugendō, il luogo ideale di asceti è *shide no yama* 死出の山, il monte che conduce all'altro mondo. Esso definisce uno stato di pena, di solitudine, di incubi infernali, ma diventa anche il simbolo della salvezza perché il raggiungimento della cima rappresenta il conseguimento dell'illuminazione. Il potere dell'asceta è quello di 'aprire', di 'rivelare' la sacralità di una montagna. Questo luogo sacro è uno spazio quasi trasparente che può svelare la natura del mondo ultraterreno, ma questa potenzialità non è compresa fino a che l'asceta non la intuisce. Vivendo in meditazione sulla montagna, concentrandosi sul simbolismo che ne è implicito, egli riconosce e così ricrea il potere sacro di questo spazio³⁰. Nelle sue viscere, nel buio della caverna, lo *yamabushi* si ritira in solitudine durante il periodo della sua iniziazione. Uscirà dal profondo della montagna come uomo diverso, come essere rinato a nuova vita.

Il tempio

Vi è un rito, l'*okonai* 行ない³¹, che esprime con chiarezza, nel linguaggio simbolico della cerimonia, la percezione culturale dell'opposizione fra le due dimensioni dello spazio e il modo in cui questa è superata e armonizzata. La notte del primo dell'anno, i capifamiglia del villaggio salgono fino alle pendici della montagna. Sul limitare della foresta essi tracciano un perimetro sacro. Il *tōya* 当屋, il capo religioso e sociale del villaggio, vi entra, tenendo in mano due statue di legno che rappresentano una la dea della montagna e l'altra il dio

³⁰ Cfr. Blacker, *The Catalpa Bow*, cit., pp. 245-46.

³¹ Mi riferisco all'*okonai* celebrato nel villaggio di Rittō nella regione di Shiga cui assistetti nel 1978. Per ulteriori dati etnografici su questo rito vedi Hashimoto Tetsuo, "Shimenawa shiron" (Saggio sullo *shimenawa*), *Matsuri*, 29, 1977, pp. 79-109 e Matsuri Henshūbu (a cura di), "Yama no kami tōbanchō" (Registri annuali del *tōya* sui riti del dio della montagna), *Matsuri*, 20, 1972, pp. 73-80. Per una trattazione generale dell'*okonai* vedi Tanaka Yoshihiro, *Matsuri no tabi* (Viaggio nei *matsuri*), Matsuri dōkōkai, Nagoya 1981, pp. 117-28 e il numero 21 (1974) della rivista *Matsuri*, dedicato agli *okonai*.

della risaia. Il *tōya* congiunge le due statue simboleggiando la loro unione sessuale, versa sui loro sessi del sake, simbolo del seme, e li dichiara sposi. Tutti allora presentano alle divinità le offerte e l'officiante legge un *norito* 祝詞, una formula di preghiera. Il sake è quindi distribuito ad ognuno, le offerte sono spartite e consumate.

Il capo del villaggio rende possibile l'unione fra le divinità che definiscono i due diversi spazi, del coltivato e del selvatico, e suggerisce l'armonia fra gli uomini e la natura. La dicotomia di questi mondi economicamente e culturalmente distinti non è percepita come un'opposizione rigida, una distinzione che nega qualsiasi possibilità di rapporto di scambio; essa si esprime nei termini di una necessaria complementarità. Tutto in questo rito è mediazione. Il tempo della cerimonia è il momento che segna il passaggio da un anno all'altro, tra il ciclo di coltivazione che è trascorso e quello che deve iniziare; sono le ultime ore della notte quando il rito comincia e, quando finisce, è l'alba. L'*okonai* è anche un simbolo di mediazione dello spazio. Infatti si svolge nel punto di congiunzione fra il territorio coltivato e la foresta.

In base a questa stessa concezione, il santuario (*jinja* 神社) del villaggio è costruito sul pendio della montagna al limitare della foresta, sulla linea ideale di confine fra lo spazio coltivato e la natura selvatica. Per comprendere il perché di questa specifica scelta dello spazio sacro, è da tener presente che il santuario non è il luogo dove la divinità è immaginata risiedere stabilmente. È il punto focale dove, a date prefissate, la comunità e i suoi dei si incontrano.

Un altro luogo che per le sue caratteristiche di margine realizza la modalità più adatta per essere scelto come spazio sacro di incontro con dio, è l'imboccatura della prima risaia, il punto cioè dove l'acqua che viene dalla montagna entra nel campo più alto, il limite che segna la trasformazione dell'acqua da elemento naturale e incontrollato a elemento controllato e determinante nell'attività dell'uomo. In questo punto i contadini in primavera, all'inizio della coltivazione, piantano un *gohei* 御幣, simbolo della presenza del dio, e presentano del-

le offerte di cibo e di fiori. È il rito del *minaguchi matsuri* 水口祭り, che si celebra proprio prima che si aprano le chiuse³².

Anche quando una cerimonia si svolge nello spazio sacro al centro dell'abitato, nella casa del capo del villaggio, essa inizia con una processione che sale fino al limite della foresta per accogliere il dio e condurlo fino alle case, chiuso nel palanchino sacro, il *mikoshi* 神輿.

La costruzione stessa del santuario conferma le caratteristiche dell'organizzazione dello spazio religioso. Il luogo sacro è, per sua natura, separato e ben definito: in quanto spazio di incontro con dio, è percepito come anomalo. La sua delimitazione garantisce al contempo la sicurezza del mondo normale, umano, e del regno degli dei e impedisce che il passaggio da una zona all'altra avvenga in modo casuale. Vi è sempre un segno che indica il limite del territorio del sacro. In Giappone il muro del tempio rafforza con la sua stabilità spaziale e temporale, la funzione simbolica dello *shimenawa* しめ縄, una corda di paglia intrecciata. Essa indicherà in montagna un albero centenario, una roccia, una cascata, tutti elementi di uno spazio naturale che possono diventare per le loro caratteristiche un punto focale di attrazione per contenere il dio e rivelarlo agli uomini. Anche la casa del capo del villaggio, durante i riti, è delimitata da uno *shimenawa*.

L'architettura del tempio sottintende due movimenti, dell'uomo e del dio, opposti e convergenti. Nello spazio sacro, l'uomo deve seguire un percorso obbligato: il tempio ha un'unica possibile entrata segnata da un portale di legno, il *torii* 鳥居, e il valicarla coincide con il rito del *misogi* 禊, un atto di purificazione con l'acqua per meglio segnare il distacco e il passaggio da una spazialità all'altra. Il percorso dell'uomo verso dio è sempre un movimento dal basso verso l'alto: la costruzione principale del tempio è posta a una distanza più o meno lunga dal portale d'entrata e il percorso è costruito a gradinate o allungato artificialmente con un tracciato tortuoso. La dina-

³² Cfr. L. Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, Publications Orientalistes de France, Paris 1981, pp. 232-33 e 258-60; vedi anche Itō Mikiharu, *Inasakugirei no kenkyū* (Studio sui riti della coltivazione del riso), Jiritsu shobōkan, Tōkyō 1974, pp. 35-36 e 41-45.

mica spaziale del tempio produce una selezione sociale e identifica una gerarchia di ruoli religiosi. Alcuni membri della comunità – persone impure come le donne mestruate o come chi ha avuto un recente lutto in famiglia – non possono passare il portale. Tutti gli altri possono accedere al santuario ma devono fermarsi nel piazzale antistante lo *shinden* 神殿, la costruzione centrale del complesso architettonico. I capifamiglia possono entrare nella costruzione ma a loro volta si fermano nella grande sala e non devono procedere oltre. Solo il *kannushi* 神主, il sacerdote, può salire gli ultimi gradini che lo portano nel punto più sacro dello *shinden* e cioè l'altare dove è nascosto lo *yorishiro* 依り代, il ricettacolo del dio.

La discesa della divinità nel tempio è, all'opposto, incontrollata. Non vi è una palizzata che delimiti e distingua lo spazio del tempio dalla foresta che gli è dietro. Il tempio ingloba la foresta ed è costruito in modo che la parete retrostante quasi poggi contro la collina, così da evitare un'interruzione della linea che congiunge le pendici del monte, il movimento dei rami degli alberi e il tetto della costruzione. Il tempio dunque è ancora nella zona del selvatico: non ci sono né scalini né percorsi che ostacolino o guidino la discesa della divinità verso lo *yorishiro*. Il punto più alto, il limite del progredire dell'uomo all'interno dello spazio sacro coincide con il punto più basso dello spazio del dio e ne segna il confine. Al di là di quello, la divinità non può andare. Tutte le barriere simboliche che guidavano il progressivo avanzare dell'uomo verso dio, ora imbrigliano la possibile ulteriore discesa del dio fuori dal suo perimetro, nel mondo degli uomini. Il sacerdote, l'unico che ha potuto salire fino al punto di incontro, invoca la discesa di tutti gli dei indistintamente. Ma solo l'*ujigami* 氏神, il nume tutelare del villaggio, entra nel ricettacolo sacro, e solo se chiuso nel palanchino e guidato in processione può uscire dalla zona che appartiene al divino.

Questo schema simbolico si mantiene anche nella costruzione del tempio di un villaggio di pianura o di città. Sul davanti, un *torii* segna l'unica entrata; alle spalle del tempio, un bosco sacro, lasciato incolto, indica la sfera del divino. Se l'analisi si sposta ad un villaggio di pescatori si può notare che, pur nella diversità degli ecosiste-

mi, lo spazio sacro è stato strutturato con medesimi parametri. Al mare è stata attribuita la stessa connotazione culturale di *yama*: il tempio è posto sulla riva nel punto di margine in cui le due spazialità si incontrano, come segno di unione.

In alcuni casi, come il monte Miwa³³, *yama* è considerata parte integrante del tempio. Nel perimetro sacro delimitato dal *torii* è assente lo *shinden* perché la montagna stessa è lo *shintai* 神体, il corpo di dio. Così, nell'isola di Miyajima, lo spazio sacro comprende nel suo perimetro immaginario il mare: il *torii*, innalzato fra le onde, indica che la distesa dell'acqua è il vero santuario.

Dalle narrazioni mitologiche e dai primi testi scritti, si possono ricostruire le concezioni primigenie dello spazio sacro, e si può notare come la forma originaria della costruzione sacra riveli una concentrazione e una semplificazione estrema dell'apparato simbolico; l'evoluzione storica delle forme architettoniche del tempio non ha intaccato il nucleo più profondo del significato antico, cioè di un luogo separato, di uno spazio di mediazione, in cui si realizza l'unione fra dio e uomo. In un certo senso, anzi, lo ha chiarito³⁴. Il luogo di incontro con la divinità era definito da pochi fondamentali elementi iconografici: era uno spazio quadrato, delimitato da *shimenawa*, con al centro l'albero sempreverde di *sakaki*, decorato con strisce di carta bianca e di *magatama*, cui era appeso uno specchio. Il simbolismo di mediazione e di unione era rafforzato dal tipo di rituale che vi si celebrava: in questo spazio purificato infatti si svolgeva il rito del *kamigakari* 神懸り, la possessione divina. Nel perimetro sacro poteva entrare solo la sciamana; solo lei infatti, in quanto dotata di capacità estatiche, era in grado di accogliere in sé la divinità e di permettere che questa comunicasse con gli uomini attraverso la sua bocca. Durante la cerimonia essa moriva simbolicamente, per offrire il proprio corpo al dio che la possedeva.

³³ Cfr. Okada Yoneo, "Miwasan no shintaizan shinkō ni tsuite" (Credenze sul monte Miwa come ricettacolo divino), *Shintōshi kenkyū*, 9, 1961, pp. 13-19.

³⁴ Cfr. Matsumae Takeshi, "Early Kami Worship", in *The Cambridge History of Japan*, volume 1, *Ancient Japan*, a cura di D. M. Brown, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 317-58.

È importante mettere in luce quanto spesso nei testi antichi la possessione estatica sia descritta come un'unione sessuale. Dalle canzoni sciamaniche (*kagurauta* 神楽歌) che sono state tramandate, dalle narrazioni mitologiche (episodio di Tamayorihime 玉より姫), dal simbolismo di alcuni oggetti rituali (il costume dell'iniziazione), da come ancora oggi la sciamana stessa si definisce e da come i fedeli si comportano verso di lei, si può affermare che era considerata la "sposa" del *kami* 神, del dio. Se si intende per matrimonio l'istituzione sociale che sancisce, attraverso lo scambio della donna, un patto di solidarietà fra due famiglie o due gruppi affinché i rapporti fra loro si svolgano in futuro in modo continuato, pacifico e ordinato, si può comprendere perché la simbologia dell'unione mistica coincida con quella dello spazio in cui si realizza. La stessa concezione è espressa nell'*okonai*, anche se in forme rituali differenti.

Queste conclusioni, anche se raggiunte attraverso una diversa prospettiva di ricerca, concordano con le osservazioni di Günter Nitschke sulle origini della costruzione sacra in Giappone³⁵. Egli sottolinea l'importanza del concetto di *musubu* 結ぶ (legare, unire, produrre) nella formazione dei motivi dell'architettura sacra in Giappone, specialmente di quelli più semplici. Come si può vedere ancora oggi nelle campagne, due alberi legati insieme da corde, oppure un palo alla cui base è stato attorcigliato un covone di paglia, segnano lo spazio di dio. Nei riti *kōjinkagura* 荒神神楽, lo sciamano in *trance* e il *kami* che lo possiede sono tenuti stretti, avvinghiati da uomini del villaggio perché l'anima del dio non si allontani dal corpo dell'uomo³⁶.

La struttura del santuario non fa che espandere questo concetto. È significativo che la grande sala, che costituisce il centro spaziale del santuario, non abbia la funzione di luogo di preghiera per i fedeli ma sia riservata solo per il rito in cui i capifamiglia e il sacerdote consumano le offerte insieme alla divinità. E possiamo capire la profon-

³⁵ Cfr. G. Nitschke, "Shime", *Architectural Design*, March 1974, pp. 116-56.

³⁶ Cfr. Satō Yoneji, "Warahebi no wa no naka de no takusen" (*Séance* oracolare nel centro del cerchio di un *warahebi*), *Matsuri*, 28, 1976, pp. 48-55 e Suzuki Shōei, "Shugendō to kamigakari" (Lo Shugendō e la possessione estatica), *Matsuri*, 12, 1967, pp. 16-18.

da densità simbolica di questo atto così semplice, se ricordiamo che il rito che sancisce l'unione di due sposi nello shintō, si impernia sulla condivisione del riso e del sake in un banchetto comunitario.

Il concetto di oku

A un'analisi più attenta, lo spazio sacro si rivela una dimensione molto articolata, complessa e dinamica, dove si intrecciano una serie di ulteriori opposizioni che rendono più profonda la sua struttura simbolica. Alla base, vi è la dicotomia classificatoria del costruito rispetto al selvatico, di *nigi* 和 rispetto a *ara* 荒, che riflette la realtà tecnica ed economica di appropriazione dello spazio da parte del gruppo sociale. Su questo binomio si inserisce la relazione fra i concetti di *omote* e *ura* che, a loro volta, rimandano all'idea di *oku*³⁷.

Omote 面 indica il viso di una persona, ma significa al contempo la maschera. È la 'faccia' sociale, il comportamento codificato verso gli altri, è l'aspetto pubblico, ciò che può essere manifestato. Di un oggetto, è la superficie; di un luogo, *omote* indica la parte orientata al sole; di una casa, è il lato esterno, la zona dove si ricevono gli ospiti, dove si trattano gli affari. *Ura* 裏 invece è la parte nascosta delle cose e degli uomini; è l'interno, ciò che è dietro, la parte in ombra. *Oku* 奥 significa la profondità, il cuore delle cose, i recessi più bui, i pensieri più intimi, il limite ultimo.

Il concetto di *oku*, riferito allo spazio sacro, appare chiaro nell'insistenza del motivo del racchiudere, del nascondere, nel concetto di centro segreto, di punto ultimo inaccessibile alla vista. Nella complessa cerimonia del *daijōsai* 大嘗祭 con cui l'imperatore ascende al trono, il fulcro rituale è il momento della notte in cui il sovrano, solo, si chiude nella stanza più interna del santuario per spartire le offerte di riso e di sake con la progenitrice divina, la dea Amaterasu 天照大神.

³⁷ Sull'importanza del concetto di *oku* nell'organizzazione dello spazio vedi Maki Fumihiko, "Nihon no toshi kūkan to oku" (L'*oku* nello spazio urbano giapponese), *Sekai*, 12, 1978, pp. 146-62.

Il ricettacolo del dio è chiuso nei recessi più inaccessibili e puri dello spazio sacro e nessuno lo può vedere. Ma l'oggetto in sé non ha importanza: è ciò che lo delimita e lo nasconde a definirlo come valore sacrale, nella misura in cui ne accentua la distanza, la separazione e il mistero.

Nelle leggende sulla fondazione di molti templi, lo *shintai* della divinità arriva galleggiando sulle onde del mare o discende dalle pendici di una montagna, chiuso in una scatola. Questa, anche se vuota, viene riposta nella parte più segreta e pura dell'edificio sacro ed è venerata. Durante il *chinkonsai* 鎮魂祭, la cerimonia di pacificazione dell'anima dell'imperatore, una striscia di seta, simbolo dello spirito del sovrano, viene chiusa in una scatola e scossa durante la danza³⁸.

Spesso la sciamana, descrivendo la sua esperienza di possessione, dice di essere il "contenitore" della divinità. L'*itako* イタコ, la *medium*, durante l'iniziazione avvolge le statue dei suoi spiriti guardiani in molti strati di seta preziosa. Li nasconderà così sempre alla vista.

La qualità di contenere e racchiudere una forza divina è detta *utsubo* 空. Questo termine ha il significato di "vuoto", "cavo". Origuchi Shinobu ha messo in evidenza il fatto che *utsubo* non è soltanto il vuoto all'interno di qualche cosa che si richiude su se stesso, ma esprime il concetto di un vuoto in cui, in modo invisibile, qualcosa di divino risiede; e così *utsubo* vuol dire anche "pieno", uno spazio segreto, ultimo, animato³⁹.

Il potere sacro si manifesta nell'*oku*. Nel chiuso, nel buio, nella dissoluzione della forma questo potere è come in gestazione, cresce dall'interno. Anche le rocce possono essere *utsubo*; questo spiega la tradizione giapponese che immagina anche le pietre crescere e avere una vitalità interiore. Così anche la caverna è *utsubo* per gli asceti

³⁸ Cfr. C. Haguenauer, "La danse rituelle dans la cérémonie du *chinkonsai*", in P. Akamatsu et Al. (a cura di), *Études choisies de Charles Haguenauer*, E. J. Brill, Leiden 1977, vol. 2, pp. 38-89.

³⁹ Cfr. Origuchi Shinobu, "Ishi ni idehairu mono" (Ciò che esce ed entra nella pietra), in *Origuchi Shinobu zenshū*, Chūōkōronsha, Tōkyō 1955, vol. 15, pp. 217-20 e C. Ouwehand, *Namazu-e and Their Themes. An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, E. J. Brill, Leiden 1964, pp. 121-24.

che vedono in essa l'utero della terra, il luogo di gestazione della loro rinascita come esseri 'nuovi' e purificati, e vi si isolano dentro per concentrarsi nelle pratiche mistiche volte ad acquisire o aumentare i loro poteri spirituali⁴⁰.

Il modo con cui la cultura giapponese interpreta lo spazio valorizza l'effetto prodotto dal vuoto. Esso non è definito in termini negativi, ma è concepito come una realtà ricca di potenzialità espressive. Il punto limite in cui ogni forma si annulla – la cima di un monte, il buio di una grotta, un muro bianco, uno spiazzo di ghiaia pettinato con il rastrello – introduce nel contesto uno stacco, una pausa. È un momento in cui talune prospettive si concentrano e altre si dischiudono alla vista. Questo tipo di percezione spazio-temporale è riassunto nel concetto di *ma*.

Ma 間 è uno spazio libero fra più cose, è un intervallo neutro fra più avvenimenti. È un vuoto che separa e che contemporaneamente unisce per le implicazioni di immagini, di gesti, di parole e di suoni che sottintende. È una lettura fra le righe. È un nulla percepito come una virtualità creativa per l'immaginazione. In un quadro, sono le nebbie con cui il pittore vela i dettagli di un paesaggio per lasciare a chi guarda la libertà di inventarne altri, sempre nuovi e diversi. Nella musica tradizionale, importante quanto le note è la pausa che le separa e che evoca risonanze. C'è sempre una sfasatura, in ritardo o in anticipo, fra il suono di uno *shamisen* e il canto, per produrre l'effetto di irregolarità, di associazioni impreviste, come un invito per altre voci e altri suoni ad entrare in gioco. Il teatro *nō* 能 valorizza l'attimo quasi impercettibile di immobilità nei movimenti della danza, quel momento di sospensione del gesto che lascia alla mente di intuirne molti altri possibili. Il nulla non è inteso come dispersione di significati, ma come un modo per concentrarli. In un discorso fra amici cari, *ma* è il tempo del silenzio, ma anche di una più intima intesa, di una più completa comunicazione; è l'intraducibile sensazione di essere all'unisono. In questa tradizione culturale, la meditazione

⁴⁰ Cfr. H. Hardacre, "The Cave and the Womb World", *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, 1983, pp. 149-76.

del monaco *zen* si svolge davanti a un muro spoglio, perché il fissare pacatamente il vuoto lo aiuti a riprodurre in sé l'annullamento del pensiero e predisponga la sua mente ad intuire l'improvvisa pienezza di significato dell'illuminazione⁴¹.

Lo spazio sacro, sia esso la montagna o il perimetro del tempio, esprime sempre un movimento, una progressione verso un centro segreto, intimo, nascosto: verso l'*oku*. La dinamica del mondo di *yama* in particolare si impenna su due poli: il tempio del villaggio, il *satomiya* 里宮, alla base del monte, accessibile a tutti, nell'*omote* dello spazio coltivato, e un tempio più piccolo, nascosto, segreto, accessibile a pochi, l'*okumiya* 奥宮. Esso è collocato nei recessi ultimi della montagna, vicino alla cima o nel luogo più buio della foresta.

I riti comunitari del villaggio si svolgono quasi sempre nel perimetro del *satomiya*. Solo alcuni riti di carattere esoterico e che implicano un'esperienza estatica si svolgono invece nell'*okumiya*. Nello *hayamagomori* 羽山ゴモリ, ad esempio, solo gli uomini del villaggio si possono raccogliere insieme per un periodo di purificazione nel tempio. Di questi, solo i capifamiglia possono superare il confine simbolico dello spazio ed entrare nel mondo di *yama* salendo in processione le pendici della montagna. Ma solamente il *tōya* 当屋 e lo sciamano, il *noriwara* ノリワラ, possono accedere allo stretto recinto sacro dell'*okumiya*, il luogo dove avverrà la *trance*⁴². Nello stesso

⁴¹ Per un'analisi del concetto di *ma* vedi L. Galliano (a cura di), *Ma. La sensibilità estetica giapponese*, Edizioni Angolo Manzonni, Torino 2004; vedi anche Kenmochi Takehiko, *Ma no Nihon bunka* (Il concetto di *ma* nella cultura giapponese), Kōdansha, Tōkyō 1978 e R. Pilgrim, "Intervals (*ma*) in Space and Time: Foundations for a Religious-Aesthetic Paradigm in Japan", *History of Religions*, 25, 3, 1986, pp. 255-77.

⁴² Mi riferisco al rito dello *hayamagomori* di Matsukawa nella regione di Fukushima cui ho partecipato dal 16 al 19 dicembre 1978. Per ulteriori dati etnografici vedi Tanaka Yoshihiro, "Matsukawa no hayamagomori" (Il rito dello *hayamagomori* a Matsukawa), *Matsuri*, 19, 1972, pp. 34-48; vedi anche Morikawa Misako, "Hayama matsuri no takusen to kamigakari no minzoku" (La tradizione popolare della possessione e della *trance* oracolare nei riti di Hayama), *Matsuri*, 31, 1978, pp. 25-46; Suzuki Shōei, "Shugendō to kamigakari" (Lo Shugendō e la possessione estatica), *Matsuri*, 12, 1967, pp. 10-15.

senso a Okinawa soltanto la sacerdotessa sciamana, la *noro* 祝女, e le sue assistenti possono addentrarsi nella foresta sacra. Al centro del bosco vi è una radura, il luogo più segreto e sacro, l'*ibi* イビ, dove una roccia o un albero solitario segnano il punto in cui la donna potrà essere posseduta dal dio e profetizzare⁴³.

Uno spazio marginale

La presenza in montagna di due templi, *satomiya* e *okumiya*, segna, a livello religioso, una ripartizione che in effetti è più generale, di natura tecnica ed economica, e che caratterizza l'ecosistema del selvatico. *Satoyama* 里山 è la porzione di declivio montano e di foresta proprio al di sopra dei campi di riso. Questo spazio appartiene al villaggio. *Okuyama* 奥山, la zona ancora più in alto che comprende la cima, apparteneva al signore feudale, al *daimyō* 大名, e ora è proprietà dello stato. È sempre stata cioè una porzione di territorio sottoposta a un potere esterno al villaggio, sentito dalla comunità come lontano e inavvicinabile. Da un punto di vista tecnologico, *satoyama* è la porzione di territorio di altura ancora potenzialmente coltivabile. In *okuyama*, verso la vetta, l'opera dell'uomo non ha senso, è totalmente improduttiva.

Satoyama può essere considerato uno spazio intermedio, fra la categoria del coltivato e quella del selvatico, proprio per il tipo particolare di coltivazione che la caratterizza e per l'organizzazione, sia materiale che simbolica, con cui la società si è appropriata della foresta. A sua volta il tipo di coltura in questa fascia ecosistemica è stato condizionato dal tipo di vegetazione.

In Giappone vi sono cinque tipi di foresta ma è senza dubbio quello detto *shōyōjurin* 照葉樹林, “a foglia lucida”, ad aver avuto la maggiore incidenza culturale perché è in questo quadro ecologico

⁴³ Cfr. Sakurai Tokutarō, *Okinawa no shamanizumu* (Lo sciamanesimo a Okinawa), Kōbundō, Tōkyō 1974, p. 10.

che si sono sviluppate le prime forme sociali⁴⁴. Lo *shōyōjurin* è formato da piante sempreverdi, da alberi con foglie piccole, dure, lucenti e resistenti alle rigide temperature invernali. È caratterizzato inoltre da un sottobosco fitto, scuro, quasi inestricabile. Questo tipo di ecosistema si trova in una fascia geografica che comprende la parte centro-meridionale del Giappone, il sud della Corea, gli arcipelaghi di Amami e Okinawa, certe zone della Cina meridionale, il nord della penisola indocinese fino all'Assam⁴⁵. I prodotti tipici di questo ecosistema sono il *taro*, l'*imo*, lo *yama imo*, il tè, la banana, il *mikan*.

L'antica tecnica di coltivazione fu quella dello *yakihata* 焼畑, "taglia e brucia" a rotazione. Era un vero e proprio sistema completo di produzione di cibo, praticato in Giappone già molto prima dell'introduzione del riso⁴⁶. È ancora adottato, a livello locale, nei terreni montagnosi soprattutto del Kyūshū e dello Shikoku. Era una coltivazione primaria, ma l'adozione del riso l'ha resa secondaria e l'ha confinata nelle zone periferiche delle alture. Fra le due coltivazioni, infatti, il contrasto è forte e la risicoltura ne risulta vincente perché realizza un processo di produzione, specializzato e sofisticato, sempre sul medesimo spazio in modo continuativo e con raccolti sicuri. Tuttavia, proprio questa caratteristica di marginalità ha permesso al sistema "taglia e brucia" di sopravvivere e inserirsi, con una funzione complementare, nella struttura delle relazioni ecosistemiche incentrate sul riso.

⁴⁴ Una descrizione dei tipi di vegetazione in Berque, *Vivre l'espace au Japon*, cit., p. 97. Per uno studio specifico sullo *shōyōjurin* e sulle implicazioni culturali di questo tipo di ecosistema vedi Nakao Sasuke, *Saibaishokubutsu to nōkō no kigen* (Tipi di piante coltivate e l'origine dell'agricoltura), Iwanami shinsho, Tōkyō 1976; vedi anche Ueyama Shunpei et Al., *Shōyōjurin bunka* (La cultura della foresta a foglia lucida), Chūkō shinsho, Tōkyō 1978 e *Tsuzuki shōyōjurin bunka. Higashi Ajia bunka no genryū* (La cultura della foresta a foglia lucida: continuazione. Le radici culturali dell'Asia Orientale), Chūkō shinsho, Tōkyō 1979.

⁴⁵ Cfr. Ueyama, *Tsuzuki shōyōjurin bunka*, cit., p. 6.

⁴⁶ Vedi Sasaki Kōmei, *Inasakuizen* (Prima della coltivazione del riso), N.H.K., Tōkyō 1971 e Tsuboi Hirofumi, *Imo to nihonjin* (L'imo e i giapponesi), Miraisha, Tōkyō 1979.

Le modalità tecniche di questo tipo di agricoltura hanno importanza nella formazione di alcune specifiche configurazioni dello spazio nella cultura giapponese. La coltivazione a rotazione si basa sull'utilizzazione impermanente del suolo, ottenuta tagliando e bruciando la coltura vegetale⁴⁷. Il sistema *yakihata* è praticato su un terreno povero, di tipo tropicale, ed è una tecnica agricola ancora poco sofisticata. È caratterizzato da un basso livello di consumo e presuppone una scarsa densità di popolazione. È anche contrassegnato dall'assenza di aratura e richiede minore dispendio di energie umane rispetto ad altri tipi di coltivazione. Anche solo per necessità tecniche, tendenzialmente non porterebbe al frazionamento del territorio in lotti privati di ciascuna famiglia, ma favorirebbe il perpetuarsi di forme di proprietà comune della terra⁴⁸.

In termini positivi, la caratteristica che più lo distingue è il fatto di essere un sistema genuinamente adattivo, che si integra nella generale struttura dell'ecosistema naturale preesistente e tende a riprodurlo. Non crea un ecosistema completamente nuovo, modellato dall'uomo secondo nuove direttrici, come per esempio la coltivazione del riso, che opera un cambiamento radicale dell'ambiente naturale; l'agricoltura itinerante distrugge il manto boschivo ma lo riproduce continuamente. Lo *yakihata* ha inoltre un alto grado di generalizzazione: è una coltura cioè che permette l'esistenza di una numerosa varietà di tipi di flora sullo stesso suolo, così che l'energia prodotta dal sistema è distribuita su un largo numero di specie vegetali differenti; cambia solo alcune specie al suo interno e le sostituisce con quelle che sono più funzionali al gruppo sociale ma che non alterano l'ecosistema. Non produce un alto grado di specializzazione e di concentrazione qualitativa come nel caso della coltivazione del riso. La possibilità di produzione non è data dalla ricchezza del suolo in se stessa, ma dal processo di decomposizione della vegetazione che è in superficie.

⁴⁷ Uno studio che valorizza le caratteristiche positive della coltivazione 'taglia e brucia' è quello di H. Conklin, "An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture", *Transactions of the New York Academy of Sciences* (Second Series), 17, 1954, pp. 133-42.

⁴⁸ Cfr. Geertz, "Two Types of Ecosystems", cit., p. 6.

Quindi, più è rapido il processo di decomposizione, più è veloce il processo di riutilizzazione del materiale organico da parte della vegetazione che lo assorbe durante il processo di crescita⁴⁹.

Bruciare la vegetazione, o una parte di essa, significa dunque accelerare il processo di decomposizione, riassorbimento e crescita delle piante selezionate come raccolto. Se l'elemento naturale più utile è il fuoco, all'opposto l'acqua è quello più temuto. La pioggia o il debordare dei ruscelli possono compromettere all'ultimo momento la bruciatura della foresta, oppure possono portare via a valle le ceneri fertilizzanti⁵⁰.

Bruciare il terreno non è un'azione ripetibile continuamente: ne risulta ben presto un calo della fertilità del suolo e la necessità di abbandonarlo perché si rigeneri naturalmente con il passare degli anni. È perciò insita nel sistema la necessità di un continuo cambiamento del terreno utilizzato. All'inizio vi è una rotazione dei campi, ma il ciclo alla fine termina con l'abbandono definitivo della vallata. Il periodo di rinnovamento del terreno è difficile da determinare ma può durare, in generale, dai dieci ai venti anni. A questo fatto è da aggiungere il precario equilibrio fra popolazione ed ecosistema che caratterizza il regime dello *yakihata*: con la crescita demografica il gruppo si deve per forza espandere sul territorio per utilizzare nuove porzioni di foresta.

Da un punto di vista culturale questo tipo di coltivazione produce un rapporto ambiguo fra natura e società. Il territorio è selvatico ma non del tutto, è coltivato ma non del tutto. La relazione uomo-ambiente vede l'uomo in posizione ambivalente fra una condizione di dipendenza dalla natura e una posizione attiva di controllo. È un ecosistema precario nel tempo per il continuo confondersi di morte e rigenerazione, di decadimento e di trasformazione che lo denota. È instabile nello spazio per la necessità di abbandonare ogni volta il terri-

⁴⁹ Sul concetto di ecosistema generalizzato e sulle sue implicazioni socio-economiche vedi E. P. Odum, *Fundamentals of Ecology*, Saunders, Philadelphia-London 1959, pp. 50-51, 281-83, 435-37.

⁵⁰ Cfr. Conklin, "An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture", cit., pp. 49-72 e Sasaki, *Inasakuizen*, cit., pp. 94-97.

torio ormai esausto. D'altra parte la precarietà non è totale: come il processo di decadimento è selettivo, anche il movimento è in un certo senso controllato, perché è a rotazione.

Anche la sacralità dello spazio di *satoyama* è ambivalente, così come sono ambigue le forme soprannaturali che lo popolano. In termini generali *yama* è il regno dell'ultraumano e, al suo interno, *satoyama* è per eccellenza il mondo degli esseri in metamorfosi: è il regno dei mostri, di esseri spaventosi e ambigui come i *tengu* 天狗, che guidano gli asceti, gli *yamabushi* 山伏, nel loro cammino verso la solitudine della cima. Abitatori delle foreste sono animali fantastici come il *tanuki* 狸, il tasso ingannatore, o *kitsune* 狐, la volpe bianca, spiriti malvagi che entrano nel corpo dell'uomo e lo consumano fino alla morte. Nell'intrico profondo degli alberi si nascondono gli *oni* 鬼 e i giovani del villaggio li impersonano durante i riti d'inverno: indossando grandi maschere rosse, abnormi e terrifiche, escono all'alba dalla foresta, silenziosa di neve, e fanno irruzione nel tempio, urlando e seminando scompiglio.

Queste figure di angoscia, dalla fisionomia così indefinita, rivelano tutte le latenti possibilità di trasformazione. Rappresentati da maschere feroci, sono paurosi perché la parziale somiglianza con il viso umano mette ancor più in evidenza la forma animale che la confonde⁵¹. Coerentemente l'azione rituale li configura sempre in atteggiamenti aggressivi. Assalgono lo spazio sacro dall'esterno, cercano di sconvolgerne l'ordine e di distruggerlo. Solo dopo essere stati esorcizzati si allontanano, placati e inoffensivi.

Nell'esperienza religiosa giapponese, *satoyama*, regno dei mostri e delle chimere latenti, è anche il luogo degli spiriti dei morti inquieti. La trasformazione dell'essere umano, dalla condizione di vivo in questo mondo a quella definitiva di antenato nell'altro mondo, è raffigurata in termini spaziali come un viaggio che lo spirito deve com-

⁵¹ Lo studio di Honda Yasuji e Tanaka Yoshihiro, *Kaguramen* (Le maschere dei *kagura*), Tankōsha, Tōkyō 1975, mette bene in evidenza la tipologia del mostruoso nelle maschere dei *kagura*. Per l'abbinamento fra i *tengu* e gli asceti delle montagne vedi Chikiri Mitsutoshi, *Tengu no kenkyū* (Studio sul *tengu*), Dairoku shobō, Tōkyō 1975, pp. 142-85.

piere, un itinerario il cui punto di arrivo è l'*oku* della montagna, la sua cima. Ma taluni morti non riescono a raggiungere questa dimensione finale di pace. Rimangono prigionieri di uno stato di angosciosa ambiguità esistenziale. La foresta li accoglie e li confonde nella sua incertezza, perché in essa tutte le trasformazioni sono concepite possibili.

Gli uomini che lavorano e vivono nel *satoyama* sono inclusi nella stessa categoria culturale, ambigua e negativa, con cui è percepito questo spazio. Le popolazioni di montagna sono ormai rare in Giappone; sopravvivono ancora oggi solo in certe zone del nord del Tōhoku. Sono i cacciatori di professione, i boscaioli, i carbonai, i resinatori di lacca, i minatori⁵². Questi gruppi presentano forme di organizzazione sociale relativamente simili, che differiscono da quelle delle comunità delle vallate e delle pianure. Sono infatti nomadi o seminomadi: durante il periodo estivo, spesso si fermano in un villaggio ad aiutare i contadini nei lavori dei campi, salvo poi, a lavoro completato, ripartire per la montagna. Hanno una lingua diversa che in certi tratti grammaticali e sintattici è simile all'ainu. Tuttavia usano il loro linguaggio (*yamakotoba* 山言葉) solo quando si inoltrano nella foresta. La loro differenza è guardata con sospetto, e con disprezzo, dagli abitanti delle valli, come si può capire dai termini con cui sono definiti. *Yamadashi* 山出し, colui che scende dalle montagne, ha anche significato di servo, uomo rozzo, ignorante; *yamashi* 山師, è il minatore ma la stessa parola indica uno speculatore, un avventuriero, un impostore, un ciarlatano; *yamaotoko* 山男, colui che vive in montagna, è anche un selvaggio; i *sanka* 山窩 erano boscaioli, nomadi delle foreste, ma questo termine definiva anche i fuoricasta. Sono tutti termini dispregiativi che, in progressione, stigmatizza-

⁵² Cfr. Yamaguchi Shōichirō, "Matagi no mura" (I villaggi dei cacciatori), in Tada, Ishida et Al. (a cura di), *Sanchi no chiri*, Gendai chiri kōza, Tōkyō 1956, pp. 210-22; vedi anche Yanagita Kunio, "Yamatachi to yamabushi" (Cacciatori e asceti delle montagne), in *Teihon Yanagita Kunio shū*, Chikuma shobō, Tōkyō 1969-70, vol. 31, pp. 107-16 e E. Norbeck, "Little-Known Minority Groups of Japan", in G. De Vos e Wagatsuma Hiroshi (a cura di), *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967, pp. 183-99.

no la condizione di antitesi di quelli che hanno fatto delle selve il loro mondo 'normale', e sanciscono la loro inferiorità sociale, la loro estraneità alle regole del vivere 'civile', fino a negare loro l'appartenenza stessa alla condizione umana.

Architettura dell'impermanenza

Gerusalemme, Atene, Roma, Firenze, sono città della pietra. Sono state fondate con l'orgogliosa presunzione di fermare il tempo perché la pietra è durevole, solida, immutabile: la pietra 'stà', è destinata a restare, contro tutto e contro tutti, segno della potenza dell'uomo o della grandezza di dio. Il pensiero giapponese suggerisce che questa è solo superbia e follia: non solo perché il tempo sgretola anche la pietra, ma perché sarà la pietra la causa della propria rovina. Simboli così forti ed evidenti del potere, il castello, il palazzo, il tempio di pietra saranno i primi a essere distrutti dal nuovo vincitore e abbandonati. E saranno proprio quelle colonne spezzate, quelle mura rovinata, a essere il simbolo di un passato irrimediabilmente finito.

L'architettura tradizionale giapponese, specialmente quella sacra, rivela la percezione acuta del decadimento delle cose, il senso della precarietà degli esseri, l'angoscia dell'impermanenza del mondo. Il materiale prescelto è volutamente umile, fragile, corruttibile, perituro come il legno dell'edificio e dell'albero sacro, la paglia dei *tatami* e degli *shimenawa*, la carta del *gohei* e delle porte scorrevoli. Ma anche questa ritrosa e rarefatta bellezza, così esile ed effimera, rappresenta una sfida dell'uomo al tempo. Anzi, è forse il frutto di un ragionamento più azzardato. Nella prassi religiosa è insito il concetto di distruggere ciclicamente l'architettura sacra e di ricrearla esattamente come prima: quando i segni del decadimento dei materiali di costruzione si fanno evidenti, l'edificio sacro viene distrutto e ricostruito con precisione nelle medesime forme antiche. L'edificio non va contro i processi naturali di decadenza, ma li fa propri, li asseconda e li trasforma a proprio vantaggio; la costruzione entra in sintonia con lo scorrere del tempo, perché accetta di essere fatta della stessa

fragilità del divenire; ne capisce le leggi, le ricrea e fa dell'effimero, l'assoluto.

Tutti gli edifici "storici" sono frutto di questo paradosso che chiude l'anello del tempo: sono nuovi e antichi allo stesso tempo; sono stati tutti rifatti varie volte, ma tutti continuano ad essere esattamente com'erano. Per esempio, ogni vent'anni il santuario di Ise 伊勢 è distrutto e ricostruito, su un suolo vicino, nella forma esattamente identica all'originale. Quando ancora la costruzione appena eretta non rivela ombra di corruzione, è già stata scelta la foresta che darà il legno per edificare il tempio a venire. Il culmine del rinnovamento contiene già in sé i germi della decadenza; ma già si prepara la sua rigenerazione. La struttura ideale, il modello, dell'edificio sacro rimane così sempre intatto nella sua luminosa essenzialità, ricreato e rivissuto ogni volta assecondando il ciclo del tempo. E il suolo su cui era l'antico tempio è lasciato 'riposare', per 'rinnovarsi naturalmente'⁵³. Nello stesso senso è spiegabile la prassi, in uso fino al periodo di Nara 奈良 (710-794), di distruggere il palazzo imperiale e di spostare la capitale a ogni morte di sovrano per ricostruire in un territorio vicino la nuova dimora e rifondare la capitale.

L'esperienza religiosa asseconda la logica dell'impermanenza delle cose, la vive dall'interno, ma la supera perché ne accelera la dinamica. Spesso, alla fine della cerimonia, tutti gli oggetti rituali sono dati alle fiamme e distrutti, e con essi ciò che delimitava il luogo della cerimonia. Le barriere sono annullate, lo spazio sacro si riconfonde nell'indefinito e scompare, salvo essere ricreato nuovamente, con gli stessi umili materiali e le stesse forme, al tornare del tempo della festa. Gli elementi che costituiscono lo spazio sacro sono colti nella loro semplicità, nel rito rimangono come sospesi in un momento più intenso di luce e di perfezione non contaminata dal tempo, e subito

⁵³ Cfr. F. Coulmas, "Eternal Change at the Grand Shrine of Ise", *Japan Quarterly*, 41, 1, 1994, pp. 36-44; vedi anche F. Bock, "The Rites of Renewal at Ise", *Monumenta Nipponica*, 29, 1, 1974, pp. 55-68 e Wada Atsumu, "The Origins of Ise Shrine", *Acta Asiatica*, 69, 1995, pp. 63-83.

sono distrutti. La realtà dell'istante è pura come il tempo che è fermato prima che lasci la sua traccia di decadimento e corruzione.

“Puro” esprime una condizione fisica di integrità, di pulizia, che ricalca una condizione spirituale di *makoto* 真, di concentrazione della mente, di sincerità, di limpidezza e di essenzialità interiore. L'animo come uno specchio terso e senza macchia, è un simbolo ricorrente nel discorso religioso shintoista e buddhista e riassume bene queste associazioni di idee. I valori estetici dell'arte traducono questo ideale di purezza valorizzando negli uomini e negli oggetti l'elemento naturale nella sua modalità più intatta, più immediata, più sostanziale. Il nudo legno chiaro, fresco, incorrotto, dei santuari di Ise per esempio, è sentito come più bello di qualsiasi coloritura o verniciatura. Il rispetto per tutto ciò che è genuino, semplice, originario, si esprime nel gusto per i colori franchi, elementari, si rivela nell'amore per la linearità pura dei volumi e dei profili, nel senso tattile della materia naturale, nei motivi decorativi essenziali, spesso audaci, di un'armoniosa irregolarità, come in natura. Questa ricerca di purezza estetica, che anima l'arte di molti maestri della ceramica o della lacca, di grandi artigiani della carta, del metallo, della stoffa, reca in sé un profondo senso religioso.

Il limite

L'*oku* 奥 della montagna è la cima, il dominio assoluto della natura, lo spazio che non può essere coltivato né ordinato. Sulla sommità, dove non c'è altro che pietra, la spazialità diventa invisibile, astratta e per l'occhio non c'è confine. È veramente il punto ultimo dove tutto si concentra per poi negarsi, il limite finale dove lo spazio arriva alla propria dissoluzione. Vi è un piccolo tempio, proprio prima della vetta: in questo punto la cultura giapponese vede un altro luogo dove è possibile un incontro con il divino. Ma il tipo di esperienza religiosa è ben diverso da quello che avviene nel santuario a valle. L'incontro con dio, nella solitudine e nel silenzio dell'*oku*, è essenzialmente un'esperienza mistica. La negatività della cima della monta-

gna, di uno spazio così estraneo e disumano, di una prospettiva che giunge al suo limite definitivo, è resa positiva da una prassi religiosa che si è trasformata in un'esperienza ascetica, una ricerca spirituale fuori dell'ordinario, sofferta ed esaltante, di libertà totale e di salvezza alternativa.

Salire la montagna è, dal punto di vista religioso, un'ascesi, un percorso nello spazio cui corrisponde una trasformazione interiore dell'individuo. Voler raggiungere ciò che è nascosto nei recessi della sommità esige una scelta che pochi compiono. Andare oltre il limite posto dal primo tempio significa abbandonare la zona del coltivato, dell'uomo e dei rapporti sociali consueti. Nel recinto di molti templi alle falde della montagna si può scoprire, proprio nel punto in cui la collina diventa ripido pendio e la boscaglia si infittisce, un tracciato di sassi bianchi: è una simbolica riproduzione del *sanzukawa* 三途川, il fiume che divide il mondo dei vivi e l'altro mondo. Spesso questa linea simbolica è attraversata da un ponte ad arco di legno rosso, il ponte che porta al paradiso⁵⁴.

Nell'ascesi avviene una progressiva disumanizzazione, una dissoluzione lenta del sé attraverso le pratiche iniziatiche. Isolarsi dal mondo, rompere con la società del proprio tempo, pensare, come hanno fatto questi eremiti, che solo lontano dagli uomini si trovi la risposta ai problemi del dolore e del destino, è un'attitudine conosciuta in tante tradizioni religiose. La parola *anachorèsis* significa una partenza, un abbandono: come si dice anche del morire. Vestito di bianco, che è il colore della purezza e della morte, lo *yamabushi* si incammina in solitudine verso la montagna.

Scegliendo di vivere nella montagna, la vita dell'anacoreta non è soltanto antisociale ma antinaturale. Al contrario del mito del buon selvaggio che ha tanto esaltato l'immaginazione dell'Europa del XVIII secolo, la figura dell'eremita fra le rocce significa il rifiuto della natura in tutte le sue forme. Perché vivere in società è connaturato all'uomo, così come lo è mangiare, dormire, procreare. La partenza per la montagna non è dunque il ritorno a una vita 'naturale'

⁵⁴ Cfr. Blacker, *The Catalpa Bow*, cit., pp. 83-84.

ma, al contrario, la ricerca di un modo di vita quanto più possibile 'altro'. Creando intorno a sé un mondo simbolico, tutto mentale, l'asceta in pratica vive in un mondo 'al di là'. E le tecniche della sua iniziazione estatica sono prove che implicano una lenta, graduale esperienza di morte. Deve vincere sofferenze e visioni d'angoscia per poter rinascere come uomo 'nuovo'.

Quando l'asceta ha raggiunto la cima, ha acquisito la capacità di ottenere e controllare l'estasi, di perdere totalmente la propria identità e annullarsi nel dio che lo possiede, o, nella prospettiva buddhista, di comprendere la vacuità e vivere l'esperienza dell'illuminazione. Sono dunque due processi paralleli: come l'apice dello spazio sacro coincide con la sua dissoluzione, così il culmine dell'esperienza religiosa di ascesi coincide con il raggiungimento dell'annullamento di sé e la rivelazione del vuoto.

Il mito interpreta la creazione della terra come il cammino vittorioso di un dio ordinatore attraverso una dimensione di caos e la traduce nell'immagine del suo discendere dal mondo incorruttibile e luminoso degli dei per immedesimarsi nella realtà mortale e più oscura degli uomini. L'asceta vive a ritroso questo tema simbolico. Mettendosi in cammino, egli lascia il mondo degli uomini che giudica corrotto, buio e confuso. Percorrere un itinerario mistico nelle profondità dello spazio sacro produce in lui un mutamento non provvisorio, ma definitivo. Il suo viaggio è una conversione, una morte cui segue una rinascita. Egli cerca una salvezza totale e sale, nella sua ascesi, le pendici della montagna, simbolo del mondo 'altro' di dei e *buddha*, per tornare all'origine, per identificarsi con l'assoluto, per provare l'esperienza, difficile e sempre utopica, di un ritorno al paradiso.

Nel contesto religioso, *okuyama*, per le sue denotazioni simboliche, è equivalente al confine ultimo del mare. Nei testi antichi, i termini *oku* 奥 e *oki* 沖 (l'alto mare) hanno la stessa radice etimologica⁵⁵. La prassi religiosa conferma l'associazione dei due concetti. Nelle isole del sud del Giappone gli dei come gli spiriti antenati, i

⁵⁵ Cfr. Maki Fumihiko, "Nihon no toshi kūkan to oku" (L'*oku* nello spazio urbano giapponese), *Sekai*, 12, 1978, pp. 152-53.

niirupito ニイル人, gli *akamata* アカマタ e *kuromata* クロマタ, arrivano dall'al di là dell'orizzonte del mare, immaginato come un paradiso, il *niirusuku* ニイル底⁵⁶. Durante il *bon* 盆 i morti scendono dalla montagna per essere accolti nelle case e alla fine del rito essi sono simbolicamente rimandati nel mondo da cui provengono, che però diventa il mare; infatti, durante il rito del *tōrōnagashi* 燈籠流し, per ogni anima si accende una lanterna e la si abbandona alla corrente di un fiume, e nelle ombre della sera le mille lucine sciamano lentamente verso il mare. La diversità di direzione non è percepita come contraddittoria. D'altra parte la bara è chiamata anche *fune* 船, barca⁵⁷. Nei riti del primo giorno dell'anno, lo *shōgatsu* 正月, i pescatori si dirigono con le loro barche verso il mare aperto, ma si fermano ai limiti dell'area generalmente utilizzata per la pesca; qui presentano le offerte agli dei.

Superare il limite della zona intermedia del mare, andare verso l'orizzonte sconfinato e aperto è, da un punto di vista religioso, un'esperienza mistica dello stesso valore e con le stesse caratteristiche di un'ascesi verso l'*oku* della montagna.

Le testimonianze scritte contenute nel *Kumanonendaiki* 熊野年代記 riferiscono di asceti che sceglievano volontariamente di affrontare l'esperienza mistica del *fudarakutokai* 補陀落渡海: nell'undicesimo mese lunare si imbarcavano in gruppo e si avventuravano verso l'alto mare, per poi lasciarsi annegare nelle profondità degli abissi dove credevano si trovasse l'entrata del Potalaka, il mitico paradiso del *buddha* Amida 阿弥陀仏 e del *bodhisattva* Kannon 観音菩薩⁵⁸. Questo tipo di suicidio era teorizzato e ritualizzato in

⁵⁶ Cfr. Mabuchi Toichi, "Space and Time in Ryukyuan Cosmology", *Asian Folklore Studies*, 39, 1, 1980, pp. 5-7 e Itō Mikiharu, *Inasakugirei no kenkyū*, cit., pp. 204-15 e 221-30.

⁵⁷ Cfr. Hosoi, "The Sacred Tree in Japanese Prehistory", cit., pp. 106-107.

⁵⁸ I primi documenti su questa tradizione ascetica risalgono all'818 e gli ultimi sono del 1752. Nel *Kumanonachi mandara* si può vedere la raffigurazione di una di queste imbarcazioni. La decorazione che la contraddistingue ricorda una tomba. Vedi Hori Ichirō, *Wagakuni minkanshinkōshi no kenkyū* (Studio sulla storia delle credenze religiose popolari nel nostro paese), Sōgensha, Tōkyō 1978, vol. 2, pp. 228-48;

uno specifico ambiente buddhista, ma aveva in realtà radici molto più profonde. Gli asceti che scendevano negli abissi del mare alla ricerca di un mondo di felicità facevano rivivere tutta una serie di antichi immaginari cosmogonici.

I miti giapponesi parlano di un luogo paradisiaco, il *tokoyo* 常世, terra miracolosa e lontana al di là dell'orizzonte del mare, dove vanno gli spiriti dei morti e dove regnano gli dei. In talune zone del sud del Giappone, le leggende narrano di una lontana isola felice; in altre zone del Kyūshū e nelle isole di Amami e di Okinawa certi riti suggeriscono l'idea che il luogo degli antenati, il *niirusuku* ニイル底, si trovi nelle profondità dell'oceano. All'immagine vaga del *tokoyo* si sovrappone allora la raffigurazione più dettagliata del *ryūgū* 龍宮, il luminoso e incorruttibile palazzo sottomarino del dio, che nelle fiabe (come quella famosa di Urashima Tarō) è meta del viaggio di un eroe. L'influenza della tradizione taoista arricchisce ulteriormente questo sogno: nelle leggende, il *tokoyo* si confonde facilmente con lo Hōraisan 蓬萊山 (cin. Penglai), la montagna degli Immortali taoisti, che si erge su un'isola incantata, al di là dell'orizzonte dell'oceano. È laggiù che Tajimamori – come narra il *Nihonshoki* 日本書紀 – viene mandato per cogliere i frutti fragranti che maturano in ogni stagione e l'elisir di lunga vita. Luogo all'inizio dello spazio e del tempo, questo paradiso viene detto anche *ne no kuni* 根の国, il “paese delle origini”, e l'immagine proietta significati più intensi nel suggerire il ricordo della terra lontana, al limite ultimo del mare, da cui giunsero gli avi all'alba della storia. Anche per questo il paradiso marino è detto “villaggio nascosto” – *kakuresato* 隠れ里 – luogo antico di felicità e di nostalgia, da cui si è partiti e a cui si sogna di tornare.

Mettendo in luce l'intreccio dei temi della tradizione religiosa, si colgono meglio le valenze simboliche e lo spessore dei significati sottintesi nell'atto di suicidarsi in mare: la scelta di abbandonare il proprio corpo alle onde deriva dalla coscienza chiara di una crisi del mon-

vedi anche Miyake Hitoshi, “Fudarakutokai kō” (Considerazioni sul *fudarakutokai*), *Shintō shūkyō*, 88, 1976, pp. 1-26 e Gorai Shigeru, “Fudaraku to tokoyo” (Il Potalaka e il *tokoyo*), in *Bukkyō to minzoku*, Kadogawa shoten, Tōkyō 1979, pp. 90-100.

do, giudicata irreversibile e totale, perché la realtà dell'uomo non racchiude più nessun valore da difendere e il mondo è nella sua essenza cattivo. La sofferenza del presente appare dunque senza vie d'uscita, in un periodo in cui la verità del *Dharma* è completamente offuscata. Tuttavia il suicidio dell'asceta rivela un'idea di speranza, dice di una possibilità di salvezza, ma fuori da questo mondo, in una Terra Pura aldilà, dove Amida, il *buddha* compassionevole, accoglie nella luce di una beatitudine finalmente eterna chi con tanta sofferenza lo ha cercato. Lo incontra nel momento in cui abbandona ciò che è pensato essere l'ultima forma di illusione, il proprio corpo, ciò che dell'uomo è più vile ed effimero, ma anche ciò che è più difficile da lasciare.

In questa scelta estrema, bene e male si confondono: questi suicidi si sono arresi a una visione radicalmente pessimista, hanno abbandonato il mondo, sono sconfitti; eppure sembrano avere la purezza interiore dei santi, alla ricerca di un sogno lontano di felicità piena e chissà, forse un giorno torneranno, portando fortuna e salvezza. Si danno la morte, ma il loro atto è sentito anche come la rigenerazione della vita.

Quando il grande condottiero Taira no Koremori comprende che la battaglia è irrimediabilmente perduta, decide uccidersi, buttandosi in mare. Ma fino all'ultimo è consumato da un febbrile, appassionato desiderio di vita, di lotta, di rivincita. Un monaco allora, pieno di compassione, gli parla: "Basta che la vostra fede sia profonda, che non concepiate il più leggero dubbio. Allora, se con perfetta devozione invocherete dieci volte, ma che dico? anche una sola volta, il Suo Nome, il *buddha* Amida ridurrà il suo corpo incommensurabile come la sabbia del fiume Gange alla misura di una tesa e, al suono di strumenti musicali, nell'armonia degli inni sacri, dalle profondità apparirà ad accogliervi sulla soglia orientale del paradiso, circondato da Kannon, da Seishi, e dalla santa coorte degli innumerevoli *buddha* e *bodhisattva*, finalmente visibili ai vostri occhi. Così, anche se vi crederete immerso al fondo del mare ceruleo, sarete innalzato – è cosa certa – al di sopra delle nubi purpuree. E se, nel perfetto distacco, avrete realizzato l'illuminazione, allora, divenuto un *buddha*, potrete tornare in questa terra di sofferenza per guidare la vostra sposa e i

vostrî figli, compiendo il viaggio di ritorno in questo mondo impuro, per la salvezza degli uomini”⁵⁹.

La sconfitta dell'eroe è nobilitata dalla sua morte volontaria. Le cronache della storia parlano del suicidio di questo guerriero che ha rifiutato l'umiliazione della resa, gettandosi in mare. Ma la leggenda rilegge in altra chiave il gesto e lo immortala come se la sua morte fosse il compiersi di una sofferta ascesi spirituale verso la purezza e l'illuminazione.

Coltivato e incolto

Anche lo spazio ordinato dell'uomo non è una dimensione uniforme e statica. All'interno del coltivato, la società giapponese distingue due zone con caratteristiche differenti: *ta* e *no*.

I significati legati alla parola *ta* 田 (risaia) sono piani, molto tecnici, perché la risaia è il fondamento sicuro, chiaro, univoco, di tutto l'ordine spaziale; non vi sono quindi accezioni ambivalenti, né risonanze che facciano sconfinare il termine in altre associazioni simboliche, se mai contraddittorie. Il concetto riassunto dalla parola *no* 野⁶⁰ indica gli spazi aperti in pianura, le brughiere, i campi deserti e desolati (*nohara* 野原), i terreni acquitrinosi (*nozawa* 野沢). Nella logica dell'articolazione simbolica dello spazio, *no* è la proiezione speculare di *satoyama*, ne riflette il medesimo senso di ambivalenza perché partecipa sostanzialmente al mondo coltivato ma allo stesso tempo conserva in sé connotazioni di selvatico, ma all'interno dello spazio ordinato dell'uomo. *Nobe* 野辺 sono i campi, ma *yasei* 野生 significa selvaggio, e la stessa connotazione hanno i suoi composti per indicare le piante e gli animali non addomesticati. *Nobanashi* 野放し vuol dire abbandonare le cose a se stesse.

La tendenza culturale ad abbinare un certo tipo di uomo a una determinata tipologia dello spazio vale anche in questo caso. *Yajin* 野人

⁵⁹ Dal Libro X dello *Heike monogatari*, cit. in M. Pinguet, *La morte volontaria in Giappone*, Garzanti, Milano 1985, p. 153.

⁶⁰ Lo stesso ideogramma può essere letto *ya*.

è un rozzo, uno zotico; *nobutoi* 野太い è un audace, ma anche un impudente; *yaseiteki* 野性的, aggettivo, se applicato a un uomo, ha il senso di rude, spregevole, triviale. Dove la natura è *nohōzuna* 野放途な selvatica, è il regno di *nora* 野良 della pigrizia, dell'indolenza, della poltroneria, o di *nohōratsu* 野放埒, della sfrenata licenza. Se nel contesto dell'ordinato, *shi* 師, significa un maestro, abbinato al selvatico *yashi* 野師, significherà un ciarlatano. *Ya* 野 è l'estraneità, il pericolo: il partito di opposizione in parlamento è *yatō* 野党, i barbari sono *yabanjin* 野蛮人. *Ya* indica il limite della civiltà, se non della natura umana stessa: *yaen* 野猿 è infatti la scimmia ma anche un modo di definire un individuo.

Così anche nel regno dell'uomo esistono zone scure del sacro, spazi che traducono nel linguaggio religioso le configurazioni inquietanti di una confusione, di un qualcosa non pienamente conoscibile, di una potenzialità fuori controllo. Qui l'immaginazione popolare colloca gli spiriti dei morti vendicativi, i *goryō* 御霊. Zone di vegetazione abbandonata e incolta dove la foresta sembra riemergere, segnano spesso il sito di una tomba dimenticata e senza nome. Una casa in rovina, divorata inesorabilmente dalla natura, è spesso infestata da fantasmi. La società delimita questo spazio, lo isola e lo nega; argina soltanto il pericolo che sente esservi latente perché non prorompa senza freni all'esterno.

Queste zone d'ombra hanno almeno una qualche identità, una loro presenza, anche se paurosa. Ma esistono, nella chiarezza dell'abitato, spazi dove il buio è totale. Fino al periodo Tokugawa i luoghi abitati dai fuoricasta non erano nemmeno segnati nelle mappe, anche se le comunità erano numerose. L'impurità assoluta attribuita ad essi li rendeva *hinin* 非人, non-uomini, e così il loro spazio era un non-spazio, una dimensione invisibile⁶¹.

⁶¹ Cfr. A. McLauchlan, *Prejudice and Discrimination in Japan: the buraku Issue*, The Edwin Mellen Press, Lewiston N.Y. 2004. Vedi anche J. Price, "A History of the Outcaste. Untouchability in Japan", in G. De Vos e Wagatsuma Hiroshi (a cura di), *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967, pp. 6-30.

Il gusto per l'asimmetria

La cultura giapponese evita di creare uno spazio che sia la proiezione di un solo punto di vista, o di organizzarlo simmetricamente su un fulcro centrale concepito come il solo elemento determinante⁶². I punti focali sono molti e non si escludono. Quella che potrebbe essere giudicata una mancanza di armonia prospettica è un effetto voluto e codificato. È il risultato del contemporaneo intersecarsi di più prospettive, derivate da punti di vista diversi; oppure è il prodotto dell'itinerario di un solo punto di vista in prospettive che si susseguono. Le carte geografiche giapponesi classiche stupiscono per la molteplicità degli orientamenti secondo i quali sono disegnate. Questo tipo di mappa è stato progettato o perché più persone poste su lati differenti la possano guardare nello stesso momento o perché una stessa persona la guardi in successione da angolazioni diverse⁶³.

Nella percezione giapponese dello spazio, l'impressione del 'colpo d'occhio' è considerata banale, superficiale, e statica. La spazialità giapponese si nega a una comprensione immediata e facile. La sensazione di cogliere lo spazio nel suo insieme non è mai un effetto iniziale ma piuttosto il risultato finale di una sintesi interiore: è il punto di arrivo – mai di partenza – di un processo conoscitivo. Il rifiuto della prospettiva d'insieme è codificato. Lo spazio deve essere percepito tale quale si trova nei diversi momenti in cui se ne fa l'esperienza; è un continuo movimento di scorci parziali, sempre nuovi e diversi, spesso fortemente contrastanti, creati secondo la logica non di chi venendo da fuori lo visiterà in modo superficiale, ma di chi vi risiede e lo vive e lo conosce dall'interno, in tutta la complessità delle sue relazioni⁶⁴.

⁶² Cfr. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, cit., pp. 119-24 e Inoue Mitsuo, *Nihon ken-chiku no kukan* (Lo spazio nell'architettura giapponese), Kajima shuppankai, Tōkyō 1969.

⁶³ Cfr. Yamori Kazuhiko e Takahashi Tadashi, "L'espace dans la cartographie japonaise ancienne", *L'Espace Géographique*, 9, 2, 1980, pp. 95-105.

⁶⁴ Cfr. J. Bel, *L'espace dans la société urbaine japonaise*, Publications Orientalistes de France, Paris 1980, pp. 133-61.

Nei villaggi come nelle città giapponesi tradizionali non vi è una piazza, un luogo centrale di convergenza dal punto di vista sociale. Il *matsuri* 祭り è celebrato nel perimetro del tempio, sul limite dell'abitato, poi la processione col palanchino sacro si muove per le strade. Il percorso del corteo non è diritto, può anzi sembrare ingarbugliato o casuale: ma in realtà tocca e unisce tutti i luoghi salienti del villaggio, i punti di confine esterno e i punti focali della vita sociale (la casa del *tōya*, la scuola, il municipio, ecc.). Esso ricrea la mappa ideale della comunità e del suo territorio; alla fine del percorso, tornando al tempio, ha ricollegato le varie prospettive nel loro insieme.

Un esempio che mette in luce il processo di formazione delle concezioni dello spazio comunitario e lo sviluppo delle tendenze dell'architettura tradizionale è l'evolversi della configurazione urbana di Heiankyō 平安京, oggi Kyōto, l'antica "capitale della pace e della serenità".

Fondata nel 793 d.C. dall'imperatore Kammu, rappresentò il culmine di un processo di conquista economica e militare dal sud al nord che si assestava e si consolidava nella nuova visione sociale e politica ispirata al modello cinese, di uno stato unitario e accentratore. Scelsero un paesaggio agricolo molto dolce: un'ampia conca bagnata dal fiume Kamo, circondata da colline velate spesso di nebbia, piccole valli segrete, boschi, torrenti, risaie a terrazze, e difesa da due montagne, lo Hieisan e l'Atagosan, che col tempo sarebbero diventate importanti luoghi di spiritualità.

La costituzione della capitale è un atto che ordina lo spazio e il tempo, perché stabilisce un centro, un unico luogo di potere, che fa da parametro fisso a tutto l'ordinamento del mondo; Heiankyō nacque dal grande sogno confuciano della città perfetta, fulcro della civiltà, sede dell'imperatore saggio, che governava con giustizia e umanità secondo il Mandato del Cielo⁶⁵. La città fu fondata seguendo il modello urbanistico della capitale cinese di Chan An, che nell'epoca Tang (618-907) aveva raggiunto il suo splendore; venne quindi pianificata con un disegno ordinato, simmetrico, solare, che si esten-

⁶⁵ Cfr. W. Coaldrake, *Architecture and Authority in Japan*, Routledge, London 1996.

deva da nord a sud seguendo le direzioni fauste indicate dai maestri della dottrina *yin-yang*. Lo spazio profano, insignificante, era rivelato nella sua sacralità segreta, evidenziata in una forma ideale pura, fortemente geometrica, paradigma in piccolo delle simmetrie ideali di tutto l'universo.

Il sovrano è necessariamente un edificatore (e un distruttore del suo nemico) perché l'architettura è fondamentale per il potere: lo significa, lo fa 'vedere' e quindi 'credere'. Le scelte architettoniche distinguono ruoli e gerarchie e incanalano interazioni sociali; sono strumenti che piegano in un certo modo la vita, perché uniscono (tetto, casa) e dividono (muri, strade), specializzano (tempio, fabbrica) e confondono (piazza, giardini pubblici). Non è casuale per esempio che la pianta della capitale fosse rettangolare (5 km. per 4). La costruzione circolare implica subito un rapporto dominante e chiaro tra il centro, uno solo, e tutti gli altri punti dello spazio che sono fra loro scarsamente differenziabili, con modalità d'interazione tendenzialmente egualitarie. La costruzione rettangolare invece crea automaticamente una divisione gerarchica, una progressione verso il fondo, dove naturalmente si pone l'autorità. E questo fu il disegno di Heiankyō, che ordinava gerarchicamente le varie situazioni sociali facendole convergere a gradi verso il centro ideale che era in cima, a nord, dove era stato edificato il palazzo imperiale, con la facciata a sud, la direzione solare e fausta.

Il palazzo del sovrano era imponente a colpo d'occhio, dicono i cronisti dell'epoca, in stile cinese, di pietra, con grandi spazi aperti per le cerimonie ufficiali pubbliche, i volumi degli edifici disposti in modo rigorosamente simmetrico. Il maestoso Taikyokuden 大極殿 racchiudeva un Salone di Stato di 60 metri su una piattaforma con balaustre in lacca rossa e il tetto, coperto da tegole invetriate, d'un colore azzurro smeraldino. Non lontano sorgevano il "padiglione della musica" (Hōgakuden 邦楽殿), il "padiglione delle virtù marziali" (Butokuden 武徳殿), il "padiglione delle cerimonie" (Shishinden 紫宸殿) e il "padiglione della dolce freschezza" (Seiryōden 清涼殿) dove erano gli alloggi privati dell'imperatore. L'imperatrice, le concubine e le dame di corte risiedevano nel Proibito Recesso, in appar-

tamenti contraddistinti dai nomi di alberi: la “sala del pero”, il “padiglione del glicine”, il “palazzo del susino”.

Dal palazzo imperiale discendeva un vasto viale, il Suzakuōji, famoso per i suoi salici (una canzone dell'epoca diceva: “Lucenti nel loro verde chiaro, splendono come gioielli, oh come splendono all'infinito, i lunghi rami dei salici sul Suzakuōji”). Era stato pensato come la grande via imperiale per le cerimonie, le parate e le processioni, il luogo dove l'autorità si potesse manifestare ed entrare nel mondo in tutto il suo splendore e la sua potenza. A destra e a sinistra della via centrale si dipartivano strade parallele e perpendicolari che formavano una griglia squadrata e geometrica di quartieri. Su entrambe i lati, in simmetria progressivamente digradante da nord a sud, vi erano le sedi dei ministeri, e poi i mercati e i templi dell'est e dell'ovest.

Heiankyō era difesa da una cinta di mura. Anche questa era una novità. Non era tanto una difesa militare, quanto piuttosto culturale, tutta simbolica: la città capitale diveniva il fulcro della civiltà, dell'umanità vera e il mondo contadino, come sistema di valori, passava in second'ordine, veniva respinto e relegato come sfondo, troppo vicino al selvatico. È indicativo che nel primo modello di Heiankyō all'interno della città vi fossero solo abitazioni, luoghi di lavoro e di culto. La natura, addomesticata e civilizzata in giardino, era trasformata in immagine astratta da ammirare in uno spazio racchiuso, interno, privato.

Questo modello urbanistico di rigorosa perfezione razionale entrò ben presto in crisi. Forse Kyōto diventa eterna proprio quando tradisce l'utopia confuciana che l'ha creata e la cambia per esprimere quelle che sono le tensioni culturali autoctone più profonde. Già nel X secolo le relazioni con il continente si sono praticamente annullate. La società giapponese si chiude su se stessa, assorbe l'impatto della cultura cinese. In ambito politico si opera una scelta fondamentale, destinata a caratterizzare la società giapponese per secoli: l'autorità è separata dal potere. All'imperatore è riconosciuta l'autorità sacrale, che legittima la struttura sociale e l'azione del governo. Altri, dietro di lui, detengono il potere effettivo e comandano in nome suo attraverso un

sistema di deleghe di potere gestite dalla potente famiglia Fujiwara. E anche quando la corte, come nel caso dell'imperatore Shirakawa, nel 1086 riuscirà ad essere di nuovo il centro del potere effettivo, le modalità rimarranno le stesse, ci sarà cioè un giovane sovrano sul trono, portatore del carisma divino, e un imperatore in ritiro (alle volte addirittura più di uno) che, defilato, di fatto comanderà.

L'architettura della capitale si adatta a questa dinamica culturale, approfondisce le novità che ha acquisito, le rielabora, spesso le rende più scarse, più essenziali, portandole agli estremi, in modo forse paradossale, ma decisamente originale. Il piano urbanistico della città si apre, asseconda le trame e le alterne fortune dei giochi di potere, le sue linee diritte si spezzano, la sua simmetria si piega a una geometria non euclidea, che non respinge più la natura ma anzi si insinua in modo discreto, morbido, nel paesaggio rurale.

Nelle vicinanze del palazzo imperiale, in direzione nord-est, vengono costruite a mano a mano le grandi ville dei reggenti Fujiwara e poi le residenze degli imperatori in ritiro, ma al di fuori dello schema a griglia del progetto iniziale della città, assecondando le irregolarità del paesaggio, fra le risaie e i boschi, confondendosi a macchia con la natura.

Molte strade che nel piano ideale dovevano essere dritte con gli anni diventano di fatto storte e seguono un tracciato irregolare. A mano a mano la capitale sposta il suo asse verso il fiume e la parte collinosa, la simmetria che sanciva la centralità assoluta dell'imperatore si perde in un disegno frammentario, frutto di un movimento di espansione che sembra spontaneo e casuale, ma che in realtà segue la logica del complesso e discreto moltiplicarsi dei fulcri del potere.

Il palazzo imperiale è distrutto varie volte dagli incendi e viene ricostruito, ma sempre diverso e sempre un po' più piccolo. L'imperatore poi prende ad essere 'ospitato' nelle ville dei reggenti o dei nobili. Dopo l'incendio del 1218 il palazzo imperiale non è più ricostruito e da quel momento la residenza dell'imperatore sarà in una delle ville dei reggenti. L'immagine architettonica dell'autorità, da imponente ed enfatica che era, si è fatta sfuggente e ambigua.

Anche le diverse tradizioni religiose hanno un rapporto particolare con la capitale, proprio in quanto fulcro della sacralità. Sulle colline circostanti si accresce il numero dei templi buddhisti e dei santuari shintoisti, costruiti spesso come sede dei vertici dell'autorità monastica o come residenza dei nobili e dei nuovi potenti.

Nel primo periodo del buddhismo giapponese, sotto l'influenza dei canoni estetici cinesi, i padiglioni e le pagode (*tō* 塔, derivazione degli *stūpa* indiani) sono costruiti su un piano perfettamente simmetrico sia in larghezza come in profondità. Col tempo questa simmetria a poco a poco si disfa e la disposizione geometrica degli edifici nel perimetro del monastero si diversifica. Il buddhismo Zen 禅 introduce di nuovo una tendenza alla simmetria rigorosa; ma l'architettura giapponese ritorna ostinatamente al dinamismo dell'asimmetria, modificando la disposizione classica delle sale di culto, dei romitori, dei padiglioni per la cerimonia del tè, dei portali, dei giardini⁶⁶.

Termini come "villa", "portale", "padiglione", non devono trarre in inganno: tutti gli elementi nell'architettura tradizionale sono semplici, umili e schivi all'apparenza, fatti di elementi naturali come legno, paglia, carta, sono sobri ed essenziali nella linea, ricercati nei dettagli, e impongono un gusto estremamente raffinato.

Il linguaggio architettonico sceglie il fattore dell'ascondimento, del segreto: l'altezza delle costruzioni si abbassa, palazzi e templi si articolano in più edifici posti irregolarmente, collegati da verande e corridoi coperti con scorci improvvisi su giardini interni e avviluppati da siepi, nascosti da alberi e muri di bambù, barriere lievi eppure impenetrabili ai non iniziati.

I grandi spazi pubblici, circondati da edifici armoniosamente simmetrici, perdono di significato e sono dimenticati. L'attenzione è tutta rivolta all'interno, lo spazio è racchiuso, compresso, intensivo più che estensivo, ma il suo perimetro è fittiziamente allungato con la disposizione quasi aleatoria dei volumi. L'intento è di creare un percorso complicato per accentuare la sensazione di progredire. I sentie-

⁶⁶ Cfr. Ota Hirotarō (a cura di), *Traditional Japanese Architecture and Gardens*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tōkyō 1972, pp. 13-25 e 182-200.

ri che portano al padiglione principale del palazzo e del tempio descrivono spesso delle curve e delle tortuosità che, da un punto di vista tecnico, sono superflue. Ciò che importa in questo caso è che il visitatore percepisca chiaramente il senso della progressione verso il punto ultimo, il luogo vero del potere o della sacralità, un centro misterioso, intimo, che a mano a mano si comincia a intuire ma che chissà, forse non si potrà mai vedere bene. L'effetto del distanziamento è creato sapientemente perché intravedere, desiderare la meta, ne rafforza la suggestione. La multiformità di scorci è un itinerario spaziale che presuppone una trasformazione interiore dell'uomo che lo percorre, per rendersi degno dell'incontro che lo attende.

Giardini e paradisi

All'interno del tempio, il giardino ha un ruolo fondamentale. Fra edificio sacro e giardino non vi è antitesi: l'uno completa l'altro. La costruzione con i suoi volumi, le sue proporzioni, i suoi scorci, è disposta in modo da entrare armonicamente nello schema di relazioni spaziali che caratterizza il giardino, assecondandone il dinamismo, senza interromperlo, senza schiacciarlo. Le varie prospettive visuali del giardino sembrano inserirsi dentro il gioco dei volumi delle costruzioni. Gli *shōji* spalancati sul paesaggio permettono ai padiglioni di protendersi tutti in fuori verso la natura come se le linee del giardino fossero la continuazione del gioco delle linee interne degli edifici.

Nell'antitesi fra natura e cultura il giardino è un termine mediano. È *nigi* 和 perché luogo di pace, paesaggio sereno, composto secondo un sogno di bellezza e oggetto simbolico di meditazione. Eppure è anche *ara* 荒 perché l'artificio del giardino giapponese è nel riprodurre la natura come se fosse incontaminata. Il suo segreto è nella finzione equilibrata di una perfetta spontaneità.

Passato il portale, il giardino dischiude lentamente la sua bellezza. Nessuno schema geometrico sembra invitare il fedele a una passeggiata nella natura ordinata, costruita per diventare trionfo della ragione. Camminando, la sensazione è quella di essere avvolti dalla natura

e di perdere progressivamente l'orientamento. Gli alberi, i cespugli di felci, i rari fiori, le rocce, il ruscello, appaiono in una disposizione irregolare, come casuale. Il passo del visitatore è guidato in un percorso segnato da sassi di torrente e il sentiero, tutto a gomiti, sembra sempre voler sfuggire e nascondersi fra i muschi e le radici, contorte come draghi. Si percepisce con sicurezza un'armonia segreta anche se poi questa è difficile da definire. C'è l'opera dell'uomo, estremamente accurata, ma l'ideale è stato quello di ricreare dei paesaggi con raffinata semplicità senza farsi riconoscere né ricordare. In questo si sente la forza dell'idea taoista di non agire contro la natura, ma piuttosto di immedesimarsi in essa al fine di carpirle meglio i segreti del *dao* 道. Ma altrettanto forte è l'influenza della fede shintoista che invita a percepire gli elementi della natura come forme che, nel silenzio e nel segreto interiore, possono rivelare l'assoluto.

L'apparente disordine e la strana bellezza di questo tipo di giardino non sono sintomo di irrazionalità. Il ragionare che guida l'artificio è una geometria non euclidea. Il senso di profondità di campo è dato da una serie di scorci sempre diversi per creare la sensazione di un progressivo avvicinarsi all'*oku* 奥, al punto ultimo, e più misterioso, del sacro. Il visitatore è obbligato a concentrare l'attenzione su viste successive e discontinue, perché l'unità dello spazio sia il risultato di una sintesi finale all'interno della mente.

Vi è una pausa di vuoto nella successione degli itinerari visivi. Questo vuoto però non ha un valore negativo. Lo spazio del giardino ha alcune zone neutre – un prato, un lago, una distesa di sabbia fine – dove l'occhio si riposa e costruisce con la fantasia catene di immagini che la tradizione ha reso stereotipe. Vi è un valore estetico anche nelle barriere che vengono frapposte alla vista in modo improvviso e irregolare. Sono cespugli fitti, boschetti di bambù, siepi, un albero dalle grandi fronde. La bellezza del giardino è anche nel suo potere di nascondere, e al contempo di suggerire, ulteriori possibili viste. Vi è una ritrosia dell'artista a voler tutto raffigurare, nell'intento di ampliare la dimensione spaziale con richiami e suggestioni e di permettere a chi guarda di creare a sua volta, con la mente, visioni sempre nuove.

Nella sua struttura architettonica e nei significati simbolici degli elementi che lo compongono, il giardino riproduce il paradiso⁶⁷. Luogo di memoria e di sogno, mondo chiuso e segreto dove il tempo è addensato, conservato, arrestato, il giardino esprime la tentazione di pensare che sia possibile non morire e il desiderio struggente che la gioia e gli splendori di una vita tanto amata possano essere proiettati all'infinito.

Il visitatore entra da una porta stretta e trova il suo cammino sbarato da un rio: è il simbolo del fiume degli inferi. Attraversa un ponte fatto di pietre e ricorda l'arco etereo che porta nell'aldilà. Spesso al centro del giardino si trova un lago. Lo specchio d'acqua riproduce il mare. Vi è un'isola su cui sorge un tempio: è l'isola dei beati al di là dell'orizzonte dove vivono gli dei e i saggi immortali. Il Kinkakuji 金閣寺, il “padiglione d'oro”, il Ginkakuji 銀閣寺, “il padiglione d'argento”, nella loro meravigliosa semplicità, nella luminosa leggerezza dei volumi, sono come il palazzo risplendente e incorruttibile di Enma Ō 閻魔王, il re degli inferi o di Amida 阿弥陀, il *buddha* della Terra Pura. Un pino isolato ricorda l'albero cosmico. Il punto focale è un gruppo di rocce che raffigura la montagna sacra. Spesso nascosta fra i sassi si intravede una piccola cascata. Vi sgorga l'acqua per la purificazione. Fresca, intatta, diventa acqua di rigenerazione e nel berla si ricrea il gesto dei maestri taoisti delle leggende che, giunti finalmente nell'isola incantata, hanno scoperto e gustato l'elisir dell'immortalità.

In tutte le raffigurazioni possibili, il paradiso è sempre una condizione di perfetta aggregazione, è il paradigma dell'ordine. I movimenti e i suoni naturali e umani che lo animano sono danze e musiche celestiali, e così, in modo analogo, nel giardino gli amici si incontrano per conversare, i monaci sostano in meditazione, il maestro e i discepoli compiono insieme la cerimonia del tè. Nella terra felice

⁶⁷ Cfr. G. Nitschke, *Japanese Gardens, Right Angle and Natural Form*, B. Taschen Verlag, Köln 1999. Sul rapporto simbolico fra giardino e paradiso vedi R. Stein, *Il mondo in piccolo. Giardini in miniatura e abitazioni nel pensiero religioso dell'Estremo Oriente*, Il Saggiatore, Milano 1987.

vi è l'eterna primavera e così l'attenzione del creatore del giardino è di scegliere poche e rare piante che producano fiori in ogni stagione. Comune è l'uso di alberi sempreverdi che mantengono intatta la loro qualità cromatica e che contribuiscono a comunicare un senso di fisicità, di astrazione.

Il giardino deve offrire l'esperienza di un vissuto di sogno per neutralizzare la consapevolezza della propria vulnerabilità. La serenità che esso simboleggia dovrebbe essere fuori del tempo, ma solo concettualmente: in realtà è legata all'effimero, al provvisorio. L'eterna primavera del giardino è un attimo fuggente, un'utopia, un gioco d'inganni che nasconde la minaccia latente della vecchiaia e della morte. Il giardino vive dunque una profonda tensione fra un universo sperato come perfetto e incorruttibile e il fatale decadimento delle cose, l'avvicinarsi delle stagioni, l'appassire dei fiori.

Gli stessi concetti sono presenti anche nel simbolismo essenziale dei giardini di pietra dei templi *zen*. Nella loro astratta armonia di rocce e luce, rivelano la raffinata eleganza degli artisti che li crearono. Tutti gli elementi decorativi superflui sono stati sfrondata. Non vi è nessuna concessione allo sfarzo, nessuna divagazione in virtuosismi di colore, nessun allettamento facile dei sensi. L'effetto è di ottenere una pura concentrazione sulla silenziosa essenza di una visione spirituale.

Esterno e interno

La visione d'insieme che il villaggio ha di se stesso è fondamentale di un'unità isolata nello spazio⁶⁸. Le sue case e i suoi campi, la sua valle con le colline e le montagne, fino ai passi, sono tutto il suo mondo. Molto frequentemente un villaggio si denomina *shima* 島,

⁶⁸ Araki descrive vari atteggiamenti, parole, modi di dire, azioni rituali la cui funzione simbolica è di affermare l'unità del villaggio e la sua separazione dal mondo circostante. Cfr. Araki Hiroyuki, *Nihonjin no kōdō yōshiki* (Il modo di comportarsi dei giapponesi), Kōdansha, Tōkyō 1973, pp. 41-65 e 129-35.

isola. Al di là di questo spazio, infatti, vi è una dimensione percepita come ostile, almeno nel quadro culturale classico di un'economia agricola.

Durante il rito del *mushiokuri* 虫送り, in una notte d'estate, si forma una processione composta soprattutto dai bambini del villaggio. Essi percorrono tutto il bordo esterno delle risaie con grandi torce accese. Alla testa del gruppo è innalzato un grande simulacro di paglia del guerriero immaginario Shanemori. Con il fuoco e il suono dei tamburi essi 'cacciano via' simbolicamente gli insetti nocivi e gli spiriti dei morti inquieti. Le entità malvagie sono espulse nel territorio del villaggio confinante⁶⁹.

La comunità ha una posizione ambivalente verso quelle che la circondano: da una parte vi è un rapporto di scambio di beni e di parentela, dall'altra vi è una tendenza all'autoisolamento, al rifiuto, alla difesa⁷⁰. Nei villaggi del Tōhoku spesso i contadini appendono ai rami di un albero che si erge ai confini dell'abitato, un grande drago di paglia dalla maschera terrificata; *mushi* 虫 benevolo, esso protegge il villaggio e ha la funzione di respingere la potenziale irruzione nella comunità di forze malefiche provenienti dall'esterno.

Non è raro trovare un po' lontano dalle case, al bivio di una strada, antiche steli di pietra, scolpite da ignoti artigiani, che raffigurano due dei della fertilità, *musubi no kami* 結びの神, stretti in un abbraccio erotico⁷¹. Passando vicino si rivolge loro una breve invocazione,

⁶⁹ Mi riferisco al rito del *mushiokuri* cui ho assistito il 10 luglio 1978 nel villaggio di Shimamoto Nitta nella regione di Aichi. Cfr. anche Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, cit., pp. 251-54 e Nishitsunoi Masayoshi, *Nenchūgyōji jiten* (Dizionario dei riti del ciclo dell'anno), Tōkyōdō shuppan, Tōkyō 1958, pp. 812-13.

⁷⁰ Per un'analisi dei rapporti socio-economici che il villaggio ha con l'esterno vedi R. Smith e E. Reyes, "Community Interrelations with the Outside World. The Case of a Japanese Agricultural Community", *American Anthropologist*, 59, 3, 1957, pp. 463-72. Vedi anche Beardsley, Hall e Ward, *Village Japan*, cit., pp. 275-85; Embree, *Suyemura*, cit., pp. 68-78, 184-93, 195-203 e Fukutake Tadashi, *Japanese Rural Society*, cit., pp. 169-202.

⁷¹ Una documentazione sull'iconografia e il culto di *dōsojin* in M. Czaja, *Gods of Myth and Stone. Phallicism in Japanese Folk Religion*, Weatherhill, New York 1974.

perché dall'ignoto essi possano far giungere fortuna e abbondanza. Fra i sentieri dei campi, la statua del *ta no kami* 田の神 protegge il territorio. Ha una sagoma fallica e l'espressione sorridente.

Vi è dunque un simbolismo sessuale unito al concetto di salvaguardia di un punto dello spazio, come l'incrocio o la zona fuori dell'abitato, percepito come ambivalente, fonte di potenziale pericolo o di inaspettata ricchezza. Il *dōsojin* 道祖神, dio del fallo e del cammino, rivela la necessità e l'azzardo della scelta nello spazio da percorrere. Esso protegge dall'imprevedibile che si può trovare al di là della svolta, fuori del territorio conosciuto, e assicura un esito felice e proficuo al viaggio.

Il valico è un punto di conflitto potenziale con la comunità limitrofa perché il controllo del passo a monte significa contemporaneamente il possesso del crinale della montagna e quindi il potere di regolare le acque che ne discendono per l'irrigazione più o meno abbondante delle risaie⁷². È al tempo stesso il punto che distingue il mondo delle relazioni sociali conosciute in cui si è inseriti, da quello delle relazioni sociali da cui si è estranei. La barriera di confine diventa allora spazio sacro. *Tōge* 峠, il valico, era anticamente detto *tamuke* perché nel momento del passaggio ci si doveva fermare per fare offerte agli dei⁷³. Si doveva cioè intessere innanzi tutto un rapporto religioso, che si trasformasse in un possibile rapporto di compromesso sociale col mondo in cui si entrava. Il dio del passo infatti è un'entità mediatrice: non è il nume tutelare né del villaggio al di qua, né del villaggio al di là del confine, ma è una divinità che tutti e due riconoscono comune.

Rivolgendo ora l'attenzione all'interno dei confini della comunità e seguendone la dinamica centripeta, si può notare che la casa del *tōya* 当屋 è il centro dello spazio sacro, è l'*oku* 奥 del mondo ordinato. L'esperienza del sacro non realizza il suo apice solo nell'*okuyama*.

⁷² Berque sottolinea l'importanza del controllo dei sistemi idraulici di irrigazione e il ricorrere dei conflitti fra villaggi per il diritto all'uso dell'acqua. Cfr. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, cit., pp. 110-14.

⁷³ Cfr. Plutschow, "Space and Travel", cit., pp. 277-79 e Hori, *Folk Religion in Japan*, cit., pp. 148-49.

Vari poli, nella loro opposizione, movimentano la prospettiva spaziale del vissuto religioso come punti focali limite. La casa del capo del villaggio, luogo di convergenza e di aggregazione sociale e religiosa, asseconda questo gioco di prospettive. Dato che la carica di *tōya* si trasmette di anno in anno ai vari capifamiglia, il fulcro della comunità cambia con regolarità ciclica. È come se, nell'equilibrio dei rapporti spaziali dell'abitato, venisse a spostarsi il baricentro che li sorregge. E così le coordinate che definiscono lo spazio sociale e religioso di tutto il villaggio si devono trasformare continuamente per adeguarsi alla nuova situazione. Per questo, in occasione dei riti per il nuovo anno, che sanciscono il passaggio dei poteri da un capofamiglia all'altro, gli elementi di arredamento della casa del nuovo *tōya* – i *fusuma*, i *tatami*, gli *shōji* – sono tutti rinnovati e l'organizzazione interna degli spazi viene mutata, perché la casa diventi la proiezione simbolica di tutto il villaggio.

Un doppio orientamento nello spazio si viene allora a sottintendere. Il primo è centrifugo. Dal centro ideale e più sacro della casa, dove scenderà la divinità, l'opera di ristrutturazione si espande verso l'esterno. Ogni spazio della casa da poco circoscritto è una nitida proiezione di un quadrato, *shinjo* 神所, lo spazio del dio. Il secondo orientamento è centripeto. Il *tōya*, prima del *masturi*, sale le colline a nord, sud, est e ovest della sua casa e là, ai confini del villaggio e del mondo esterno, officia il rito di purificazione delle quattro direzioni. Si volge quindi verso l'interno. Ridiscende nella vallata e ne purifica i pendii e le strade che portano al villaggio, i campi, i crocevia, le pietre votive. Raggiunge infine la sua casa, ne purifica i quattro angoli, il tetto e l'entrata; di fronte vi pianta un *gohei*, la recinge con lo *shimenawa* e pone un altro *gohei* nella stanza più interna, dove scenderà la divinità.

Questa stanza sacralizzata è il vero *oku* religioso dello spazio ordinato e si contrappone all'*oku* della montagna e del selvatico, riprendendone tutte le caratteristiche simboliche. Nei *matsuri* del *tōya*, la processione percorre tutto lo spazio articolato della comunità; partendo dal tempio sul limitare dei campi si dirige verso l'abitato, si ferma agli incroci delle strade e arriva alla casa del capo del villag-

gio. Varie azioni sacre si svolgono quindi nel cortile e, a mano a mano, nelle diverse stanze. La fine della progressione rituale nello spazio è il culmine della cerimonia. Lo sciamano e il capo del villaggio si trovano soli, chiusi nell'oscurità di una stanza interna senza finestre e sbarrata dai *fusuma*: è il luogo del dio, un recesso ultimo e segreto cui solo essi possono accedere.

Come nell'esperienza dell'asceta che, raggiunta in solitudine la cima della montagna, ottiene l'estasi, così nel villaggio, in modo speculare, lo sciamano arrivato al punto che segna il limite ultimo dello spazio abitato, cade in *trance*. La possessione estatica è il momento più alto nei riti del *tōya* ed è un oscurarsi dei sensi, una perdita d'identità, un annullamento del sé. L'illuminazione è la scoperta del nulla perché lo sciamano fa del suo corpo un *utsubo*, un 'vuoto', per accogliere e racchiudere il dio. Così la stanza vuota e buia della casa sacralizzata, dove avviene l'estasi, è il punto più interno della costruzione, il fulcro dove ogni prospettiva spaziale si dissolve e si annulla.

Questo concetto è riconfermato nella conclusione del rito stesso. Dopo l'ultima purificazione, quando gli astanti si stanno congedando, i giovani del villaggio, ubriachi, fanno irruzione nella casa del *tōya* e, fra urla e risate, spaccano le porte, sfondano i *fusuma*, rovesciano i mobili e gli oggetti sacri, stracciano gli *shōji*. Il rito che aveva segnato una progressiva concentrazione e delimitazione delle strutture spaziali, si conclude con lo scompiglio di ogni ordine e il dissolversi di ogni barriera.

La casa

La scelta del luogo dove costruire un edificio, così come l'organizzazione del suo spazio interno, seguono dei principi precisi. Rispetto allo spazio esterno, una nuova casa deve inserirsi pacificamente con la sua struttura in uno schema di relazioni, di tensioni di campi di forza che le preesistono. Per questo, prima di costruirla, si consulta un esperto di arte divinatoria. Fra i vari punti focali del paesaggio circostante – una montagna, un fiume, una foresta, i campi – vi è un

flusso di azioni e reazioni, come fra poli magnetici, di forze *yin* 陰 e *yang* 陽 e il divinatore scopre il modo in cui la casa deve essere disposta per entrare in sintonia con questo incrociarsi di sottili e segreti rapporti, assecondandone il dinamismo, senza interromperlo, senza schiacciarlo.⁷⁴ La costruzione deve fare propria la logica dello schema di forze presenti nel territorio e utilizzare a proprio favore le energie positive, evitando il più possibile quelle negative. Minore è la resistenza che la nuova casa pone al fluire dinamico delle tensioni che animano lo spazio, e maggiore sarà la felicità e la prosperità di chi la abita.

Per quanto riguarda l'organizzazione dell'edificio, la casa giapponese si caratterizza per uno spazio poco differenziato all'interno, ma per contro chiaramente distinto verso l'esterno. *Shōji* e *fusuma* sono elementi estetico-funzionali molto importanti: sono barriere tenui, opache, divisioni così precarie e facilmente asportabili, che creano e ricreano continuamente volumi diversi di spazio e rendono materialmente impossibile isolare effettivamente una stanza. I pavimenti sono di legno, con *tatami* di paglia chiara; la stanza è spoglia, libera, bianca. Gli elementi decorativi sono pochi, essenziali, di intensa bellezza, spesso a forti colori azzardati – oro dei paraventi, rosso dei fiori di un *ikebana*, nero della calligrafia – e vengono cambiati sempre a seconda del giorno, della stagione, o dell'ospite.

È una casa d'ombra, di spazi vuoti e di sussurri, perché non c'è la possibilità di una vera intimità. Vi è come un rifiuto di isolare il singolo dal nucleo familiare; in altre parole, l'isolamento è tanto tenue quanto è tenue, nella cultura giapponese, la distinzione fra individuo e gruppo. Le demarcazioni spaziali che esistono nella casa non si riferiscono alle singole persone ma alle funzioni sociali che devono via via essere compiute nel corso della giornata dalla famiglia nel suo insieme. Le varie condizioni differenzianti si intersecano. *Fusuma* e *shōji* assecondano questa necessità: tolti e rimessi, creano un conti-

⁷⁴ Cfr. M. Loewe e C. Blacker (a cura di), *Divination and Oracles*, George Allen and Unwin, London 1981, pp. 52-59.

nuo mutamento nei volumi interni. Gli spazi si aprono per poi richiudersi in modo diverso nelle differenti occasioni⁷⁵.

In questa dinamica di proiezioni si definiscono le caratteristiche dello spazio sacro all'interno della casa.

La casa rurale classica è un insieme integrato di terreno coltivato (il giardino, l'orto) e di costruzioni separate (l'abitazione, il deposito del riso, la stalla)⁷⁶. L'entrata nell'area di residenza è a sud, la stalla e il deposito del riso sono ai lati. Di fronte all'entrata è la casa, sopraelevata con una struttura di pali e con tutte le aperture rivolte al meridione, la direzione fausta. Il lato nord non ha aperture. Il gabinetto è costruito fuori, nel cortile, essendo considerato il luogo più impuro, più *kegare* 汚れ. All'opposto il punto più *hare* 晴れ, più puro e chiaro, è lo *zashiki* 座敷, la stanza elegante dove si ricevono gli ospiti di riguardo, dove ci sono i *tatami* migliori e gli oggetti più preziosi da mettere in mostra. Se il gabinetto è a sud-est, lo *zashiki* è a nord-ovest; il primo è il luogo più privato e più negativo, il secondo è il luogo pubblico, il più positivo⁷⁷.

La cucina (*suijiba* 炊事場) è una zona spaziale mediana, di trasformazione dal crudo al cotto, quindi è in parte *hare* e in parte *kegare*. In un senso è abbinata simbolicamente al gabinetto: si trova infatti al livello del terreno, è in linea con il bagno ed è senza *tatami*. Ma è già dentro la casa e da essa si può accedere direttamente al *daidokoro* 台所. Questo è lo spazio centrale dell'abitazione, imperniato su due punti focali: il *daibashira* 大柱 e l'*irori* 囲炉裏. Il primo, il palo portante, è l'epicentro architettonico della struttura dell'edificio. Il secondo, il focolare domestico, è l'epicentro sociale della famiglia. Intorno al braciere infossato nel pavimento ci si raduna a scaldarsi, a mangiare, a chiacchierare.

⁷⁵ Cfr. J. Pezeu-Massabuau, *La maison japonaise*, Publications Orientalistes de France, Paris 1981, pp. 26-95.

⁷⁶ Vedi Pezeu-Massabuau, *La maison japonaise*, cit., pp. 270-327; Beardsley, Hall e Ward, *Village Japan*, cit., pp. 77-95; Embree, *Suyemura*, cit., pp. 89-104.

⁷⁷ Cfr. Namihira Emiko, *Kegare no kōzō* (La struttura dell'impurità), Seidosha, Tōkyō 1984.

Sul lato più a nord, nello spazio più protetto, più lontano dal luogo delle interazioni sociali, si trovano le stanze da letto. Nell'angolo al fondo è la camera dei coniugi o della sola madre con il bambino piccolo. È il luogo più privato della famiglia, il vero spazio dell'*okusan* 奥さん, la moglie e padrona di casa. Proprio in questa stanza più appartata all'interno la donna si chiude per partorire o si isola quando è impura nei giorni delle mestruazioni⁷⁸.

L'abitazione è protetta verso l'esterno da una sequenza di spazi intermedi. L'edificio è circondato da una veranda rialzata, l'*engawa* 縁側, è isolato da una fascia di giardino o dall'aia, cioè da uno spazio libero e neutro, e infine è difeso e nascosto alla vista di chi cammina per la strada da un muro di cinta o da un'alta siepe. L'interazione fra chi è dentro e chi è fuori della casa è sempre controllata e attentamente calibrata. Un visitatore, nel suo procedere verso il nucleo familiare, può essere fermato in momenti diversi e guidato attraverso vari schemi di sbarramento, tutti allo stesso tempo chiusi e aperti. Vi è una grande entrata che dà sulla via. In generale è sbarrata perché è riservata alle persone illustri che giungono in visita. All'occasione il capofamiglia esce a spalancare i battenti e su questa prima soglia attende l'ospite, lo guida alla casa e lo fa accomodare direttamente nello *zashiki*. Si segue una direttrice che unisce solo i punti 'ufficiali' della struttura spaziale. L'amico di famiglia o il vicino entrano invece da una piccola porta laterale che è lasciata sempre socchiusa. Mentre attraversano l'aia, con una parola di scusa e un saluto si fanno riconoscere. In generale non si va loro incontro, ma li si sollecita a salire nel *daidokoro* e a unirsi alla famiglia e si porge loro una tazza di tè. L'estraneo può entrare nel cortile, ma qui si deve fermare, perché dall'interno lo possano esaminare. Allora qualcuno esce ad attenderlo sulla veranda dove, chiacchierando, lo invita a sedersi. Quando la famiglia esita sulle modalità di comportamento da tenere verso lo sconosciuto, essa lo ferma in una situazione incerta

⁷⁸ Cfr. Segawa Kiyoko, "Menstrual Taboos Imposed upon Women", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 239-50.

fra l'accoglienza e il rifiuto. L'interazione avviene in uno spazio aperto, ambivalente, di tipo aureolare, come l'*engawa*. Esso appartiene all'interno, in quanto, a *shōji* spalancati, può essere il prolungamento di tutte le stanze principali poste sul fronte, ma è anche esterno perché è una zona che dà sull'aia.

La scelta dello spazio sacro nella casa segue quindi una logica obbligata. In un angolo del giardino, dalla parte opposta al gabinetto, vi è un tempietto votivo dedicato a un dio, lo *yashikigami* 屋敷神, che protegge il terreno, la costruzione e la famiglia dalle influenze malefiche che giungono dal nord⁷⁹. Lo *zashiki*, riservato ai rapporti sociali importanti e ufficiali, è anche lo spazio in cui la famiglia prega le divinità e comunica con i propri antenati. Qui infatti sono collocati i due altari, il *kamidana* 神棚 per il culto agli dei, e il *butsudan* 仏壇 per il culto degli antenati. Sono distinti ma vicini, in posizione sopraelevata, così da essere nel punto più alto della stanza.

Altro luogo sacro è la cucina perché, come lo *zashiki*, è una zona di mediazione culturale con l'esterno, con il mondo della natura in questo caso. Come nello *zashiki* la famiglia coordina quei rapporti con estranei che, se lasciati indifferenziati, possono essere potenzialmente pericolosi e li traduce a proprio vantaggio, così nella cucina essa trasforma gli elementi naturali, selvatici, in cibo per la propria sussistenza materiale. Nell'angolo buio e fumoso in alto sopra i fornelli si trovano le statue degli dei della fortuna e dell'abbondanza, Ebisu 恵比須 e Daikoku 大黒, e la statua del dio del focolare, il *kama no kami* 竈の神.

Quando la prassi religiosa fa della casa del capo del villaggio il luogo dei riti comunitari, la scelta sulle modalità con cui articolare lo spazio sacro all'interno utilizza la logica che è alla base della classificazione dello spazio 'quotidiano'. L'aia, zona neutra di transizione, è riservata ai giovani perché essi non hanno che un ruolo marginale nella cerimonia. Nel *daidokoro* sono relegate le donne. Lo *zashiki* è diviso in due zone da una barriera di tavoli bassi. Nella parte più in-

⁷⁹ Cfr. Naoe Hiroji, "A Study of Yashiki-gami, the Deity of House and Grounds", in Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp. 198-214.

terna, che comprende gli altari, sono isolati l'officiante, il *tōya*, e i suoi aiutanti, nella parte della stanza al di là della barriera accedono i capifamiglia, disponendosi in ordine di anzianità. Il primo posto è prerogativa del sacerdote shintoista perché, in questo tipo di riti, partecipa come ospite di riguardo ma non officia la cerimonia. Nel caso in cui il *matsuri* del *tōya* preveda la *séance* di uno sciamano, si ha un ulteriore svolgimento dell'interpretazione dello spazio della casa. Lo *zashiki* è lasciato interamente ai capifamiglia perché il centro della cerimonia si sposta più in profondità. La camera da letto dei coniugi, il punto più intimo della vita quotidiana, diventa per traslato l'*oku* religioso, lo spazio circoscritto, separato agli sguardi, buio, dove solo il capo del villaggio e lo sciamano possono entrare per accogliere il dio e ascoltare le sue parole.

La fuga e il ritorno: il pellegrinaggio

Il tempio è il fronte del coltivato, è l'*omote* 面 verso il mondo sacro della montagna. Esso accentua una demarcazione, ma al tempo stesso rende possibile una mediazione verso l'esterno; circoscrive il mondo del selvatico e dell'inarticolato con la sua barriera simbolica, ma lo rende comprensibile. Anche in un secondo senso il tempio contribuisce a superare la spazialità del villaggio: una medesima costruzione sacra può essere utilizzata da più comunità vicine. In questo caso ogni anno a turno un villaggio organizza il *matsuri* 祭り per tutte le comunità e ne paga le spese. Dato che l'ordine del turno è prestabilito, spesso si incominciano i preparativi molto tempo prima. Un rito ben organizzato nei dettagli, con attori girovaghi professionisti per le sacre rappresentazioni, con alcuni ospiti importanti dalla città, con un banchetto cerimoniale ricco di cibi, è motivo di orgoglio per la comunità perché innalza il suo prestigio agli occhi delle altre. Nella prassi religiosa, in cui a turno tutti si identificano, i confini degli spazi sacri di paesi vicini tendono a sovrapporsi e le loro prospettive convergono verso un centro unico.

La costruzione sacra può anche essere un elemento che disgrega l'omogeneità spaziale all'interno di un paese. In una cittadina si possono formare delle organizzazioni religiose, i *kō* 講, che hanno per fine il culto di una specifica divinità⁸⁰. I fedeli che ne fanno parte scelgono un proprio luogo di preghiera e vi si radunano a date regolari. L'azione di questi sottogruppi rompe le barriere e i vincoli religiosi e sociali del villaggio e ne supera la dinamica centripeta. Gli appartenenti a un *kō* instaurano con facilità dei rapporti diretti con medesime organizzazioni presenti nelle comunità vicine e mantengono con esse legami stabili, utilizzando come punto di riferimento comune un unico tempio, che però non appartiene alla sfera di influenza di nessun villaggio in particolare.

La casa del *tōya* 当屋 è invece un fulcro sacro che unifica la comunità. Non è, come il tempio, un luogo appartato, ai confini dell'abitato, ma, casa come le altre, è sempre all'interno del villaggio e fa parte integrante della sua struttura urbanistica. Inoltre non è possibile che durante l'anno, nella stessa comunità, esistano più case-tempio, perché uno solo è il capo del villaggio. Quindi, per la doppia funzione sociale e religiosa che la carica comporta, anche i riti che si svolgono nella sua casa sono diretti a coinvolgere tutti indistintamente gli abitanti. È da considerare che ogni abitazione prima o poi sarà scelta come tempio perché la carica si trasmette di anno in anno ai vari capifamiglia e ancor più i singoli saranno così coinvolti in modo diretto e in prima persona nell'azione comunitaria. La casa non serve per i riti celebrati dagli abitanti di villaggi diversi, perché questi non possono riconoscere l'autorità sociale o religiosa del *tōya* di un'altra comunità.

Questa abitazione, diventata luogo di culto, focalizza in sé l'organizzazione simbolica dello spazio del villaggio e ne costituisce uno

⁸⁰ Per la storia del *kō* vedi Sakurai Tokutarō, *Nihon minkan shinkō ron* (Saggio sulle credenze popolari in Giappone), Kōbundō, Tōkyō 1976, pp. 127-80; per un'analisi del *kō* moderno vedi Embree, *Suyemura*, cit., pp. 138-53; sui rapporti fra *kō* e *miyaza* vedi Takeda Chōshū, "Kinsei sonraku no miyaza to kō" (Le organizzazioni religiose del *kō* e del *miyaza* nel villaggio moderno), in Ienaga Saburō et Al. (a cura di), *Nihon shūkyōshi kōza*, San'ichi shobō, Tōkyō 1971, vol. 3, pp. 51-73.

dei punti limite. Tutto il vissuto quotidiano si impernia su questo luogo. È interessante notare, per esempio, come nello *hayamagomori* 羽山ゴモリ, l'azione rituale tracci una linea ideale che unisce gli estremi, i punti limite dello spazio sacro. La cerimonia infatti si incentra su due momenti culminanti, due *séances* estatiche. La prima, che si svolge nella stanza interna della casa-tempio, segna l'inizio del *matsuri*. La seconda, sulla cima della montagna dove gli uomini sono saliti in processione, ne suggella la fine.

La dinamica che apre e congiunge le diverse dimensioni dello spazio si esprime anche nell'azione simbolica degli dei. In alcune regioni e, in particolare, nella penisola di Noto, durante il rito dell'*ae no koto* 饗の事 all'inizio del ciclo della coltivazione del riso, la divinità della montagna discende a valle. Accolta nei campi con offerte e ospitata nelle case o nei granai, essa si trasforma in divinità delle risaie e rimane con gli uomini quale garante della fertilità dei campi e protettrice delle messi. Terminato il raccolto, giunto il tempo della brina, la comunità con una cerimonia di ringraziamento prende commiato dal suo dio, che fa ritorno alla montagna. Durante il lungo periodo delle nevi, sarà venerato di nuovo come nume tutelare delle foreste e delle cime⁸¹.

È questa una credenza radicata nel vissuto religioso popolare, e sottintende una più profonda concezione: la relazione fra le diverse realtà del sacro è sempre complementare e le dicotomie che lo compongono costituiscono i fattori di dinamismo in un sistema complesso ma percepito come unitario. Il processo di unificazione si opera a livello astratto, tramite la simbologia dell'alternarsi ciclico degli itinerari del dio da un contesto spaziale all'altro e l'idea che le sue trasformazioni – *yama no kami* che diventa *ta no kami* e viceversa – rappresentino in fondo solo delle sfaccettature di una medesima realtà divina.

⁸¹ Cfr. Honda Yasuji et Al. (a cura di), *Matsuri to geinō no tabi* (Viaggio nei *matsuri* e nelle sacre rappresentazioni), Gyōsei, Tōkyō 1978, vol. 3, pp. 100-103; vedi anche Morita Tei e Kaneda Hisaaki, *Ta no kami matsuri no rekishi to minzoku* (Storia e folklore dei riti comunitari al dio della risaia), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1996.

La sintesi avviene anche a livello concreto attraverso l'agire delle persone, in base alla tendenza culturale di identificare l'uomo con lo spazio in cui vive. Determinati individui, mutando regolarmente i contesti in cui operano, superando i confini e al contempo modificando il proprio ruolo sociale, unificano i diversi spazi, creando delle catene di relazioni fra polarità opposte.

Gli *yamabushi* 山伏 accentuano l'aspetto sacro, misterioso e pauroso della montagna perché vivono la loro esperienza religiosa nel regno del selvatico come un'ascesi difficile, di carattere iniziatico, fatta di terribili austerità, sofferenze e mortificazioni del corpo, per raggiungere una conoscenza più profonda e segreta. Contribuiscono così a mantenere questo mondo lontano dal dominio dell'uomo comune e fuori della sfera del quotidiano. D'altra parte essi stessi operano una mediazione perché spesso assumono le funzioni di sacerdoti ufficiali, *kannushi* 神主, del tempio del villaggio a valle e scendono dalla montagna per officiare le cerimonie comunitarie⁸². Nei loro riti essi pongono delle barriere simboliche verso l'alto (*kekkaï* 結界) quali limiti insuperabili per l'uomo comune, però sono gli *yamabushi* stessi ad officiare la cerimonia dello *yamabiraki* 山開き, in cui "aprono la montagna" a tutti i fedeli e li guidano a gruppi verso la vetta perché condividano, almeno in parte, la loro esperienza religiosa di asceti⁸³.

Anche all'interno della comunità si produce una dinamica per superare i limiti dello spazio del villaggio, per uscire dal cerchio del suo isolamento.

⁸² Era questa una prassi diffusa fino all'inizio del periodo Meiji quando il governo decretò la separazione delle due funzioni religiose. Gli *yamabushi* continuarono però a essere, anche in seguito, i sacerdoti shintoisti dei villaggi facendo ricorso a sottili espedienti legali. Cfr. Hagiwara Tatsuo, "The Position of the Shintō Priesthood: Historical Changes and Developments", in Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp. 227-28.

⁸³ Cfr. P. Swanson, "Shugendō and the Yoshino-Kumano Pilgrimage. An Example of Mountain Pilgrimage", *Monumenta Nipponica*, 36, 1, 1981, pp. 55-84; vedi anche B. Earhart, *A Religious Study of the Mt. Haguro Sect of Shugendō. An Example of Japanese Mountain Religion*, Sophia University, Tōkyō 1970, p. 103.

Liberarsi dei vincoli spaziali significa ridiscutere i legami sociali, e il potere controlla e codifica questa tendenza, perché essa non si traduca inaspettatamente in un'azione di sovvertimento della struttura normale dello spazio comunitario e nella parallela disgregazione degli schemi e delle regole della società.

È proprio quello che accadde alla fine del periodo Tokugawa, quando la crisi economica e il disorientamento culturale fecero emergere, soprattutto nelle frange di emarginazione sociale, un movimento religioso di carattere estatico e orgiastico detto Eejanaika エエジャナイカ.

Nel 1867 si sparse la voce che sul santuario di Ise era scesa una pioggia miracolosa di talismani (*fuda* 札). A quest'annuncio gruppi di persone abbandonarono le loro case, inneggiando all'evento paradisiaco, segno tanto atteso dell'imminente rigenerazione del mondo. Si unirono e cominciarono a percorrere la regione del Kansai senza una meta precisa, propagando l'euforia millenaristica. Cantando e ballando arrivavano nei villaggi, distruggevano le case dei possidenti terrieri, spalancavano i granai e distribuivano il riso a tutti, scandendo con gioiosa esaltazione “*eejanaika, eejanaika*”, “e non è forse bene?”. Fu un movimento religioso di ribellione che nacque in modo improvviso e spontaneo; non ebbe capi né si diede un'organizzazione interna. Non proponeva una visione del mondo alternativa. L'idea che lo muoveva, tutta in negativo, era un rifiuto totale della società. Coloro che, di villaggio in villaggio, si univano alla folla giudicavano il presente un'epoca di totale scompiglio – quello che il pensiero buddhista aveva teorizzato come *mappō jidai* 末法時代, l'epoca della degenerazione del *Dharma* – e credevano che la loro missione salvifica fosse quella di accelerare il processo di dissoluzione finale, già in atto. Nell'orgia mistica i fedeli cercavano di confondere le loro identità già precarie. La scelta di vivere alla giornata e di migrare in continuazione aveva il significato di una rinuncia a ogni direzione nello spazio e a ogni rapporto che fosse preordinato nel tempo. Sognavano l'avvento di un paradiso in terra, ma non vollero o non riuscirono ad articolare la loro utopia in termini concreti. La catarsi collettiva si esaurì nella distruzione delle strutture spaziali e temporali,

sociali e religiose consuete che essi condannavano come oppressive e fatiscanti. Le autorità locali furono colte alla sprovvista, incredule di fronte al dilagare di un'esaltazione religiosa, irridente e distruttiva; poi il governo centrale reagì, in modo drastico e spietato: intervenne l'esercito e il movimento fu stroncato in un bagno di sangue⁸⁴.

L'Eejanaika fu il tragico sogno di fuggire da una realtà di disperazione, ma vi è un modo tradizionale, nell'ambito del sacro, di indirizzare le istanze di una 'fuga dall'ordine' in modalità prefigurate e in percorsi ricchi di suggestioni simboliche che attenuino e alla fine possano sublimare la carica di devianza: è la prassi del pellegrinaggio (*iunrei* 巡礼).

Un antico itinerario sacro è quello che circonda tutta l'isola di Shikoku e tocca ottantotto templi dedicati al culto del *bodhisattva* Kannon 観音菩薩. Questo pellegrinaggio trova le sue origini nello Shugendō 修験道 e molte delle concezioni che lo caratterizzano sono dovute all'influenza del buddhismo esoterico. La sua fama cominciò a diffondersi verso la fine del diciassettesimo secolo, grazie in particolare alla devozione di Shinnen 真然, un monaco del buddhismo tantrico. La sua predicazione sui vantaggi spirituali di questa pratica di devozione fu incoraggiata dai templi di Kyōto che diffusero i suoi scritti. Il pellegrinaggio divenne così famoso che percorsi simili ad esso vennero proposti in località vicine, come nell'isola di Shikoku. La leggenda vuole che Kūkai 空海, fondatore della Scuola Shingon 真言宗, nel periodo della sua giovinezza, al tempo delle sue prime esperienze ascetiche, abbia 'aperto' questo itinerario. Il pellegrino è animato dalla speranza di sentire vicino a sé la presenza del venerabile maestro, se non addirittura di arrivare a identificarsi con lui, ricalcandone i passi, i gesti, le meditazioni e gli atti di culto. Sul *fuda* che lascia in ognuno degli ottantotto templi del pellegrinaggio, come segno del proprio passaggio, il fedele scrive che "due pellegrini

⁸⁴ Cfr. Fujitani Toshio, *'Okagemairi' to 'eejanaika'* (L' 'okagemairi' e l' 'eejanaika'), Iwanami shinsho, Tōkyō 1968; Takagi Shunsuke, *Eejanaika*, Kyōikusha, Tōkyō 1979; G. Wilson, "Eejanaika on the Eve of the Meiji Restoration in Japan", *Semiotica*, 52, 3-4, 1988, pp. 301-19.

ni si sono fermati in preghiera” e traccia il proprio nome accanto a quello di Kōbō Daishi 弘法大師. L’anima del maestro è racchiusa nel bastone su cui il viandante si appoggia durante il cammino e diventa, per questo, l’oggetto più sacro⁸⁵.

Nel viaggio ai trentatré santuari dedicati al *bodhisattva* Kannon nella regione di Saikoku si ritrovano i medesimi temi religiosi. I documenti che attestano questa tradizione ascetica risalgono all’inizio del tredicesimo secolo. Le tappe, i *fudasho* 札所, sono trentatré, come le forme con cui il *bodhisattva* si è manifestato nel mondo per la salvezza dell’umanità. Il pellegrino sosta in preghiera e in meditazione in ognuno dei luoghi santi e ripete con il suo corpo e con la sua mente il medesimo itinerario simbolico per trentatré volte durante la sua vita, al fine di comprendere e riprodurre in sé ogni aspetto della perfezione della buddhità⁸⁶.

Nei villaggi, è consuetudine che delle persone si uniscano in un’organizzazione – *Isekō* 伊勢講, *Hachimankō* 八幡講, *Inarikō* 稻荷講, ecc. – col fine di promuovere un pellegrinaggio a templi lontani e famosi⁸⁷. Il gruppo raccoglie annualmente dai suoi membri

⁸⁵ Cfr. I. Reader, *Making Pilgrimages. Meaning and Practice in Shikoku*, University of Hawaii Press, Honolulu 2005; dello stesso autore vedi anche “Pilgrimage as Cult: The Shikoku Pilgrimage as a Window on Japanese Religion”, in P. Kornicki e J. McMullen (a cura di), *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 267-86 e “Legends, Miracles, and Faith in Kōbō Daishi and Shikoku Pilgrimage”, in G. Tanabe Jr. (a cura di), *Religions in Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997.

⁸⁶ Cfr. Shirasu Masako, *Jūichimen kannon junrei*, Kōdansha, Tōkyō 1992; Hoshino Eiki, “Pilgrimage and Peregrinations. Contextualizing the Saikoku Junrei and the Shikoku Henro”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 3-4, 1997, pp. 271-99; J. Foard, “The Boundaries of Compassion. Buddhism and National Tradition in Japanese Pilgrimage”, *The Journal of Asian Studies*, 41, 2, 1982, pp. 231-51. Vedi anche Inoue Nobutaka, “From Religious Conformity to Innovation: New Ideas of Religious Journey to Holy Places”, *Social Compass*, 47, 1, 2000, pp. 21-32; W. Davis, “Pilgrimage and World Renewal. A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan”, *History of Religions*, 23, 2-3, 1983-84, pp. 97-116. Tutto il numero 36 (1980) della rivista *Matsuri* è dedicato al pellegrinaggio.

⁸⁷ Cfr. Hori, *Folk Religion in Japan*, cit., pp. 38-40 e Embree, *Suyemura*, cit., pp. 117-21.

delle offerte in denaro destinate a pagare ad alcuni, scelti a sorte, le spese per il viaggio. Durante il percorso all'esterno dello spazio quotidiano, i pellegrini possono non osservare certe regole di etichetta, possono prendersi certe libertà impensabili nel villaggio e il viaggio è caratterizzato da un clima generale di rilassamento, di euforia, di smemorata confusione.

Vi è tuttavia un ordine nell'apparente disordine del comportamento. Come il percorso del pellegrinaggio è prefissato, così anche si conosce in anticipo, per tradizione, il tipo di atteggiamento deviante che si potrà tenere, e i suoi limiti. L'itinerario inoltre realizza sempre un movimento circolare nello spazio perché prevede la fuga ma anche il ritorno al punto di partenza. Non ci sono possibilità di sorprese: dopo aver sperimentato la novità, si deve sempre tornare al mondo normale, ma trasformati interiormente, come rigenerati.

Anche la scelta della meta da raggiungere è indicativa. Nel caso del pellegrinaggio a Ise, andare al tempio dove la dea Amaterasu è venerata come progenitrice della dinastia imperiale, implicitamente significa andare verso il cuore spirituale del paese, rivivere la mitologia ufficiale, riconoscersi parte dell'organizzazione di un corpo sociale più grande. Il viaggio di liberazione è così allo stesso tempo un atto di riconoscimento del potere e dell'autorità istituzionale sia religiosa che sociale.

Itinerari di ascesi

Diverso e più profondo è il significato dell'itinerario compiuto dagli asceti. La tradizione, che risale a prima del decimo secolo, nel corso della storia ha rielaborato con temi e simboli buddhisti le concezioni e le pratiche estatiche dei culti dei *kami*⁸⁸.

Una delle pratiche di fede che caratterizzano l'esperienza religiosa degli *hijiri* 聖 e di coloro che praticano il *nenbutsu* 念仏, consiste nel-

⁸⁸ Cfr. Gorai Shigeru, *Kōya hijiri* (Gli asceti del monte Kōya), Kadogawa sensho, Tōkyō 1975.

lo spostarsi a piedi continuamente di luogo in luogo, rifuggendo il contatto con gli altri, e nel salire sulle montagne più famose la cui sacralità è stata scoperta e valorizzata dagli eremiti. Percorrere questo itinerario ha il valore di una iniziazione. L'asceta è costretto a interrompere tutti i suoi rapporti con il mondo del quotidiano e a perdersi nella solitudine dello spazio selvatico. Lentamente, e non senza sofferenze, egli riesce ad accettare la nuova dimensione spaziale come se fosse quella a lui più naturale, perché riconosce nelle strutture e nei simbolismi del mondo disumanizzato delle cime le molteplici sfaccettature del sacro. In un primo tempo cammina senza sosta per foreste e santuari come se fosse guidato dal caso. L'iniziazione avviene quando comincia a comprendere che sta solo rifacendo un percorso antico di cui ricostruisce a mano a mano il senso religioso che vi è celato.

Della grande tradizione dello Shugendō, solo due itinerari ascetici rimangono oggi quasi inalterati nei percorsi e nei significati simbolici. All'inizio di agosto gli *yamabushi* della Scuola Shōgoin 聖護院 di Kyōto partono per l'*Ōmineshugyō* 大峰修行, un pellegrinaggio che dalla montagna sacra di Yoshino giunge fino alla vetta di Kumano, passando per il monte Ōmine. Alla fine dello stesso mese gli asceti iniziano l'*akimine* 秋峰, la salita rituale alla montagna sacra di Haguro.

Secondo gli insegnamenti tramandati dai maestri, questo itinerario è un'esperienza spirituale che permette al fedele di ripercorrere tutti gli stadi della mente verso la più pura conoscenza. La montagna sacra infatti è interpretata attraverso lo schema simbolico del *maṇḍala*⁸⁹.

⁸⁹ Cfr. E. Grotenhuis, *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, Hawaii University Press, Honolulu 1999. Il simbolismo con cui lo Shugendō interpretava l'ascesa alla montagna sacra-*maṇḍala* fu affidato alla parola scritta a partire dal tredicesimo secolo, ma in modo molto limitato. Si trattava di testi, conservati in segreto, che contenevano istruzioni pratiche e note teoriche raccolte in fogli sparsi, senza un piano di insieme, quasi appunti su passaggi rituali o teoretici che il discepolo poteva non ricordare bene dall'insegnamento orale del maestro. Miyake, nel suo studio *Shugendō shisō no kenkyū*, utilizza in particolare i manuali di un maestro, Sokuden, vissuto in Kyūshū nel XVI secolo, e di un altro asceta, Gakuho, vissuto un secolo dopo. Questi scritti parlano del percorso esoterico dal monte Yoshino alla vetta di Kumano, proiezioni terrene dei *maṇḍala* del Taizōkai e del Kongōkai.

Maṇḍala 曼荼羅 originariamente in sanscrito significava piatta-forma rituale, cerchio, essenza; designava uno spazio sacro a parte e indicava anche in senso più lato un'immagine dell'universo, una teofania. Nel buddhismo tantrico il *maṇḍala* ha un'importanza fondamentale: è il disegno di tutte le sfaccettature della perfezione della buddhità, del regno dell'illuminazione. “Immense cattedrali di pensiero – scrive Fosco Maraini – si organizzano in *maṇḍala*, mappe del cosmo, quasi spartiti musicali dell'universo, dove la sintassi delle emanazioni, delle manifestazioni, delle incarnazioni, si presenta con la topografia concentrica dei fiori e dei cristalli”⁹⁰. La tradizione cinese attribuì al termine anche il significato di generazione, perché il *maṇḍala* genera infinite manifestazioni dei corpi della buddhità. *Buddha* e *bodhisattva* appaiono come incarnazioni di una verità ultima, forme che promanano a loro volta dal Buddha primigenio e assoluto. L'universo insomma si espande all'infinito nello spazio e nel tempo, popolandosi di personaggi dai nomi augusti e sonori, depositari di conoscenze segrete sempre più squisite e profonde.

Il *maṇḍala* non è solo simbolo della buddhità trascendente e diagramma del cosmo: le sue figure e ogni elemento iconografico – i colori, le posizioni del corpo e delle mani – esprimono lo sforzo di sintetizzare nel simbolismo esoterico ogni aspetto e ogni fase della penetrazione della mente nella conoscenza più pura; vogliono essere lo specchio del progressivo risvegliarsi della coscienza verso l'illuminazione. Il buddhismo esoterico considera comunemente che la conoscenza più profonda coincida con la perfetta verità, mentre le verità espresse in forme relative siano più vili, perché legate al mondo fenomenico, siano *upāya*, dei “mezzi adatti” per approfondire la conoscenza, ma abbiano un carattere di transitorietà e di impurità. La tradizione esoterica *mikkyō* 密教 invece non distingue fra conoscenza pura e impura, perché pensa che relativo e assoluto siano inscindibili e rappresentino una fondamentale unità. I “mezzi” sono cono-

⁹⁰ F. Maraini, “Il mondo romito di Heian”, in S. Calzolari, *Il dio incatenato. Honchō Shinsen Den di Ōe no Masafusa. Storie di santi e immortali taoisti nel Giappone dell'epoca Heian (794-1185)*, Sansoni, Firenze 1984, p. 12.

scenza adamantina, racchiusa nelle espressioni della realtà concreta e impermanente. Parimenti l'iniziato, pur essendo prigioniero del mondo transeunte, può ottenere l'illuminazione in questa vita, con la sua mente e i sensi del suo corpo, perché non fa che portare alla luce la verità ultima che è già insita in lui.

La tradizione del buddhismo tantrico riconosce vari tipi di *maṇḍala*. Fra essi, i più importanti sono il *Taizōkai* e il *Kongōkai*.

Il *Taizōkai* 胎藏会, il *maṇḍala* del "Mondo dell'Utero", attraverso la doppia metafora del loto e dell'utero, raffigura l'illuminazione: così come la madre ha in sé e nutre l'embrione nel suo grembo, così l'energia della compassione nutre e protegge l'illuminazione innata negli esseri senzienti. Il risveglio della coscienza alla verità è comparato alla crescita del loto, da seme a fiore che germina, sboccia e irradia di sé tutto l'universo. Simboleggiata al centro del *maṇḍala*, l'illuminazione si dischiude nella mente e irradia di sé tutte le forme dell'esistenza. L'intera struttura è ordinata in tre grandi parti che svelano all'iniziato i Tre Segreti, *sanmitsu* 三密, dell'esoterismo buddhista. La prima rappresenta il mistero del corpo, del rapporto cioè fra i fenomeni sensibili e la realtà ultima del vuoto: al centro il *buddha* supremo, Dainichi nyorai 大日如来 (Mahāvairocana tathāgata), è circondato da un alone di *buddha* e di *bodhisattva* seduti in meditazione, sereni, eterei sui petali del fiore, che incarnano gli aspetti dell'illuminazione innata in tutti gli esseri senzienti dell'universo. Nella seconda parte, la sfera del loto, altre figure di illuminati rappresentano gli aspetti della perfetta compassione e il rapporto fra i linguaggi, le parole, i suoni dell'universo e la verità – ed è il secondo segreto. Infine la terza parte simboleggia gli aspetti della conoscenza ed esprime il terzo segreto iniziatico, quello delle menti degli esseri senzienti negli stadi del loro progressivo risvegliarsi alla perfezione della sapienza. La luce dell'illuminazione penetra poi nelle fasce più esterne del *maṇḍala*, dove sono racchiuse le realtà spiritualmente più opache e buie del mondo fenomenico, le bestie, i demoni e gli spiriti immondi, gli ultimi stadi nel ciclo delle rinascite.

Ma tutte le forme dell'universo, in qualsiasi di questi livelli si trovino rispetto al centro, possiedono la realtà ultima. Conoscenza e

illusione, assoluto e relativo, per il buddhismo Shingon, coincidono. La sapienza più rarefatta è racchiusa nelle forme della realtà concreta, illusoria e impermanente. L'illuminazione sgorga dall'accorgersi che anche tutte le manifestazioni esistenziali dell'universo, anche negli stati mentali e cosmologici più bassi, possiedono già la pienezza della verità. Perché il *Taizō*, come uno "specchio terso", come "l'acqua limpida e ferma" che riflette miriadi di forme, non è niente altro che la proiezione di ciò che è incausato, del vuoto.

Il *Kongōkai* 金剛界, il *maṇḍala* del "Mondo del Diamante", rappresenta la prospettiva della buddhità, è il diagramma della conoscenza eterna, che illumina l'universo. Dainichi nyorai, corpo manifesto dell'indistruttibile verità e della purezza della conoscenza che illumina l'universo, appare all'interno del disco lunare, simbolo della sapienza. La perfezione della realtà prima e ultima si sfaccetta e degrada nella complessità degli aspetti conoscitivi inferiori e parziali, rappresentati da quattro *buddha* che siedono in trono intorno a lui nei punti cardinali. A loro volta le caratteristiche insite nella natura dei quattro *buddha* si manifestano nella forma di *bodhisattva* che con sovranaturale simmetria li circondano. Il *buddha* al centro e le sue emanazioni sono uniti da relazioni dinamiche di interdipendenza sia da un punto di vista oggettivo (sono aspetti diversi della realtà ultima) sia da un punto di vista soggettivo (in quanto aspetti della mente che per gradi si apre alla verità) e la mente in meditazione è affascinata dal severo rigore geometrico che armonizza la serie di composizioni nelle composizioni e dal limpido gioco di risposdenze; ma è al contempo confusa dalla ricchezza inesauribile dei simboli e sperduta nel labirinto delle somiglianze dei mille *buddha*, come in un gioco di specchi e di infiniti riflessi.

A un primo sguardo queste immagini cosmogoniche sembrano composizioni molto statiche: in realtà esse rappresentano potenti energie in movimento. Non sono fatte per essere passivamente ammirate in superficie. Il discepolo deve penetrare gradualmente con la meditazione in questi diagrammi metafisici e così facendo egli assorbe in sé le qualità delle diverse figure, seguendo gli insegnamenti del maestro, e identificandosi a mano a mano con i vari e diversi a-

spetti della verità del vuoto. Come osserva Giuseppe Tucci, il *maṇḍala*, proiezione geometrica del mondo, è il paradigma dell'evoluzione e dell'involuzione cosmica. Ma colui che vi medita non cerca solo di tornare al centro dell'universo. L'iniziato attraversa con la mente tutte le sfaccettature della realtà, le differenziazioni delle forme, e risale a ritroso per riscoprire l'unità originaria che esse celano. La sua è soprattutto "la ricerca di un rifluire delle esperienze della psiche alla concentrazione, per ritrovare l'unità della coscienza, raccolta e non distratta, e per scoprire il principio ideale di se stesso. Il *maṇḍala* allora non è più un cosmogramma, ma uno psicocosmogramma, lo schema della disintegrazione dall'uno al molto e della reintegrazione dal molto all'uno, a quella coscienza assoluta, intera e luminosa, che lo *yoga* fa nuovamente brillare in fondo all'essere nostro"⁹¹. Passato da una conoscenza superficiale e fragile a una verità più profonda, il discepolo alla fine capisce che il *buddha* al centro del *maṇḍala* che, come 'corpo di verità perfetta della vacuità', racchiude in sé tutte le forme dell'universo, quello è lui stesso.

Nell'esperienza religiosa giapponese, la montagna sacra di Yudo-no realizza simbolicamente il *Taizōkai maṇḍala*; la controparte è rappresentata dal monte Haguro, immaginato come la raffigurazione terrena del *Kongōkai maṇḍala*. Non è l'unico caso: anche le montagne sacre di Yoshino e Kumano sono state vissute dagli asceti dello Shugendō come proiezioni del mondo dell'illuminazione.

Il fare della montagna un *maṇḍala* esprime perfettamente la ragione e il senso più vero dell'ascesi: un percorso nello spazio cui corrisponde una trasformazione interiore dell'individuo. L'asceta che sale verso la cima cammina in un universo di simboli perché tutti gli elementi naturali che caratterizzano la montagna sacra sono interpretati come immagini di un *maṇḍala*. L'asceta accetta questa logica: mentre cammina per i sentieri della montagna, ricostruisce progressivamente con la mente le diverse figure del *maṇḍala*, nella meditazione si identifica con esse, e realizza in sé i vari aspetti della coscienza illuminata che queste rappresentano. Meditare progressi-

⁹¹ G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Ubaldini, Roma 1969, p. 40.

vamente la montagna-*maṇḍala*, comprendere il senso dei simboli segreti che essa custodisce, riscoprire l'unità originaria al di là del molteplice, è un viaggio iniziatico: significa avventurarsi in un labirinto della mente, in un percorso di sofferenza interiore e di conoscenza, di annullamento di sé e di scoperta dell'assoluto.

Sin dal medioevo la tradizione ascetica dello Shugendō insegnava come il viaggio simbolico nella montagna-*maṇḍala* fosse l'equivalente di un'ascesi attraverso i Dieci Regni dell'esistenza e i Dieci Stadi della mente⁹².

Abbandonata la comunità, l'asceta vaga per giorni nell'intrico della foresta. Rifiutando il riposo del sonno, al freddo, senza mangiare e senza lavarsi, deve saper percepire nel buio fra gli alberi l'incombere della presenza dei morti inquieti, deve concentrarsi sugli orrori del più infimo e orrendo mondo delle rinascite, il Regno degli spiriti famelici, i *gaki* 餓鬼, e provarne le pene. Si chiude in una capanna dove ardono quattro bracieri di carboni ardenti. Attizzando le fiamme, vi getta manciate di pepe di Caienna, di pula di riso e di foglie di una pianta puzzolente. Un fumo bianco, denso e maleodorante, satura l'aria, brucia la gola e gli occhi e dà un crescente senso di soffocamento e di nausea. L'asceta immobile vede se stesso nella forma delle luride larve degli spiriti in pena, affamati di vita, che brulicano nel buio dell'oltretomba. Sperimentando il fondo dell'impurità, dei sensi inappagati, dell'avidità, prostrato a terra, l'asceta confessa la propria debolezza di fronte alla seduzione dei desideri. Pentito, esce a purificarsi e sale il crinale del monte. È il Regno samsarico degli animali. Prigioniero di un'ignoranza ottusa, l'asceta medita sulla sua incapacità di distinguere il bene dal male, di capire il senso profondo della Via verso l'illuminazione. È come una bestia, accecata dagli istinti, che dà libero sfogo alle passioni. Ma non c'è pace nella sua mente. Arrampicandosi ancora egli sa di dover ora affrontare la terrificata realtà di demoni e titani (*ashura* 阿修羅) e di dover lottare contro di loro, contro forme mostruose che sono in fondo

⁹² Cfr. C. Blacker, "Initiation in Shugendō. The Passage Through the Ten Stages of Existence", in C. Blacker (a cura di), *Initiation*, E.J. Brill, Leiden 1965, pp. 96-111.

null'altro che le sue angosce più profonde e i suoi desideri più nascosti. La concentrazione deve essere totale; il suo corpo, come la sua mente, si chiude, si stringe ancora di più in sé stesso: l'asceta si impone di non bere.

Sofferente nel corpo, arso dalla sete, prostrato per la veglia continua, egli sta sperimentando la condizione spirituale di illusione degli esseri prigionieri nel ciclo delle rinascite. Ma la sua mente lentamente si apre e raggiunge un primo livello di sapienza.

Vinti i suoi mostri interiori, l'asceta sale al Regno degli uomini. Siamo a metà strada della montagna. Qui egli medita sull'angoscia dell'impermanenza, sui limiti della sua fragilità di uomo e prega prostrato con la fronte a terra. Ma c'è ora una luce diversa nella sua mente, dopo il buio che ha attraversato. La sua mente raggiunge il secondo livello: è in uno stadio che ha l'incertezza dei primi chiarori dell'alba, come dell'infanzia. Comincia a scoprire la virtù morale immanente in ogni uomo e il significato dei precetti della retta condotta: la benevolenza, la giustizia, l'onestà, ma soprattutto la sapienza e la compassione per tutti gli esseri senzienti. Più calmo, più sicuro, meditando sul segreto della natura di Dainichinyorai/Amaterasu, l'asceta riprende a salire.

Entra così nel Regno delle divinità (*ten* 天) e sperimenta il terzo livello della sapienza. L'asceta attraverso le pratiche mistiche si accorge di avere acquisito poteri (*siddhi*) non accessibili agli uomini comuni: egli vede per esempio le sue precedenti esistenze, conosce gli stati mentali degli altri uomini, legge nel pensiero, ha poteri psicofisici straordinari, perché tutto ciò su cui ha meditato è stato assimilato, posseduto e ora scopre di avere in sé una straordinaria energia interiore. Ma la sua mente è come quella di un bambino che, incosciente, non comprende certi pericoli che lo minacciano. Può essere accecato da questi suoi nuovi poteri, può cedere alla tentazione di pensare che siano queste facoltà fuori dell'ordinario lo scopo dell'esperienza religiosa. Ora egli potrebbe credere di essere come un dio e sarebbe la sua perdizione: perché, come osserva Mircea Eliade, "chi soccombe alla tentazione di servirsi delle forze magiche, resta alla fine solo un semplice mago, al quale manca il potere di superare

se stesso. Solamente una nuova rinuncia e una lotta vittoriosa contro la tentazione dei poteri della mente, portano con sé un ulteriore arricchimento spirituale dell'asceta. [...] Lo *yogin* – conclude – si serve delle innumerevoli *siddhi* per riconquistare la libertà suprema, l'*asam-prajñāta samādhi*, e non certo per ottenere il dominio – frammentario, provvisorio – degli elementi. L'illuminazione, e non i “poteri occulti”, rappresenta il vero dominio”⁹³.

L'asceta traccia allora in terra un cerchio e fa il rito dello *hitorisumō* 一人相撲. Invoca il dio e lo sfida a una lotta. Entra nel cerchio e affronta l'essere che, invisibile, gli sta di fronte. Lotta, incalzando e stringendo la propria ombra. Cade, si rialza, è di nuovo a terra. In realtà anche adesso quello contro cui si scaglia, il suo avversario di sempre, figura dai tanti volti, non è altri che lui stesso. Vince alla fine le proprie insensate illusioni di onnipotenza e distaccato, indifferente ai propri poteri, estingue anche l'ultimo, più profondo desiderio.

Riprende a salire lasciando alle spalle i sei regni delle rinascite, realtà di illusioni. C'è un senso nuovo di gioia segreta, di esaltazione lucida. L'asceta ripete i passi della *ennenmai* 延年舞, la danza dell'immortalità, passi leggeri di libertà e di armonia con il cosmo. Ora può accedere ai Regni dell'illuminazione, e la sua mente si dischiude, più pura, più chiara, ai livelli più profondi di conoscenza.

A questo stadio della mente, l'asceta comprende l'impermanenza e la non-sostanzialità dell'io. Il suo pensiero si concentra sulle Quattro Nobili Verità del Buddha. La sua meditazione si apre sul mondo degli *shōmon* 聲聞, di coloro cioè che hanno raggiunto l'illuminazione ascoltando queste verità direttamente dal Perfetto. Passa poi a meditare sul mondo degli *engaku* 縁学, quelli che hanno raggiunto l'illuminazione con le sole proprie forze spirituali. È il quinto stadio della mente, quello in cui essa comprende che tutta la realtà è vuota e non ha natura sostanziale: l'asceta estirpa così la radice dell'angoscia del *karma*, estingue nel suo animo le passioni, elimina i semi dell'ignoranza. Raggiunge la salvezza dell'*arhat*. Ma gli fa difetto la virtù della “perfetta compassione” (*karuṇā pāramitā*), non ha ancora

⁹³ M. Eliade, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1973, p. 95.

i mezzi spirituali per portare gli altri uomini sulla via della verità e salvarli.

Più l'asceta percorre la montagna, più la sua comprensione penetra nelle verità esoteriche della dottrina. Ormai è quasi arrivato alla sommità della vetta. Prima di accedere al Regno etereo dei *bodhisattva*, ripete il voto della sapienza e della compassione e rinuncia a entrare nel *nirvāṇa* se non quando tutti gli esseri senzienti si siano salvati. La sua mente si fa semplice specchio del mondo così com'è, senza volerlo frammentare in categorie concettuali arbitrarie. Consapevole della non sostanzialità dell'universo, capisce che la realtà è null'altro se non la mente stessa. Ma interiorizzato questo concetto, progressivamente lo nega per superarlo. E comprende, giunto più a fondo, che anche la mente è una non-realtà. Ha percorso il "sentiero di mezzo", negando gli opposti: "Non vi è origine né estinzione, non vi è permanenza né impermanenza, non vi è unità e nemmeno diversità, non vi è andare né venire"⁹⁴.

Una serie di negazioni degli estremi circoscrive il vuoto. L'asceta in un istante contempla il nulla, conosce l'immobilità. Ma l'intuizione di questo concetto non riesce a far superare alla sua mente lo stadio della pura negazione. Deve sforzarsi di penetrare più a fondo nell'idea che il mondo dell'illusione e il mondo dell'illuminazione sono identici, e che il mondo degli uomini e tutti gli altri infiniti mondi possibili, sono contenuti nell'intuizione di un attimo (*ichinen sanzen* 一念三千)⁹⁵.

L'eternità è un istante, il molteplice è uno, e come tutto ciò che è illusorio contiene la verità, così il *nirvāṇa* è il *samsāra*. A questa sta-

⁹⁴ Dal *Mādhyamaka-kārikā*, in *Taishō shinshū daizōkyō*, a cura di Takakusu Junjirō et al., Taishō Issaikyō kankōkai, Tōkyō 1924-1934, vol. 30, 1564, p. 1, cit. da Kiyota Minoru, *Shingon Buddhism. Theory and Practice*, Buddhist Books International, Los Angeles 1978, p. 48.

⁹⁵ Cfr. Miyake Hitoshi, *Shugendō girei no kenkyū* (Studio sui riti dello Shugendō), Shunjūsha, Tōkyō 1971, pp. 65-86; Wakamori Tarō, *Shugendōshi no kenkyū* (Studio sulla storia dello Shugendō), in Miyata Noboru (a cura di), *Wakamori Tarō chosakushū*, Kobundō, Tōkyō 1980, vol. 2, pp. 138-46; Gorai Shigeru, *Yama no shūkyō* (La religione delle montagne), Tankōsha, Tōkyō 1970, pp. 153-221.

dio finalmente gli appare chiaro che la mente che conosce e l'oggetto della conoscenza sono la stessa cosa. Non c'è nessuna essenza da cercare nella verità ultima, che è il vuoto, *kū* 空; nemmeno nella sua mente, che è il fulcro del nulla.

IL TEMPO

Il divinatore non conosce
il proprio futuro.
(proverbio giapponese)

La ciclicità del tempo

L'ecosistema del riso crea una temporalità nuova, fatta di certezza, di stabilità, di regolarità. Gettare il seme nella risaia è un atto creatore di tempo: da quel momento la vita della comunità si fonda sulla sicurezza del domani, perché dal seme nasceranno i frutti. Lo scorrere dell'esistenza non è più aleatorio ma acquista certezza perché diventa prevedibile. Nasce la dimensione di un futuro a lungo termine, organizzabile e predeterminato, dove i ritmi della coltivazione scandiscono il tempo dell'agire sociale.

Come nell'opera di organizzazione dello spazio, anche nel processo di 'apprensione' del tempo la coltivazione del riso sovverte il rapporto uomo-natura e rende possibile alla società di imporre il proprio controllo e i propri schemi su un fluire di eventi che sarebbe altrimenti casuale e precario. Le possibilità di elaborare configurazioni temporali sono ridotte rispetto a quelle che la cultura opera sullo spazio, ma l'uomo, con la sua programmazione, elimina la frattura tra la temporalità naturale e l'azione della società in un dato ecosistema. Il mondo della natura offre dei ritmi regolari, dati dal movimento degli astri, dal mutare delle stagioni, dall'alternarsi del giorno e della not-

te. Il sole ripercorre il suo tracciato nel cielo, le fasi della luna si alternano in modo costante. Al calore dell'estate segue sempre il gelo dell'inverno. Con il diffondersi dell'agricoltura, queste scansioni non sono più estranee alla società perché essa le fa proprie, le utilizza, ponendo in sintonia i processi della coltivazione con il fluire del tempo: il ritmo della natura diventa quello dell'agire sociale ed economico.

In questo contesto specifico, la configurazione del tempo che ne deriva è basata sull'idea di regolarità e di ripetitività: alle stesse date ricorrono gli stessi fenomeni. I matematici, inclini ad associare la ripetizione di un evento al moto in un cerchio, definiscono questa configurazione come "circolare". Al cerchio inoltre e alle sue proprietà geometriche si abbinano altri simboli e concetti filosofici, primo fra tutti quello di perfezione.

Dall'analisi di alcuni termini appare chiaro che anche la cultura giapponese opera le stesse associazioni simboliche. Nell'ideogramma *mawaru* 回る sono legati indissolubilmente i concetti di tempo e di ciclo. L'ideogramma 円 a sua volta esprime l'idea di rotondo, sferico, circolare e anche quella di totalità, completezza e assoluto. *En* significa cerchio; il suo composto, *enman* 円満, indica perfezione, armonia, integrità, regolarità, pace.

Questo schema generale, basato sul valore della circolarità, è ripetuto nell'organizzazione simbolica del vissuto religioso. L'interpretazione di Edmund Leach è adatta a spiegare la natura culturale del tempo sacro¹. La sua ipotesi è forse riduttiva, ma resta comunque valida come punto di partenza per identificare un processo culturale così complesso. Secondo l'autore, il confine che separa due zone normali, centrali e profane di tempo, come di spazio sociale, è una situazione in sé anormale, atemporale e quindi "sacra", cioè "separata".

¹ Cfr. E. Leach, "Due saggi sulla rappresentazione simbolica del tempo", in *Nuove vie dell'antropologia*, Il Saggiatore, Milano 1973, pp. 193-212; dello stesso autore vedi *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 33-36.

Anche nella cultura giapponese i momenti di passaggio appartengono alla dimensione religiosa; anzi, è proprio l'esperienza sacra che definisce le scansioni di una temporalità e la rivela sia nella sua perenne mutevolezza sia nella sua profonda uguaglianza.

I riti dell'anno

Le cerimonie religiose segnano tutti i momenti di demarcazione tra le fasi della coltivazione del riso e formano un insieme articolato che può essere considerato una struttura portante della prassi religiosa.

Il *ta asobi* 田遊び, a febbraio o marzo, consacra l'inizio della coltivazione. Il *minaguchi matsuri* 水口祭り è la cerimonia che indica il tempo in cui si devono aprire le chiuse perché l'acqua entri a fertilizzare le risaie. Verso giugno, le giovani vergini del tempio, le *sao-tome* 早乙女, compiono il *taue matsuri* 田植え祭り, il trapianto rituale delle spighe di riso, e pregano il dio della risaia che benedica e protegga quello che è certamente il momento più delicato della coltivazione. Con la messa a dimora delle piantine di riso nelle terrazze colme d'acqua, tutta l'attività dei contadini si concentra a proteggere le varie fasi della crescita. Nel lungo periodo estivo lo stelo, ancora debole, può essere colpito da diversi agenti naturali. Il raccolto può essere distrutto dagli insetti che sciamano con il caldo di luglio e l'umidità delle piogge monsoniche. I chicchi che stanno ingrossando sul gambo possono divenire cibo dei passeri. In agosto la siccità può privare la risaia dell'acqua e quindi alla pianta può mancare il suo nutrimento vitale. Questi mesi difficili sono quindi segnati da diversi eventi religiosi: il *mushiokuri* 虫送り, rito per espellere simbolicamente gli insetti nocivi, il *torioi* 鳥追い, in cui si cacciano simbolicamente gli uccelli, l'*amagoi* 雨乞い per richiamare la pioggia, il *kaze no kami okuri* 風の神送り per pregare gli dei che allontanino le tempeste².

² Cfr. Morita Tei e Kaneda Hisaaki, *Ta no kami maturi no rekishi to minzoku* (Storia e tradizioni popolari nei riti del *ta no kami*), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1996. Ve-

Non può mancare il rito che conclude le fatiche della coltivazione e ne festeggia il raccolto. Il *niinamesai* 新嘗祭 è la cerimonia comunitaria in cui le prime spighe di riso sono offerte alla divinità, per essere poi spartite fra i capifamiglia durante il solenne banchetto nel tempio. È l'evento rituale più importante fra quelli legati al ciclo della risicoltura perché ne segna la conclusione. La festa delle primizie è anche, in termini generali, uno dei momenti più significativi dell'esperienza religiosa della comunità perché ogni anno, come fosse da sempre, consacra l'unione antica che lega la divinità tutelare del territorio agli abitanti del villaggio; e ogni anno rinnova il rapporto simbolico fra un dio, l'*ujigami* 氏神, e degli uomini, gli *ujiko* 氏子, che si dichiarano suoi figli e lo benedice come cosa buona che porta buoni frutti³.

È proprio nella forma di un umile e antico *niinamesai* 新嘗祭 che ogni nuovo imperatore consacra la sua ascesa al trono. Il *daijōsai* 大嘗祭 del sovrano infatti è un'agape celeste: si svolge in modo solenne e ieratico, quasi tutto in segreto, durante la notte, in due santuari appositamente costruiti all'interno del palazzo imperiale. Dopo un periodo di digiuno e astinenza rituale, purificato da un bagno lustrale, il futuro sovrano indossa paramenti di seta bianca; quindi una processione composta e silenziosa lo accompagna al primo tempio. Lui solo accede alla stanza più interna e sacra. Qui assaggia il nuovo riso e il nuovo sake in comunione con lo spirito di Amaterasu Ōmikami 天照大神, l'antenata divina. Nella stanza è posto anche un "giaciglio di dio", ricordo forse di un'antica ierogamia. Poco dopo ripete la stessa cerimonia nell'altro santuario. Alla fine del rito, col sorgere dell'alba, è diventato il *tennō* 天皇, l'imperatore⁴.

di anche Itō Mikiharu, *Inasakugirei no kenkyū* (Studio sui riti della coltivazione del riso), Jiritsu shobōkan, Tōkyō 1974.

³ Uno studio completo sul *niinamesai* è Niiname Kenkyūkai (a cura di), *Niiname no kenkyū* (Studio sui riti delle primizie), Gakuseisha, Tōkyō 1978.

⁴ Vedi F. Maraini, *L'Agape Celeste. I riti di consacrazione del Sovrano giapponese*, Aistugia, Monografie di Nipponistica 3, MCS edizioni, Firenze 1995; vedi anche R. Ellwood, *The Feast of Kingship. Accession Ceremonies in Ancient Japan*, Sophia University, Tōkyō 1973; F. Bock, "The Great Feast of the Enthronement", *Monu-*

I riti della coltivazione del riso non esauriscono tutta la variegata tipologia del vissuto religioso di una comunità: altri riti, altrettanto importanti, si intrecciano a questi. La complessità della struttura rituale e le scansioni del tempo in cui questa a mano a mano si realizza, sono riconducibili a un sistema di opposizioni binarie che struttura, in modo articolato e armonioso, tutto il periodo di un anno.

La prima divisione ordina il tempo in due grandi fasi – il tempo della natura sopita e il tempo della natura creatrice – imperniata sulle cerimonie che rispettivamente ne segnano i momenti salienti: il capodanno, *shōgatsu* 正月, in inverno, cui corrisponde la festività del ritorno dei morti, il *bon* 盆, al culmine dell'estate. Se poi si comparano questi fulcri rituali dell'anno con le fasi della coltivazione dei campi, appare evidente che avvengono in coincidenza con i periodi di minor lavoro⁵. Le cerimonie di *shōgatsu* sono al culmine dell'inverno quando la natura è ferma, il terreno riposa sotto la neve e ogni attività agricola è ridotta al minimo, mentre il *bon* è al culmine dell'estate quando ormai le spighe di riso hanno raggiunto una loro stabilità e non è più necessario lavorare il campo, ma solo attendere che il processo di maturazione si compia.

Questo rapporto diretto fra periodo di lavoro e minore attività rituale si può riportare ad uno schema più astratto, cioè alla dicotomia natura-cultura applicata alla dimensione temporale, quella stessa opposizione che, a proposito dello spazio sacro, si è rivelata fruttuosa nel delineare i primi contorni di un'analisi. Come vi è uno spazio ordinato così vi è un tempo che l'uomo ha fatto proprio; all'opposto vi

menta Nipponica, 45, 1, 1990, pp. 27-38; N. Liscutin, "Daijōsai. The Great Festival of Tasting the New Fruits. Some Aspects of its History and Meaning", *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 5, 1990, pp. 25-52.

⁵ Un grafico dei riti in rapporto all'attività lavorativa in J. Embree, *Suyemura. A Japanese Village*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, p. 294 e R. Beardsley, J. Hall e R. Ward, *Village Japan*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, p. 186. Vedi anche J. Kyburz, *Cultes et croyances au Japon. Kaida, une commune dans les montagnes du Japon central*, Maisonneuve et Larose, Paris 1987 e S. Schnell, *The Rousing Drum. Ritual Practice in a Japanese Community*, University of Hawaii Press, Honolulu 1999.

sono dei momenti come di intervallo in cui il tempo è accettato in un suo fluire indistinto, inarticolato, imprevedibile. È una temporalità di transizione, di stacco, di riposo, che si potrebbe definire naturale, selvatica, in cui l'uomo non interviene, un tempo 'altro' ma ricco di potenzialità e che per questo diventa sacro.

La percezione del divenire del tempo come un avvicinarsi di temporalità, è sottolineata dallo schema rituale dell'*ae no koto* 饗の事, che pone la comunità e il suo dio in un rapporto di unione e separazione in continua alternanza. In primavera, all'inizio della coltivazione, il villaggio accoglie la divinità che dalla montagna scende a valle, nel mondo ordinato degli uomini, e la venera perché è venuta a proteggere le risaie. In autunno, quando il riso è nei granai, con una cerimonia uguale, il dio prende congedo e torna nel mondo selvatico delle alture.

Vi sono come dei fulcri rituali, uno al culmine dell'estate e l'altro al culmine dell'inverno, intorno a cui gravitano una serie di riti. Il *mushiokuri* 虫送り, lo *hanagasa odori* 花笠踊り, il *kanko odori* カンコ踊り, il *jizōbon* 地藏盆 ad agosto precedono e seguono il *bon*; questo aggregato poliedrico trova una corrispondenza di tempi, forme e contenuti religiosi nei riti, quali i *daikagura* 大神楽, gli *shimotsukikagura* 霜月神楽, gli *okonai* 行ない, che precedono e seguono la grande festa dell'inizio del nuovo anno.

Al gioco di corrispondenze speculari fra riti dell'estate e dell'inverno, fanno da contrappunto le relazioni simmetriche fra le feste della primavera, gli *harumatsuri* 春祭り, che inglobano i riti del *ta asobi* 田遊び e, dall'altra, le feste dell'autunno, gli *akimatsuri* 秋祭り, che parallelamente inglobano il *niinamesai* 新嘗祭. Questa organizzazione simbolica del tempo è rafforzata dalla sacralizzazione degli equinozi e dei solstizi, con cerimonie per i morti, con riti di purificazione e di esorcismo, che propiziano la fertilità della terra e degli uomini⁶.

⁶ Cfr. L. Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, Publications Orientalistes de France, Paris 1981, pp. 179-84, 339-41; vedi anche M. Ashkenazi, *Matsuri. Festivals of a Japanese Town*, University of Hawaii Press, Honolulu 1993 e F. Den-

Ma c'è anche un ritmo di tempo sacro più discreto, più minuzioso, e più incalzante: all'inizio di ogni lunazione, alla luna piena e all'ultima fase della luna calante nelle case le donne presentano sull'altare di famiglia le offerte agli dei tutelari e agli antenati. La prassi rituale si sposta così dalla sfera del pubblico, del tempio e degli uomini come indiscussi protagonisti, a quella del privato, dell'interno della casa, delle donne come uniche officianti. L'azione corale ed estremamente elaborata delle grandi feste comunitarie si stempera nei ritmi e nei simboli più minuti della quotidianità e si trasforma nel gesto semplice e umile di offrire cibo ed incenso sull'altare, mormorando una breve preghiera.

I riti e la vita dell'uomo

Con una simmetria che sembra inevitabile, lo schema delle scansioni rituali che segnano il progredire dell'esistenza dell'uomo ricalca per analogia la struttura simbolica che inquadra i ritmi della natura. Al ciclo dei riti dell'anno corrisponde il ciclo dei riti che scandiscono la vita umana e il progressivo configurarsi della sua fisionomia sociale. Il crescere biologico dell'uomo è segmentato in fasi temporali, ognuna delle quali corrisponde ad un ruolo, a obblighi e divieti, e diversi momenti rituali segnano il passaggio di ogni individuo da uno *status*

toni, *Feste e stagioni in Giappone. Una ricerca storico-religiosa*, Borla, Roma 1980. Un'enumerazione con breve descrizione di tutti i *matsuri* dell'anno in Wakamori Tarō et Al. (a cura di), *Nihon sairei chizu* (Mappe dei *matsuri* in Giappone), Koku-dochiri kyōkai, Tōkyō 1976-80 e Nishitsunoi Masayoshi, *Nenchūgyōji jiten* (Dizionario dei riti del ciclo dell'anno), Tōkyōdō shuppan, Tōkyō 1958; la ricerca di una struttura del ciclo dei riti è invece presente negli studi di Yanagita Kunio, *Nenchūgyōji oboegaki* (Memorie sui riti del ciclo dell'anno), Kōdansha, Tōkyō 1977. Numerosi sono i lavori etnografici sui *matsuri* delle singole regioni: una panoramica completa nei sei volumi di Honda Yasuji et Al. (a cura di), *Matsuri to geinō no tabi* (Viaggio nei *matsuri* e nelle sacre rappresentazioni), Gyōsei, Tōkyō 1978, 6 volumi. Una comparazione fra sistema rituale del Giappone centrale e delle isole del sud in Itō Mikiharu, *Inasakugirei no kenkyū* (Studio sui riti della coltivazione del riso), Jiritsu shobōkan, Tōkyō 1974.

sociale all'altro, all'interno di uno schema classificatorio che definisce l'identità del singolo in rapporto al gruppo cui appartiene⁷.

I riti che scandiscono la vita della persona possono distinguersi secondo temi simbolici di aggregazione e di esclusione. Sono riti di passaggio e quindi, in linea generale, la dinamica della loro struttura interna si svolge intorno a tre momenti principali: una fase pre-liminale, di cerimonie di separazione del soggetto dall'ambiente precedente, una fase liminale che esprime l'ambiguità dello stadio di margine, e una fase post-liminale, l'ultima, in cui il rito traduce l'accettazione dell'individuo nel nuovo gruppo sociale e il suo inserimento in un diverso contesto.

Può essere tracciata un'ulteriore distinzione che si basa sui tipi di *status* fra cui si passa, perché influiscono nel determinare le caratteristiche delle azioni rituali che segnano il passaggio. Se la transizione avviene tra categorie sociali ben definite e considerate normali, come per esempio il passaggio dall'adolescenza alla giovinezza o dalla maturità alla vecchiaia, il rito si impernia tutto sul simbolismo dell'aggregazione al nuovo stato e accentua il ritmo di una temporalità a senso unico che proietta il soggetto solo e sempre in avanti verso il futuro. Il momento neutro, di margine, di incertezza, è ridotto perché la società non lascia all'individuo la possibilità di esitare sulla scelta del passo da compiere, tanto meno quella di decidere di tornare indietro e restare nella condizione precedente. In questo genere di riti di passaggio non c'è la dimensione del passato. Il gruppo spinge il soggetto nella nuova situazione e gli dà forti motivazioni – come per esempio enfatizzando l'idea della virilità associata al potere – che egli deve interiorizzare. In molti casi la cerimonia d'iniziazione alla maggiore età è tutta solo nel gesto di indossare il kimono da adulto: è un passaggio subitaneo che non permette ripensamenti. Cosciente della forza, della responsabilità e anche del peso del nuovo stato, il

⁷ Sul rapporto fra sistemi di classificazione sociale e configurazioni del tempo vedi M. Bloch, "The Past and Present in the Present", *Man* (n.s.), 12, 2, 1977, pp. 278-92.

soggetto non potrà che avere un inutile e silenzioso rimpianto del tempo irrimediabilmente perduto della giovinezza⁸.

Se invece un uomo passa da una condizione normale a un'altra giudicata anomala e impura, se per esempio da sano diventa malato o se una giovane moglie diventa vedova, allora si ha un'azione rituale in negativo, per segnare il distanziarsi del gruppo nei riguardi del singolo. Il comportamento collettivo accentua la tematica del rifiuto e dell'esclusione, ed è volto, in senso inverso al precedente, a isolare colui che è impuro, a impedirgli ogni interazione sociale e, in definitiva, a negargli il tempo. Non c'è futuro normale per un deviante. La società lo relega simbolicamente nella dimensione del passato. Infatti la condizione che si impone all'anomalo per essere di nuovo accettato nel gruppo è che egli ritorni indietro in una situazione che assomigli a quella di un tempo: la vedova deve risposarsi, il malato guarire⁹.

La cultura tradizionale giapponese ha sempre dato particolare enfasi al passaggio dei vari periodi della vita. È chiaro che gli stadi in cui è divisa l'esistenza di un uomo, benché siano all'incirca in corrispondenza con i processi di crescita, non sono determinati esclusivamente da fattori fisiologici, ma anche da classificazioni sociali. Le tradizionali divisioni si sono sviluppate in armonia con specifiche condizioni socio-culturali; il mutare di queste condizioni inevitabilmente si riflette nella perdita d'importanza di taluni riti di passaggio

⁸Per ulteriori dati vedi Wakamori Tarō, "Initiation Rites and Young Men's Organizations", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 291-304 e Beardsley, Hall e Ward, *Village Japan*, cit., pp. 311-12. Le concezioni di purezza sottintese ai riti di iniziazione sono messe in luce da Namihira Emiko, "Tsūkagirei ni okeru 'hare' to 'kegare' no kannen no bunseki" (Analisi delle concezioni di purezza e impurità nei riti di passaggio), *Minzokugaku kenkyū*, 40, 4, 1976, pp. 350-67.

⁹ Cfr. Segawa Kiyoko, "Menstrual Taboos Imposed upon Women", in Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp. 239-50 e Ōtō Tokihiko, "The Taboos of Fishermen", *Ibidem*, pp. 107-21. Vedi anche la critica di Rodney Needham allo schema tripartito di Van Gennep e la definizione dei concetti di *inversion*, *nullification* e *disruption*. Cfr. R. Needham, *Symbolic Classification*, Goodyear Publishing Co., Santa Monica (Calif.) 1979, pp. 39-43.

e, per inverso, all'accrescersi del valore simbolico di altri¹⁰. Ad esempio, per i ragazzi, il ritmo del tempo scandito dai progressivi gradi di scolarizzazione tende a sostituirsi alle antiche demarcazioni. Anche il passaggio dalla giovinezza alla maturità, che una volta era molto marcato, si è progressivamente diluito in tanti piccoli eventi simbolici di transizione, con l'aumentare delle responsabilità che la società moderna attribuisce al giovane.

Vi è una nascita fisica, ma anche una 'nascita sociale' che si svolge per gradi. Al settimo giorno dal parto, con una cerimonia che coinvolge i membri della famiglia, il neonato riceve il suo nome. Solo dopo questo rito gli amici e i vicini di casa possono andare a visitare la puerpera e il bambino e avviene uno scambio di doni, ma sempre nell'ambito del privato. Il trentunesimo giorno nel caso di un maschio e il trentatreesimo nel caso di una femmina, sanciscono la nascita a livello ufficiale e pubblico: la mamma veste il neonato con un abito rosso e lo presenta al tempio shintoista. La cerimonia del *miyamairi* 宮参り consiste in un rito di purificazione della madre e in un'offerta di cibo agli dei: è il primo passo della progressiva integrazione del bambino nel gruppo¹¹.

Seguono il primo anniversario della nascita e i compleanni. Il compleanno, secondo la tradizione, non corrisponde alla data della nascita. È infatti una festa collettiva celebrata insieme, all'inizio dell'anno, da tutti i nati nello stesso anno e le diverse temporalità dei singoli si inseriscono così in un fluire corale del tempo. Hanno particolare rilievo rituale le feste del terzo, quinto e settimo anno di vita (*shichigosan* 七五三). Il modello cerimoniale prevede sempre la visita al tempio, la presentazione delle offerte alla divinità, lo scambio

¹⁰ Per le cerimonie collettive cfr. Sugiyama Koichi, "Changing Agrarian Rites in a Ricegrowing Village in Northeast Japan", *East Asian Cultural Studies*, 11, 1-4, 1972, pp. 58-76. Per i riti all'interno della famiglia vedi Suenari Michio, "Yearly Rituals within the Household", *East Asian Cultural Studies*, 11, 1-4, 1972, pp. 77-82.

¹¹ Cfr. Embree, *Suyemura. A Japanese Village*, cit., pp. 178-83; Beardsley, Hall e Ward, *Village Japan*, cit., pp. 290-92 e Ōtō Tokihiko, *Folklore in Japanese Life and Customs*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tōkyō 1963, pp. 46-53.

di doni con i giovani che indossano poi un vestito nuovo, simbolo della diversa condizione sociale raggiunta¹².

La transizione dall'adolescenza alla maturità è un momento importante e il rito che la sancisce ha le caratteristiche di un'ordalia, di una prova cioè di concentrazione spirituale e di resistenza fisica. Significativi sono in questo caso gli *hadakamatsuri* 裸祭り e gli *himatsuri* 火祭り¹³. I primi si svolgono in pieno inverno. Nella notte della cerimonia i giovani che per alcuni giorni sono vissuti in isolamento rituale, in veglia e in preghiera, si radunano nel tempio. Dopo la presentazione delle offerte e la lettura dei *norito* 祝詞, ha inizio la gara. Nudi, nel freddo gelido, cercano di raggiungere e afferrare un ramo che pende dal soffitto del tempio, cui sono stati appesi dei dolcini di pasta di riso, i *mochi* 餅. L'azione rituale simboleggia antagonismo e disgregazione, ma rafforza il concetto di armonia e il valore della collaborazione sociale. Infatti le regole della gara mettono ogni giovane contro tutti gli altri e vince chi afferra per primo l'oggetto da raggiungere. Ma il singolo non può vincere, non può arrivare in alto se non c'è qualcuno che lo sostenga; si forma così una piramide umana in perpetuo movimento, che cade e si riforma in continuazione. Alla fine, il caotico ammasso di corpi si stabilizza, anche se solo per un momento, ma quanto basta perché uno dei giovani afferri la posta in palio. E l'antica saggezza del rito impone che il frutto della vittoria non spetti a chi l'ha raggiunto ma a tutti quelli che hanno contribuito al suo successo. I *mochi* sono prima offerti alla divinità e poi spartiti fra gli iniziati. Questo gioco di violenza e di armonia, rigenera la natura: infatti se la gara si risolve con un successo in breve tempo, dicono che l'annata del raccolto sarà buona. E rigenera la società:

¹² Cfr. Beardsley, Hall e Ward, *Village Japan*, cit., pp. 294-95.

¹³ Mi riferisco agli *hadakamatsuri* cui ho assistito l'8 gennaio 1978 a Ichibe Ichi nella regione di Shiga e al tempio di Saidaiji in Okayama il 14 gennaio 1977. Cfr. anche Honda Yasuji et Al. (a cura di), *Matsuri to geinō no tabi* (Viaggio nei matsuri e nelle sacre rappresentazioni), vol. 5, Gyōsei, Tōkyō 1978, pp. 76-77. Lo *himatsuri* cui ho assistito si svolse a Kumanonachi nella regione di Wakayama il 14 luglio 1978. Cfr. Honda, *Matsuri to geinō no tabi*, cit., vol. 4, pp. 92-95. Ai riti del fuoco è dedicato il numero 4 (1962) della rivista *Matsuri*.

a questa esperienza orgiastica segue immediatamente il ripristino dell'ordine sociale e il passaggio dei ragazzi al gruppo dei giovani. Dopo aver sperimentato il disordine del gioco, la mancanza di regole, la confusione dei ruoli, la perdita d'identità, gli iniziati sono chiamati ad uno ad uno, si fa loro indossare per la prima volta lo *hakama*, l'abito cerimoniale dei grandi, e compostamente, in silenzio, consumano nel tempio il banchetto rituale che è loro servito dagli adulti.

Nei templi di Kurama e di Kumano, durante gli *himatsuri* 火祭り, i riti del fuoco, i giovani del villaggio corrono a gara tutti nudi portando fra le braccia enormi torce accese. Nella confusione, la tensione per il pericolo è palpabile, ma c'è allegria. Il simbolismo sessuale è dichiarato: i gesti sono molto spinti, le battute decisamente trasgressive. Queste cerimonie presuppongono una dura prova fisica di resistenza al caldo e al freddo intensi, all'acqua e al fuoco. Esse ricalcano, anche se in tono minore, le tecniche ascetiche del controllo dell'estremo caldo e dell'estremo freddo, tipiche della tradizione estatica. Dal rito iniziatico il giovane esce più puro, più forte, più lucido interiormente, perché ci sono stati in quella prova dei momenti di intensa paura e di esaltante euforia in cui si è conosciuto più a fondo, ed è stato più vicino a dio.

Nella cerimonia del matrimonio, che segna uno dei passaggi più importanti nella vita sociale dell'individuo, viene messo in rilievo il valore di scambio della donna e dei beni, presupposto dell'unione di due famiglie. I due futuri coniugi si ritirano in una stanza a parte e alla presenza del *kami* 神 si scambiano per tre volte delle coppe di sake e ne offrono al dio. Il senso più profondo del rito del *sansankudo* 三三九度 è così sacralizzato, perché è il dio che diventa simbolicamente il testimone e l'intermediario fra le due parti. La persona che ha il ruolo più importante nella celebrazione dello spozalizio è il *nakōdo* 仲人, il mediatore che ha combinato l'unione degli sposi e che la garantirà anche in futuro. E infatti al pranzo nuziale ha il posto centrale, fra marito e moglie. Il *kami* fa da contrappunto simbolico al *nakōdo*: nella cerimonia tradizionale, così come per esempio si svolge nella regione di Kagoshima, la statua del dio della risaia, il *ta no*

kami 田の神, è posta davanti al tavolo del banchetto, di fronte agli sposi¹⁴.

Quando alla giovane coppia nasce il primo figlio, un ciclo nuovo di vita si inserisce all'interno del ciclo precedente. La società colloca in questo momento il completamento del ruolo della prima generazione e non ci sono più riti che ne segnino il progredire. La pienezza dello *status* sociale che il padre e la madre hanno raggiunto è simboleggiata dal fatto che non si celebrano più cerimonie che scandiscano per loro un divenire, una ulteriore trasformazione. Vi è, nella persona adulta, un inevitabile declino fisico, ma da un punto di vista simbolico è come se il tempo si fosse fermato, come se la sua condizione fosse immutabile, senza gradualità, senza sfumature: non si festeggiano più i suoi compleanni. La pienezza classificatoria che si realizza nell'uomo e nella donna diventati genitori, coincide con un annullarsi simbolico della dinamica temporale.

Ma al compimento dei sessant'anni, nella curva discendente della vita, il tempo 'ritorna', in un gioco di ritualità speculari: la festa per l'anziano ricalca simmetricamente quella per il bambino. Nel rito dell'*inkyō* 隠居, che segna la rinuncia alla carica di capofamiglia, l'uomo di età avanzata indossa un abito da ragazzo, intessuto di colori vivaci, associati alla giovinezza, così come, tanti anni prima, nel rito del passaggio alla maggiore età, aveva indossato un abito scuro e severo da adulto¹⁵. Da questo momento, sempre secondo la logica di opposte simmetrie, il vecchio, come un bambino, non avrà responsabilità e nemmeno divieti. Se l'individuo raggiunge il settantesimo anno, vi è un'altra cerimonia collettiva, quasi un'introduzione rituale all'ultimo passaggio, la morte, e all'inizio di un nuovo ciclo di esistenza nell'aldilà, differente e parallelo alla vita. È una preparazione alla futura condizione di antenato, così come lo *himootoshi* 紐落とし era stata la preparazione alla condizione di uomo maturo¹⁶.

¹⁴ Cfr. Tsuruzoe Taizō, *Ta no kami matsuri* (I riti comunitari per il dio della risaia), Kokusho kankōkai, Tōkyō 1977, pp. 92-95.

¹⁵ Cfr. Beardsley, Hall e Ward, *Village Japan*, cit., p. 337.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 295-96.

La morte non interrompe il processo circolare del tempo di un uomo. Tornerò sull'argomento nel prossimo capitolo. Per ora è sufficiente mettere in luce come i riti funerari, che segnano il divenire dell'anima nell'aldilà, siano esattamente speculari ai riti di passaggio che l'individuo compie durante la sua vita.

Vi sono degli stati attinenti alla condizione fisica dell'uomo che sono giudicati impuri. Ad esempio, il periodo della gestazione, del parto, delle mestruazioni, della malattia, della morte. L'impurità che li caratterizza da un punto di vista religioso è dovuta alla loro anomalia nello schema della classificazione sociale: sono stati di transizione in cui si combinano, o per difetto o per eccesso, elementi tassonomici di due categorie. Sono periodi di liminalità tra due dimensioni piene dell'essere e sono contraddistinti dall'applicazione di rigide norme di separazione e di isolamento nei confronti del soggetto considerato impuro. La donna mestrata vive lontano dagli altri, non entra nel tempo, non partecipa alle cerimonie comunitarie, come la partoriente si ritira in un luogo appartato¹⁷. Tutto il ritmo della vita normale è stravolto, come se fosse annullato: lo stato di impurità è un non-esistere, una modalità di sospensione del vivere sociale. Se il rito è una scansione del tempo, essendo questo periodo caratterizzato dall'assenza di riti, all'essere impuro è negata la dimensione temporale: l'impurità esclude il tempo. Eppure le mestruazioni, la gestazione, il parto, sono fasi della vita che creano i presupposti naturali dello scorrere dell'esistenza e, forse proprio per questo, il tempo è loro negato. In questo senso più articolato, ci si può dunque ricongiungere all'interpretazione di Leach secondo cui il momento di passaggio è un vuoto: "L'intervallo che segna la transizione [...] è un intervallo di atemporalità sociale"¹⁸. Il soggetto che vive questa atemporalità è per lo più la donna perché molti degli stati di impurità caratterizzano la sua natura. Il rito di purificazione cui essa si sottopone

¹⁷ Cfr. Segawa Kiyoko, "Menstrual Taboos Imposed upon Women", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp. 239-50.

¹⁸ E. Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 34.

ogni volta, prima di tornare nella comunità, è il simbolo della sua ‘rinascita’. La donna è negata ed emarginata in una condizione di ‘morte’ sociale proprio quando i processi fisici del suo corpo rendono possibile la creazione della vita e la dinamica naturale del tempo.

Il sacro e il quotidiano

La struttura del rito delinea anche una scansione nel fluire del giorno, nel suo avvicinarsi del tempo del buio e di quello della luce. E anche in questo caso, per analogia, il tempo sacro riprende il motivo della circolarità.

Il rito del *kōjinkagura* 荒神神楽 rivela con chiarezza questa configurazione¹⁹. Il capo religioso del villaggio, che officierà il rito, trascorre la notte in meditazione e in preghiera. All'alba si purifica con abluzioni e purifica lo spazio sacro. Il *kagura* 神楽 ha inizio solo all'imbrunire, perché la notte è il tempo ‘altro’, il vero tempo di dio. L'officiante invoca le miriadi di *kami* 神 perché discendano nella sua casa che è diventata lo spazio sacro della comunità, e porge loro le offerte pure. Preghiere, danze e sacre rappresentazioni di eventi della mitologia si svolgono durante le ore notturne. Il momento culminante è segnato dall'arrivo di uno sciamano, il *takutayū* 託太夫. Questi si inginocchia di fronte all'altare e, dopo lunghi, sofferti momenti di concentrazione, riesce a entrare in *trance*. Con il suo potere estatico permette che la comunità comunichi con il nume tutelare del villag-

¹⁹ Mi riferisco al *kōjinkagura* cui ho assistito nel villaggio di Hirakawa nella provincia di Bicchū in Okayamaken il 7-8 ottobre 1978. Vedi anche Yamane Ken'ichi, *Bicchūkagura* (I *kagura* di Bicchū), Okayama bunko, Okayama 1972; Ishizuka Tokutarō, “Kōjinkagura ni tsuite” (Sui *kōjinkagura*), *Okayama minzoku*, numero unico, 1965, pp. 18-27, foto pp. 103-10; Miura Shuyu, “Kōjinkagura no takusen” (La *séance* oracolare nei *kōjinkagura*), *Nihon minzokugaku kaihō*, 31, 1963, pp. 25-33 e Satō Yoneji, “Kōjinkagura”, *Matsuri*, 12, 1967, pp. 39-46; I. Averbuch, “Shamanic Dance in Japan. The Choreography of Possession in Kagura Performance”, *Asian Folklore Studies*, 57, 1998, 2, pp. 293-329. Sui *kagura* in generale vedi Iwata Masaru, *Kagura shinkō*, Meicho shuppan, Tōkyō 1992.

gio. Verso le tre di notte fanno irruzione nello spazio sacro i giovani: con le loro maschere orrifiche impersonano l'arrivo di mostri, gli *oni* 鬼, che hanno un ruolo di antagonismo e di minaccia. Danzano intorno all'altare del dio, al ritmo forsennato dei tamburi, scompigliando e coinvolgendo i fedeli nella danza; ma al primo chiarore dell'alba, l'officiante li scaccia con un rito di esorcismo. Il nuovo mattino è il tempo della purificazione. Poi, con il sole ormai alto, il dio è portato in processione nel villaggio. A mezzogiorno, si celebra un banchetto cerimoniale in cui i capifamiglia condividono le offerte presentate agli dei e all'imbrunire la festa ha termine.

Nello schema rituale del *kōjinkagura* il momento più sacro, quello dell'azione e dell'intervento della divinità e dei mostri, è la notte mentre il momento del rapporto sociale all'interno della cerimonia è il giorno. Come la notte è il tempo del riposo o del divertimento, così il giorno è il tempo del lavoro e delle relazioni economiche. Mezzanotte è il culmine del buio, il momento dei sogni e dell'effimero, dei non-rapporti sociali, del segreto, della solitudine: quindi è il tempo dell'incontro con dio. Il mezzogiorno, il culmine della luce, il momento del pranzo, è il tempo sereno dell'incontro comunitario, della comunicazione fra le persone e dello scambio: è il tempo dell'uomo. Il passaggio da una temporalità all'altra è segnato da cerimonie di purificazione e di espulsione delle entità malefiche. Durante la notte l'azione rituale è esoterica, segreta, talvolta impressionante e vengono coinvolte poche persone scelte. Essa realizza, con la *trance* estatica dello sciamano, un'esperienza stravolgente, di rottura delle barriere ontologiche normali che separano il divino dall'umano e culmina nella totale negazione dell'identità dell'asceta posseduto in favore di una piena rivelazione del dio che parla attraverso la sua bocca. Durante il giorno invece prevale un'azione rituale pubblica, pacifica, ordinata, fatta di una gestualità quotidiana, che valorizza i ruoli e le funzioni consuete di ogni membro del gruppo. Tutti sono coinvolti nella processione che passa per le strade del villaggio e partecipano al banchetto comunitario che conclude la festa. Ma adesso il dio è ritornato a essere nascosto, chiuso nello *shintai* 神体 del palanchino sacro.

In una configurazione ciclica del tempo, la società concepisce se stessa nell'atto di riprodursi con modalità sempre nuove e inesorabilmente sempre uguali. Il linguaggio simbolico della festa anche in questo senso riflette la concezione ciclica del tempo. Il rito è un'azione stereotipa e proprio con la sua immutabilità definisce il tempo. La ripetizione del gesto rituale si frappone alla potenziale irripetibilità di ogni altro gesto. La festa comunitaria si apre sempre con l'atto di invocare e accogliere un essere che appartiene al mondo soprannaturale, il suo fulcro è l'instaurarsi di un rapporto di scambio che sancisce l'unione fra dio e uomini, e si conclude con un'azione rituale di separazione ed espulsione²⁰. L'entità che prima è stata accolta come benigna sembra alla fine essere diventata pericolosa. Il pericolo è che il rapporto che si è instaurato con dio presente fra gli uomini si configuri come permanente, mentre invece i due mondi devono rimanere separati per poter interagire in armonia. Proprio per questo il rito rivela al suo interno anche un senso ambivalente di precarietà: ogni volta che il rito ha luogo, è un rinnovarsi e un concludersi del rapporto sacro. È dunque ogni volta un'esperienza nuova ma la modalità così ferrea con cui si attua la rende identica a quella di sempre; come si rigenera il giorno che si avvicenda con la notte, l'estate con l'inverno, così si rigenera periodicamente il sacro.

Il tempo come pienezza d'azione

Siamo abituati a interpretare il tempo come un movimento astratto, un parametro matematico, una griglia, uno schema. Il tempo ci sembra una struttura imposta su un fluire indistinto. Il concetto di virtualità, insito in questa temporalità, si accentua nell'uso dei numeri a indicare i giorni, i mesi, gli anni, le ore, i minuti. Queste scansioni sono spazi vuoti, caselle che devono essere riempite. È una idea che affida

²⁰ Wakamori Tarō compara i diversi *matsuri* per mettere in luce uno schema rituale di carattere generale. Cfr. Wakamori, *Nihon sairei chizu*, cit., vol. 1, pp. 3-30; vol. 2, pp. 3-29; vol. 3, pp. 3-28; vol. 4, pp. 3-33; vol. 5, pp. 3-23.

alla dimensione temporale una potenzialità quasi totale di azione perché stabilisce un ritmo ideale, assoluto, impersonale, cui il singolo o il gruppo potrebbero adattare qualsiasi attività.

Vi possono essere diverse concezioni del tempo a seconda delle società o delle epoche storiche e si può notare come la tendenza della cultura giapponese tradizionale, soprattutto quella rurale, sia di configurare la categoria temporale come una struttura piena, come un divenire che deriva dalla somma di temporalità concrete, definite dagli eventi naturali o sociali. È l'azione codificata dunque che crea il tempo e non la casella del tempo che permette potenzialità di azione.

L'ordinamento dei fatti naturali e la classificazione dei fatti sociali corrispondenti detta la scansione del tempo e la rende necessitante, e crea unità temporali concrete, individuali, non interscambiabili. Il tempo acquista identità attraverso un evento che è stato scelto come caratterizzante: ci sarà dunque il "tempo della luna nuova" come il "tempo della prima neve" (azione naturale); ci sarà il "tempo di piantare" e il "tempo di raccogliere" (azione economica); ci sarà il "tempo dello sposalizio" o il "tempo della scuola" (azione sociale). Fra questi livelli non vi è priorità.

In effetti si potrebbe parlare di un intrecciarsi di legami di causa-effetto tra la scansione del tempo in base ad eventi naturali e la scansione del tempo in base ad azioni economiche. Tra i fatti naturali uno è stato scelto come il più caratterizzante di un certo tempo; ovviamente non è l'unico che avviene in quel periodo, ma sembra riassumere tutti gli altri o addirittura obliterarli. Così anche le azioni sociali che marciano uno stesso tempo sono varie, ma una sola in generale è stata scelta come termine di definizione. In questo caso la relazione che congiunge il primo livello al secondo fa sì che ambedue definiscano lo stesso periodo e che fra essi si possa individuare anche una relazione di analogia. Si potrebbe vedere la temporalità piena come un sovrapporsi di più strati di schemi classificatori che procedono in modo indipendente ma parallelo e i cui confini possono anche non coincidere. Non vi è la possibilità che esista un intervallo temporale senza un avvenimento che lo caratterizzi. Nell'esperienza quotidiana,

di fatto si definisce il tempo usando a seconda dei casi una classificazione o l'altra.

In tale contesto anche il modo di definire la natura del tempo religioso cambia e si approfondisce. Non è una categoria vuota, ma è una configurazione culturale dalle caratteristiche positive, che possiede contenuti specifici. Non è cioè una casella astratta in cui risulti indifferenziato qualsiasi rapporto possa esserci con il mondo dell'extraumano. Il sacro si articola in precise relazioni con specifiche entità soprannaturali – gli dei, gli spiriti dei morti, i mostri – che hanno i loro 'tempi', così come nel capitolo precedente abbiamo visto hanno i loro 'spazi'. L'estate è il tempo degli spiriti dei morti e in particolare degli antenati. In primavera e in autunno la comunità e il dio tutelare si incontrano. L'inverno è il tempo dei mostri.

In questa logica, il rito dell'inizio dell'anno è un tempo 'singolare'. Durante le cerimonie di *shōgatsu* 正月 la comunità instaura rapporti simbolici con l'*ujigami* 氏神, con gli antenati, con i morti inquieti, con gli *oni* 鬼, concentrandoli in una sequenza rituale che occupa un arco di tempo ben definito. Il rito dell'anno nuovo, proprio per la sua natura, deve avere delle tematiche simboliche di aggregazione, di confusione, deve coprire tutte le possibilità che caratterizzano il tempo della vita religiosa del villaggio durante l'anno, per rigenerarle. La confusione è solo apparente, in realtà la scansione è ben definita: le istanze rituali, pur così ravvicinate, non si sovrappongono, se non per un disegno simbolico ben preciso, come nel caso dell'arrivo del *toshigami* 年神, il dio dell'anno, che si confonde con l'arrivo dell'antenato divinizzato, l'*okina* 翁.

Se il tempo può essere classificato secondo un'azione specifica, lo può essere anche secondo il protagonista che la compie (il 'tempo del contadino' e il 'tempo del mercante'). Nella sfera del tempo sacro, come vi è il tempo degli dei, dei morti e dei mostri, vi è anche il tempo della loro controparte rituale in terra. Il *niinamesai* 新嘗祭 è il tempo del capofamiglia e il *ta ue matsuri* 田植え祭り quello della donna. Il tempo dei bambini è il rito del *mushiokuri* 虫送り e il tempo dei vagabondi è la festa per i *namahage* ナマハゲ.

Il dono

Il rito religioso definisce il tempo nella misura in cui crea un intervallo tramite lo scambio simbolico di doni. In tutti i *matsuri* 祭り vi è il momento cruciale in cui l'officiante porge le offerte alla controparte divina. L'azione di offrire un dono crea immediatamente, nella logica culturale, l'obbligo di contraccambiarlo²¹. Presentare offerte all'altare, compiere un gesto rituale che sia gradito a dio, simboleggia in realtà la proposta, o il suggello, dello scambio di un contro dono da parte di dio. Il rito invernale del *ta asobi* 田遊び può essere un esempio pertinente.

Nello spiazzo davanti al tempio, spesso sotto la neve, il sacerdote, circondato dai capifamiglia e alla presenza del dio, mima tutte le fasi della coltivazione del riso. Con un aratro di legno, che sembra un giocattolo, ara un campo immaginario; finge poi di zappararlo e di liberarlo dalle erbe nocive. Al suono dei flauti e dei tamburi, accompagnato dalle *miko* 巫女, le vergini del tempio, china la schiena nel gesto ritmato del trapianto. Nel copione di questa rappresentazione manca sempre la conclusione più attesa, il raccolto, perché questo è nelle mani degli dei. Ma, buono o cattivo che sia, ogni anno ci sarà un raccolto e una festa di ringraziamento.

Il *ta asobi* è la figurazione di un patto fra uomo e dio, l'invito ad accettare uno scambio simbolico. Si offre in anticipo alla divinità quella che sarà l'azione dell'uomo sulla natura, cioè la coltivazione, e ciò che ne è il risultato, un prodotto culturale, come riso bollito, sake, cibi cucinati. Si crea così l'obbligo vincolante per la divinità di contraccambiare nel futuro, con la sua azione di controllo sulle forze naturali, per permettere un'abbondante crescita delle messi. L'offerta al dio e l'assaggio cerimoniale delle primizie del raccolto durante il *niinamesai* 新嘗祭, in autunno, è il suggello di un impegno che è stato mantenuto e la conferma di una fiducia ben riposta.

²¹ Vedi M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année Sociologique* (Seconde Serie), 1, 1923-24, trad. it. in M. Mauss, *Teoria della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 153-292.

La teoria classica del dono non tiene conto del parametro della dimensione temporale e invece, come fa notare Jean-Claude Schmitt²², il tempo è un fattore determinante. È essenziale infatti che vi sia un intervallo fra dono e contro dono. La durata di questo intervallo è stabilita, ma viene taciuta dalle parti in causa per far apparire spontaneo il gesto di offrire e contraccambiare, mentre in realtà è obbligatorio. Il tempo religioso può essere interpretato come l'alternarsi di queste prestazioni e controprestazione di doni e contro doni, a ritmi regolari. L'obbligazione che è nella logica dello scambio anche all'interno dell'azione sacrale, e che vincola in un preciso futuro uomini e dei, si svela quando, pur avendo il gruppo fatto le offerte al momento opportuno, la contro-offerta del dio non giunge 'a tempo dovuto', le messi cioè arrivano o troppo in fretta (ed è il miracolo) o troppo tardi (ed è il disastro)²³.

Ritorna il concetto della circolarità, perché i momenti rituali dello scambio sono sempre gli stessi e corrispondono allo stesso dono e allo stesso tipo di contro dono e perché, come un cerchio in cui non si distingue l'inizio dalla fine, il particolare dono rituale può avere contemporaneamente il valore di un contro dono e viceversa. L'offerta delle primizie nel *niinamesai* risolve il rapporto di obbligazione che era stato instaurato in precedenza fra dio e uomo. Ma il rito può simboleggiare al tempo stesso l'apertura di un nuovo rapporto, la proposta di un nuovo scambio con la divinità, l'instaurarsi di un vincolo che impegni entrambe le parti per il ciclo di coltivazione a venire.

La scansione del rito

Il *masturi* 祭り inizia con l'arrivo e l'accoglienza della divinità, cui sono attribuite caratteristiche positive. L'iniziativa parte dall'uomo che invita il dio. Con la presentazione delle offerte, si propone uno

²² Cfr. J.-C. Schmitt, "Il tempo come parametro e come oggetto della storia", in R. Romano (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1981, pp. 47-49.

²³ *Ibidem*, p. 48.

scambio simbolico e si crea un legame di reciproca dipendenza. Al termine del rito la divinità viene espulsa come se avesse assunto connotazioni negative. Lo stesso procedimento avviene durante le cerimonie per il culto degli antenati. Anche in questo caso la parte attiva è l'uomo. I famigliari invocano l'anima benevola del morto ed essa torna alla casa di un tempo. Scende sull'altare degli antenati, nella tavoletta sacra che porta inciso il suo nome. I vivi presentano le offerte allo spirito, pregano per lui, gli confidano le loro pene, invocano il suo aiuto; così facendo lo coinvolgono di nuovo nella vita della famiglia. Ma, proprio al culmine di questo rapporto di comunione spirituale, l'antenato è rimandato nell'aldilà, espulso con le tecniche dell'esorcismo come se fosse diventato un'entità potenzialmente malvagia. I mostri propongono un rovesciamento della prassi rituale che non contraddice la sostanziale identità della logica del sacro. Sono le figure orrifiche ad avere un ruolo attivo e l'uomo subisce la loro aggressione. Gli esseri malvagi vogliono entrare nel mondo degli uomini e la comunità è costretta ad accondiscendere alla loro violenza e a instaurare un rapporto di scambio simbolico con essi. Quando l'unione con i vivi è stata realizzata, il mostro, pacificato e diventato benevolo, di sua volontà si ritira.

Ogni cultura, per il rigore classificatorio con cui deve definirsi, produce al suo interno le categorie alternative di dei, morti e mostri e li pone al proprio esterno. Più rigida è la coesione interna del gruppo e più rigorosa sarà la selettività dei rapporti con l'esterno. Il contatto con il mondo 'diverso' dell'aldilà non può essere negato totalmente, come non può essere lasciato totalmente libero. La devianza esterna, immagine speculare delle tensioni e delle anomalie interne, è una realtà sociale dinamica. Se il potere si irrigidisce nel rifiuto di riconoscere la devianza, rafforza per inverso la tendenza, nel gruppo deviante, a costruirsi un'identità alternativa. Ne deriva un processo di involuzione e di frazionamento della società in nuclei fortemente differenziati l'uno dall'altro e quindi sempre più incontrollabili.

Il comportamento del potere sociale deve quindi essere duttile: il suo compito è di organizzare l'equilibrio fra normalità e devianza, di bilanciare la tensione fra le spinte alla congruenza interna e alla chiu-

sura del sistema e le dinamiche di incoerenza e ibridazione, dovute all'apertura del sistema verso l'esterno. Il problema dunque non è nel rifiuto dei fattori alternativi di anomalia ma nella capacità di gestirli. È un controllo che di fatto il potere opera per rendere possibile un rinnovamento delle categorie interne che sanciscono la normalità. Talune categorie esterne – i mostri, per esempio, o le anime dei morti inquieti – scelte in modo selettivo, sono proposte come oggetto di identificazione e di sublimazione, come polo di attrazione per quegli elementi che all'interno del gruppo esprimono la forza virtuale della devianza e dell'innovazione e che sono il risultato inevitabile della fissità dell'ordine sociale²⁴.

Un rapporto indiscriminato e continuo fra categorie differenti significa l'abolizione dei confini che separano un'identità culturale dall'altra. Accettare all'interno di un gruppo ristretto la presenza di altre visioni del mondo e la potenzialità disgregatrice che questo comporta, significa l'assenza o la crisi del potere sociale. L'interazione tra normalità e potenzialità alternativa deve essere regolata e temporanea. Prendiamo ad esempio il rito del *bon* 盆. Le anime degli antenati per tre giorni vivono con la famiglia, portano all'interno del mondo dei vivi le modalità della loro vita di morti. Durante questo periodo il comportamento quotidiano dei vivi cambia ed è modificato in funzione del morto. Possiamo immaginare quali conseguenze si verrebbero a creare se la situazione non avesse termine, se la confusione delle due categorie, di vita e di morte, continuasse. Perciò, quando l'interazione antenato-vivi ha espresso tutta la ricchezza della sua funzione culturale, e cioè ha confermato il reciproco riconoscimento dei ruoli di autorità sociale (dell'antenato nel mondo dei morti e del capofamiglia nel mondo dei vivi), il rito deve avere termine e l'entità anomala deve essere espulsa.

Il potere propone ai liminali del corpo sociale, ai bambini, ai vecchi, ai poveri, ai vagabondi e ai fuoricasta, una loro controparte ultra-

²⁴ Vedi M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 213-68 e J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.

terrena: degli esseri come i mostri e le anime dei morti senza pace, figure inquietanti in cui gli emarginati possono vedere specchiata la loro stessa anomalia. Nelle cerimonie che segnano l'inizio del nuovo anno, nei *kagura* 神楽 come negli *okonai* 行ない, la comunità accetta queste persone che si mascherano in modo da incutere paura e si confronta con le immagini esplicite delle proprie angosce e pene latenti.

Gli *oni* 鬼, i *namahage* ナマハゲ, gli *akamata* アカマタ e i *kuromata* クロマタ, e altri ancora, impersonati talvolta da ragazzi e altre volte da mendicanti di passaggio, fanno irruzione nel tempio come visitatori misteriosi sbucati dalla foresta²⁵. Il sacerdote che celebra il *matsuri* lascia che siano per un po' di tempo al centro dell'azione rituale, che si appropriino di ruoli preminenti quali il guidare le danze, divinare il futuro, aprire la processione.

Nell'accogliere queste maschere di mostri, l'autorità si confonde con i liminali che li impersonano. Essa permette che questi esseri diversi, sempre tenuti ai margini e relegati nel silenzio, liberino la loro fantasia ed esprimano l'imprevedibile ricchezza di immagini e di idee racchiusa nella loro condizione di anomalia. Così facendo il potere individua certe tendenze innovative tenute represses, le fa proprie e si rinnova. Ma ad un certo momento l'officiante più anziano si para di fronte all'essere mascherato, re della festa, e gli intima di allontanarsi dal villaggio. Una risata tenebrosa accoglie le sue parole. Il mostro anzi lo sfida e per provocarlo minaccia di distruggere l'altare. Segue una discussione serrata come una lotta. I giovani fanno gruppo e si schierano a spalleggiare l'*oni*, mentre i capifamiglia incoraggiano il sacerdote. Talvolta sembra che questi stia per avere la meglio, ma subito dopo è il mostro a metterlo in difficoltà, fra le urla e le risate di gioia dei ragazzi. Ma negli annali dei *matsuri* l'autorità vince sempre: alla fine del rito i demoni e i morti inquieti sono espulsi e, facendo di essi delle simboliche vittime sacrificali, si ristabilisce la

²⁵ Vedi Hori Ichirō, "Mysterious Visitors from the Harvest to the New Year", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp. 76-106; vedi anche Hayakawa Kotarō, *Hanamatsuri*, Iwasaki bijutsusha, Tōkyō 1968, pp. 161-88 e Mukōyama Masashige, "Tōyamamatsuri to fuyumatsuri" (I riti comunitari della zona di Tōyama e i *fuyumatsuri*), *Matsuri*, 3, 1962, pp. 85-90.

normalità. E così la maschera feroce si inchina in segno di sottomissione. Il sacerdote shintoista la purifica e la esorcizza: con questo gesto simbolicamente la uccide. Essa abbandona il tempio e scompare nel buio.

L'esperienza religiosa è costituita dalla successione di fasi di apertura verso il mondo ultraterreno, di valorizzazione di ciò che è diverso e di fasi di chiusura e di sanzione della normalità. Questa alternanza è necessaria per assorbire il nuovo e allo stesso tempo confermare la sostanziale identità dell'antico. Proprio questo ritmo di unione e separazione, di accoglienza e di espulsione, scandisce il tempo sacro. La circolarità del tempo religioso deriva anche da questo riprodursi continuo, durante il corso di un anno, di interazioni rituali di accettazione del diverso, cui ogni volta segue un rifiuto. L'azione religiosa che convoglia il rinnovamento culturale si chiude in un cerchio dove il dinamismo produce una potenziale immutabilità.

Questa interpretazione può essere applicata all'episodio mitico della creazione del mondo e quindi del tempo²⁶. La narrazione dell'inizio si apre con delle figure divine che "compaiono", "divengono" (*aremasuru*), si direbbe per generazione spontanea, e che poi spariscono, cedendo il posto a due dei fortemente individuati e con una chiara connotazione sessuale ed erotica, Izanagi 伊邪那岐 ("il Maschio che invita") e Izanami 伊邪那美 ("la Femmina che invita"). Queste due divinità si incontrano, si guardano e riconoscono la loro alterità di uomo e di donna. Stabiliscono un primo rapporto: si parlano. Così facendo cominciano a incrinare le barriere fra loro, a stabilire un insieme ordinato di concetti e norme condivise (il linguaggio).

La dea invita allora il dio ad unire le loro diversità: con l'atto sessuale diventano un tutt'uno. Ma la conseguenza della loro unione è un aborto. Ricorrono alla divinazione per capire l'errore che ha impedito il nascere della vita. Il responso svela che la divinità femmini-

²⁶ Vedi Libro I del *Kojiki* in Kurano Kenji (a cura di), *Kojiki*, in *Nihon koten bungaku taikai*, 1, Iwanami shoten, Tōkyō 1970, pp. 53-67 e Libro I del *Nihonshoki* in Sakamoto Tarō et Al. (a cura di), *Nihonshoki*, in *Nihon koten bungaku taikai*, 67, Iwanami shoten, Tōkyō 1967, pp. 78-100.

le ha sbagliato nell'invitare, nell'essere lei a scatenare il desiderio erotico. L'ordine culturale è incentrato sulla dominanza del maschio sulla femmina e Izanami non ha accettato un ruolo di sottomissione. Izanagi e Izanami si parlano di nuovo, ma questa volta la scena mitica è dominata dalla divinità maschile, l'ordine dipende dalla sua volontà e il loro atto sessuale questa volta è fecondo: nasce la terra e con essa la vita. La loro unione è prolifica di altre divinità.

Continua tuttavia quasi ininterrottamente, supera di nuovo la norma, infrange ancora i divieti e si trasforma perciò in una crisi che porta ad una nuova separazione. Izanami, dando alla luce il dio del fuoco, muore e scende agli inferi. Izanagi la insegue nel mondo delle tenebre per riportarla in vita. Egli non accetta la separazione fra la vita e la morte, non capisce quanto la sua azione sia temeraria perché sfida le leggi del destino. Ne soffre perciò le conseguenze. Al culmine della sua avventura nell'oltretomba, proprio quando è quasi riuscito nell'intento di ricongiungersi alla sua sposa al di là di ogni legge, un errore lo ferma. Infrange il divieto e, voltandosi a cercare di intravedere, nell'ombra degli inferi, il viso dell'amata, esso gli appare repellente. Izanagi fugge inorridito. Quello che era un sentimento di attrazione si trasforma in ripugnanza.

La sequenza mitica si conclude con l'immagine delle due divinità divise in modo definitivo da un macigno che sbarrava l'entrata dell'"aldilà". Una barriera invalicabile sancisce il confine delle loro alterità, ripristinate nella loro autonomia. La dea, che prima, unita al dio, aveva generato la vita, separata ora da lui crea la morte. È come se il cerchio del tempo si chiudesse. Ed ecco che i due dei incominciano di nuovo a parlarsi, anche se con parole di odio. Si pongono l'uno contro l'altro, eppure ristabiliscono un legame. Il dio crea altre vite e la dea porta altre morti. Sembra quasi che un pendolo abbia cominciato a scandire le sue oscillazioni.

Come nelle narrazioni mitologiche di altre culture, anche i racconti del *Kojiki* 古事記 e del *Nihonshoki* 日本書紀 raffigurano il fluire del tempo come un movimento regolare e discontinuo, il ricorrere di un'inversione ripetuta, una serie di aperture e chiusure, fra poli opposti e complementari. La metafora del rapporto sessuale inteso

come atto creatore della vita e della morte, è il simbolo principale del tempo e del suo respiro, nel susseguirsi di unione e separazione di due contrari.

Il mito dice che l'inizio del divenire si ha in quell'istante in cui si scinde l'unità iniziale e si crea l'opposizione di due termini che si completano – maschio e femmina, vivi e morti – e nello scandirsi di un'oscillazione da un estremo all'altro, di una tensione che li congiunge, li distacca e li ricongiunge.

Il valore dei proverbi

Ogni configurazione del tempo ha insita la propria negazione. La ciclicità dell'esistenza, così come è vissuta nel villaggio, produce una negazione del divenire. La storia come dinamica innovativa perde a mano a mano i suoi contorni e il suo senso. Una delle modalità attraverso cui questa tendenza si realizza è l'uso dei proverbi.

Il proverbio codifica ogni situazione nuova, ogni problema imprevisto, negli schemi di una situazione già vissuta, di una soluzione già trovata. Il proverbio, utilizzato come risposta, tronca ogni possibilità di ragionamento, di discussione dialettica fra categorie tradizionali e situazioni impreviste, in potenziale conflitto. Non invita alla ricerca delle cause dell'avvenimento critico, perché questo potrebbe significare discutere possibilità nuove di giudizio, modi diversi di catalogare il vissuto. Il proverbio non risponde al perché, ma d'altra parte non chiude nemmeno la domanda; accetta l'impatto della nuova situazione e non la ignora. In questo senso l'uso dei proverbi come base della saggezza popolare è conservatore, non perché rimanda ad una situazione passata, in ritardo rispetto alle nuove istanze, ma perché assimila il nuovo, dissolvendolo in una dimensione fuori dal tempo. Il proverbio è anonimo e non ha data. La sua forza è quella di chi ha 'maggiore esperienza', avendo 'vissuto di più'. Il detentore del potere culturale sostiene la validità del suo modello normativo affermandolo come 'naturale', come un ordine che è sempre stato così, e che quindi è l'unico possibile e, per ciò stesso, vero.

I vagabondi e il fantastico

Proprio perché il villaggio è una struttura sociale chiusa, tendenzialmente rivolta al proprio interno, la cultura giapponese, in tutto l'arco della sua storia, ha tollerato l'organizzarsi di una categoria anomala: i vagabondi. Si tratta di persone accomunate dal fatto di condurre una vita errabonda e di vivere dell'ospitalità e della generosità degli abitanti sedentari dei villaggi. Possono essere monaci buddhisti itineranti o asceti dello Shugendō 修験道 in pellegrinaggio, boscaioli o minatori, attori professionisti o sciamane cieche²⁷. Vedremo più avanti quali caratteristiche definiscano il loro ruolo nella società e in quale relazione siano con la gerarchia del potere religioso, dato che molti di questi vagabondi fanno dell'esperienza del sacro la ragione della loro esistenza. Nella temporalità del villaggio, prima della diffusione dei mezzi di comunicazione di massa, l'intervento di queste figure ambigue era fondamentale. Nel mondo potenzialmente statico e autosufficiente delle comunità agricole, questi vagabondi portavano la storia, il dinamismo delle notizie.

Per quei pochi giorni in cui era data loro ospitalità, la sera intorno al braciere, circondati di gente, al suono di uno *shamisen* o mentre recitavano parabole edificanti, essi raccontavano di accadimenti lontani, di vicende stupefacenti. Questa azione avrebbe potuto essere dirompente per il solo fatto di introdurre nella monotona esistenza del villaggio lo scorcio di una realtà diversa, la visione frammentaria di un altro modo di vivere. La cultura sedentaria riusciva tuttavia a privare di forza l'azione di questi itineranti o a utilizzarla a proprio vantaggio, addirittura come conferma del proprio modo di vivere. Non era il capo del villaggio ad operare una censura su ciò che questi at-

²⁷ Vedi E. Norbeck, "Little-Known Minority Groups of Japan", in G. De Vos e Wa-gatsuma Hiroshi (a cura di), *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 183-99; vedi anche S. Matsoff, *The Legend of Semimaru, Blind Musician of Japan*, Columbia University Press, New York 1978, pp. 22-54 e Hori Ichirō, *Wagakuni minkanshinkōshi no kenkyū* (Studio sulla storia delle credenze popolari nel nostro paese), vol. 2, Sōgensha, Tōkyō 1978, pp. 651-707.

tori raccontavano: il controllo era il risultato spontaneo dell'interazione fra il narratore e il suo uditorio.

Lo scopo della narrazione era l'intrattenimento, sia per ricambiare dell'ospitalità sia per attirare l'attenzione e poi convogliare in essa un insegnamento religioso o morale. Il narratore, come per esempio un *mōsō* 盲僧, suonatore cieco e vagabondo, sceglieva di parlare di avvenimenti che facevano colpo, di episodi importanti o impressionanti. La notizia era presentata secondo un codice espressivo classico, tramandato da generazioni successive di cantastorie, ed era apprezzato in tutta la sua efficacia dall'uditorio. Il nuovo, l'inusitato, era tradotto in una serie di immagini stereotipe e facilmente comprensibili: la mediazione avveniva attraverso i meccanismi tradizionali di affabulazione e utilizzava il simbolismo sottinteso alla tipologia del fantastico specifica di quella cultura. Il risultato era che il fatto reale, nel momento di essere narrato, veniva ingigantito e reso tanto suggestivo da sembrare unico, irripetibile, quasi astratto, lontano e fuori del tempo. Presentato come una favola antica, l'episodio concreto diventava una metafora²⁸.

Se da una parte la novità proveniente dall'esterno può, come abbiamo visto, essere trasformata, tanto da essere portata al livello di un mito, dall'altra una vicenda mitica può essere portata al livello dell'esperienza quotidiana. E sono proprio dei vagabondi che, ancora oggi, dando spettacolo nelle feste dei villaggi, hanno il ruolo di tramandare e rielaborare le leggende tradizionali, per farle aderire alla realtà del loro tempo.

Nelle regioni di Okayama e Shimane, durante i grandi riti invernali dell'inizio dell'anno (i *kōjinkagura* 荒神神楽 e gli *ōmotokagura* 大元神)²⁹, il villaggio ingaggia una *troupe* di attori girovaghi perché

²⁸ Su questa tradizione che sta ormai morendo vedi Matsuoka Minoru, "Bungo no mōsō" (Suonatori ciechi di Bungo), *Matsuri*, 26, 1975, pp. 38-70 e Suzuki Shōei, "Echigo goze" (Le cantastorie cieche di Echigo), *Matsuri*, 26, 1975, pp. 93-125.

²⁹ Per i dati etnografici sugli *ōmotokagura* vedi Hagiwara Tatsuo, "Ōmotokagura kengakki" (Resoconto di una ricerca sul campo sugli *ōmotokagura*), *Matsuri*, 12, 1967, pp. 21-24 e Ushio Michio, "Kagura ni okeru takusen no hōshiki ni tsuite"

mettano in scena il repertorio di sacre rappresentazioni. Durante le ore della notte che precedono il momento della possessione estatica dello sciamano, questi attori, che con le loro maschere impersonano gli dei, nella casa-tempio del *tōya* 当屋 danzano e recitano al suono del grande tamburo e dei flauti. Ripetono un repertorio che ogni anno è sempre uguale. Fanno rivivere nella finzione della scena i momenti più importanti della narrazione mitologica classica, tramandata anche dal *Kojiki* e dal *Nihonshoki*.

Lo spettacolo si apre con un'azione lenta e solenne che rievoca l'episodio della creazione del mondo e quindi prosegue, caricandosi di tensioni drammatiche e suscitando forti reazioni emotive nel pubblico, con la scena della morte della dea Izanami, la sua discesa agli inferi e il vano tentativo di Izanagi di resuscitare l'amata. Vi è poi come un passaggio di tono. Si è già a notte fonda. La rappresentazione cambia tematica e descrive l'ostilità e la lotta fra la dea della luce e il dio dell'ombra e della tempesta. Il ritmo delle danze, gli scambi di battute degli attori si fanno incalzanti, aspri, sembrano non concedere respiro. Alla fine la tensione raggiunge il suo culmine quando la dea Amaterasu fugge sdegnata e si chiude nella caverna celeste. È un momento di pausa. Gli attori si ritirano dietro il tendone. Le luci sul palco si affievoliscono. L'azione sembra spegnersi del tutto. Ma, nella semioscurità silenziosa della scena, il tamburo ricomincia a scandire adagio un ritmo sordo come un'eco lontana che traduce la sensazione di un'attesa. Ed ecco che entra sul palcoscenico, splendida e regale nel suo costume sciamanico, la dea Ame no Uzume. Lo spettacolo ha una nuova impennata. Il rullare del tamburo si fa ossessivo come il suono metallico dei cimbali mentre guida i passi della danza vorticoso dell'attore che imita la *trance* con cui la dea incanta la divinità del sole e la riporta nel mondo. Con il ritorno della luce nell'universo, la rappresentazione sembra appianarsi; le parole e i gesti degli attori prendono una cadenza di più largo respiro. Il giudizio del dio Susanowo vede tutti gli dei coinvolti nella discussione e permette ad ogni

(Sulle forme delle *séances* oracolari nei *kagura*), *Nihon minzokugaku kaihō*, 2, 1958, pp. 12-18.

attore, anche il più inesperto, di esibirsi in un suo pezzo di bravura. Come punizione il dio delle tempeste deve lasciare l'empireo. I passi del danzatore sono perfetti nell'imitare l'esitazione della divinità che cammina nel mondo sconosciuto e ostile degli uomini. In sala c'è un ultimo mormorio di attesa per l'evento che chiuderà in bellezza lo spettacolo. Un drago enorme e feroce irrompe sulla scena. Il dio sfodera la spada e lo affronta. È un pezzo di vera maestria: acrobazie, salti, piroette, fendenti di lama s'intrecciano al ritmo sostenuto del tamburo, e l'acuto prolungato dei flauti sembra tendere fino allo spasimo l'ansia della lotta. Fra gli applausi e i commenti di approvazione, il dio alla fine uccide il drago e pacifica la terra. La sacra rappresentazione è finita. Fuori comincia ad albeggiare.

Lo schema dello spettacolo prevede la creazione del suo opposto, cioè la dissoluzione della barriera della finzione e la confusione dei ruoli, per cui anche gli spettatori diventano protagonisti. La tecnica teatrale utilizzata nei *kagura* per raggiungere questo scopo è semplice e diretta. In alcuni dei momenti più drammatici della vicenda, l'attore interrompe la sua recitazione e si rivolge al pubblico direttamente, pur continuando ad impersonare la divinità. Il dio Susanowo, per esempio, confessa le vere cause del suo attrito con la sorella Amaterasu e chiede consiglio ai fedeli assiepati intorno al palco. Immedesimandosi totalmente nel suo personaggio, l'attore invita gli spettatori a partecipare alle sue emozioni, li mette al corrente delle sue difficoltà nei riguardi della dea, confida loro le sue più segrete speranze. Egli segue un'esile traccia di repertorio, e su questa è libero di inventare. All'inizio in modo esitante e poi con sempre maggiore foga, gli astanti reagiscono, rispondono al dio, lo consigliano, lo incoraggiano o lo dissuadono. Tutti i personaggi sacri si rivolgono, separatamente e in momenti diversi, al pubblico. A mano a mano che la recita procede e le situazioni critiche arrivano al loro apice, sempre più gli spettatori tifano per l'uno o per l'altro, condannano a gran voce l'azione malevola di un dio, pronti ad applaudire il gesto generoso di un altro. Ottenuto il massimo effetto di coinvolgimento, quando cioè il pubblico si è fatto ormai protagonista del mito, gli attori all'im-

provviso, in un rullare più intenso di tamburi, interrompono l'azione e si lanciano in un turbinio di danze.

Gli spettatori ampliano con una narrazione diretta le vicende dei personaggi: la loro fantasia lavora a rielaborare e ricreare una storia che può essere ogni volta diversa. Il rito catalizza visioni e aspirazioni nascoste. Il villaggio immagina nuove esperienze e nuove avventure per una vita che non gli appartiene ma che, per un momento precario, diventa la sua. Per una volta almeno, proprio nel periodo in cui l'anno si rinnova e un nuovo ciclo inizia, la comunità sperimenta un nuovo tempo, la possibilità di un passato diverso e di un futuro tutto da inventare. Ma, al solito, il meccanismo che produce questo effetto liberatorio è lo stesso che lo nega. Passato il momento di dialogo tra personaggi e pubblico, l'attore riprende a recitare la trama consueta. La rappresentazione finisce con un lungo monologo del capocomico che, nei panni della divinità, esorta i presenti a tornare con fiducia alle loro incombenze quotidiane.

I vagabondi, come gli dei e gli spiriti dei morti, arrivano nella comunità, offrono una temporalità diversa e poi sono espulsi. Al villaggio che li ospita non importa dove essi vadano, come non si chiede loro da dove siano giunti³⁰. Ma i loro itinerari sono sempre fissi: gli stessi vagabondi torneranno nello stesso villaggio più o meno alle medesime date. Una circolarità imprigionante investe anche quelli che più sembravano poterla sfuggire.

Il calendario e il potere sul tempo

Nel corso della storia emergono costantemente due tendenze opposte: da una parte l'autorità politica centrale impone dall'esterno il proprio controllo sul tempo delle comunità rurali, dall'altra permane viva una tradizione locale che continua a rimanere legata a una propria configurazione temporale, spesso alternativa. Il tempo circolare

³⁰ Cfr. Yoshida Teigo, "The Stranger as God. The Place of Outsiders in Japanese Folk Religion", *Ethnology*, 20, 2, 1981, pp. 87-99.

dunque è vissuto in un'esperienza di continua tensione fra due polarità: il tempo ufficiale e un tempo più umile, più nascosto che si potrebbe definire folclorico, usando il termine non nel suo senso più deterioro. Proprio perché, in tutte e due le prassi, si tratta di un'esperienza classificatoria totalizzante, essa si esprime nella dimensione del sacro.

Per chi detiene il potere all'interno della società, il controllo del tempo è fondamentale perché significa prevedere e dirigere le azioni sociali. Nel Giappone antico, l'imperatore doveva saper ordinare il tempo e per questo emanava il calendario ufficiale. Lui solo poteva stabilire i termini del rapporto armonico fra eventi naturali e azione umana. Avendo ricevuto il Mandato del Cielo egli poteva individuare e trascrivere la simmetria analogica fra macrocosmo e microcosmo di cui era il garante supremo.

Già nel periodo di Nara 奈良 (710-784), quando l'autorità imperiale si consolidava, erano stati istituiti degli uffici governativi incaricati della redazione del calendario e della pratica dell'*onmyōdō* 陰陽道, l'arte divinatoria³¹. La conoscenza del *rekihō* 歴法, il calendario, era segreta e riservata ai pochi del dipartimento ministeriale. La segretezza era ulteriormente garantita dal fatto che solo i membri di due famiglie, gli Abe Tsuchimikado e i Kamo, per diritto ereditario ne dirigevano l'ufficio. I testi erano tramandati direttamente di padre in figlio e non venivano divulgati. Era nella logica stessa del potere imperiale avere il monopolio sul tempo. Ogni anno, il primo giorno dell'undicesimo mese lunare era pubblicato un almanacco ufficiale dell'anno nuovo, il *guchūreki* 具注歴; era scritto in cinese classico, copiato a mano e distribuito ai nobili di corte e agli alti funzionari governativi.

Nella casella del giorno computato vi erano le relative annotazioni emerologiche. Per quanto riguarda l'aspetto tecnico, l'almanacco ufficiale conteneva la distinzione dei periodi delle lunazioni calcolati

³¹ Vedi Sugimoto Masayoshi e D. Swain, *Science and Culture in Traditional Japan A.D. 600-1854*, The M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) 1978, pp. 50-56, 72-74, 123-28 e Dentoni, *Feste e stagioni in Giappone*, cit., pp. 90-108.

per giorni. L'anno era diviso in lune brevi e lunghe, con la posizione relativa del periodo di tempo cosiddetto intercalare. Erano segnati i solstizi e gli equinozi, le fasi non solo della luna durante il mese, ma anche del sole durante la giornata, le eclissi lunari e solari. Ogni mese era collegato con uno dei dodici segni zodiacali. Per ogni giorno dell'anno era scritta la fortuna, le direzioni pericolose o quelle propizie, le interdizioni rituali, gli eventi di malaugurio. Secondo una prassi introdotta dalla Cina, il calendario enunciava la caratteristica generale ricorrente di ogni giorno: poteva essere *senshō* 先勝, tempo di vittoria, oppure *tomobiki* 友引き, tempo neutro, in bene o in male, *butsumetsu* 仏滅, tempo veramente nefasto o invece *taian* 大安, giorno molto fausto e felice.

I giorni, e anche le ore, potevano essere *hare* 晴れ, chiari, puri, o *kegare* 汚れ, impuri. Il calendario era tutto un intrecciarsi di relazioni simboliche, di corrispondenze fra i giorni, i punti cardinali, le Cinque Fasi (Legno, Fuoco, Terra, Metallo e Acqua), i colori, gli umori dell'animo, secondo uno schema che coinvolgeva totalmente la vita del singolo e la rendeva partecipe di un movimento cosmico ordinato e sicuro. Fulcro di questa temporalità strutturata in modo così minuzioso era l'imperatore, l'unico in grado di conoscere in anticipo il tempo e poi di imporlo ai suoi sudditi attraverso l'organizzazione burocratica³².

Nell'almanacco, il futuro si cristallizzava nell'immobilità della parola scritta; per di più pochi, e cioè i detentori del potere, riuscivano a decifrarlo. Nel Giappone tradizionale vi era l'abitudine di segnare sul calendario le proprie vicende quotidiane e così l'almanacco diventava diario. Non è come scrivere su una pagina bianca un testo tutto da inventare: non vi è il senso di un'avventura, di una conquista del proprio futuro. Si sceglie di trascrivere gli eventi su un foglio di calendario in cui già è descritto nei dettagli un tempo definito in anti-

³² La pratica del calendario ufficiale si fuse con la tradizione dell'oroscopo nel buddhismo popolare. Cfr. Sugimoto e Swain, *Science and Culture in Traditional Japan*, cit., pp. 124-27. Sull'impatto dell'adozione del calendario gregoriano in epoca Meiji vedi Dentoni, *Feste e stagioni in Giappone*, cit., pp. 24-67.

cipo. Questo tipo di cronaca traduce l'intento, conscio o inconscio, di adeguare, giorno dopo giorno, la propria vita a ciò che il destino ha già stabilito, a ciò che il potere di un imperatore lontano e inaccessibile ha già conosciuto e confermato. La forza dell'almanacco consiste non solo nel fatto di determinare tutti i possibili avvenimenti naturali e sociali, ma nello stabilire la relazione di questi avvenimenti fra loro. Ogni devianza da ciò che è prescritto significa automaticamente un rischio di sventura. Allontanarsi, con la propria azione individuale, dal tracciato segnato dal destino è segno di ignoranza o follia, e significa una sicura rovina.

La divinazione e l'annullamento del tempo

Nel Giappone antico, i dipartimenti governativi del calendario e della divinazione non erano separati, come in Cina. La preparazione dell'almanacco era interdipendente con l'attività divinatoria: il calendario stabiliva una temporalità di ordine generale, mentre la divinazione individuava il tempo del singolo.

Legata alla particolare configurazione del tempo come pienezza di azione, la conoscenza del futuro di un uomo significa lo svelarsi del suo destino. L'attività divinatoria non è solo un giudizio vago sull'avvenire, fortunato o sfortunato che sia, perché questo presupporrebbe una temporalità vuota, anonima. La validità di questa prassi consiste nello scoprire la specifica azione che dovrà essere compiuta in uno specifico momento e quali ne saranno i risultati.

Secondo alcune interpretazioni, la divinazione è una prassi religiosa fondata su una concezione illogica o simbolica – e perciò sacra – del tempo. A mio giudizio essa invece non esprime una costruzione del tempo, ma la sua negazione. In quanto modo razionale di conoscenza essa appartiene al potere sociale e, solo di conseguenza, al potere religioso.

Non mi soffermerò a descrivere le specifiche tecniche divinatorie. I diversi modi di divinare sono stati analizzati da vari autori: basti ricordare, fra gli altri, gli studi pubblicati da Wilhelm, da Vernant,

Feuchtwang, Loewe e Blacker³³. Il fulcro del problema è invece di capire la logica culturale su cui si basa la divinazione.

La discussione deve prendere le mosse da ciò che per questi studi è il punto di arrivo perché, nel distaccato tecnicismo che informa queste ricerche, il problema posto dalla divinazione si è andato sfuocando. Di fronte al numero dei dati accumulati e alla precisione con cui sono riportati, rimane, alla fine della lettura, una certa perplessità nel considerare quanto gli studiosi abbiano evitato di definire che cosa sia la divinazione. Sono carenti le ipotesi su quali potrebbero essere le ragioni culturali del crearsi e del persistere di tali pratiche nel contesto sociale. Molti di questi studi infatti accettano implicitamente le posizioni teoriche usuali sulla divinazione e le assumono acriticamente.

L'approccio degli antropologi è diverso. Tuttavia molti di quelli che si sono occupati di questo problema hanno incentrato la loro analisi non sulle caratteristiche intrinseche della divinazione come fenomeno culturale integrato nelle configurazioni sociali che lo producono, quanto piuttosto sulla funzione che essa rivestirebbe. Vi è una generale concordanza di opinioni sul fatto che la divinazione sia utilizzata all'interno del processo di prendere una decisione. Si specificano però due indirizzi interpretativi. Autori come Omar Moore e George Park pongono l'enfasi sull'importanza data al caso nel meccanismo divinatorio (tirare le sorti, gettare le tavolette rituali). Da questo essi deducono il carattere oggettivo del responso, svincolato dal desiderio o dalla volontà del singolo. La decisione difficile da prendere sarebbe sottratta così agli uomini per essere affidata agli dei e alla loro saggezza, rivelata dall'imponderabile rotolare dei dadi. L'interpretazione opposta di Adrian Tanner e di Ngo Van Xuyet, ad

³³ Cfr. H. Wilhelm, *Change. Eight Lectures on the I Ching*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; A. Caquot e M. Leibovici (a cura di), *La divination*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; J.-P. Vernant et Al., *Divination et Rationalité*, Éditions du Seuil, Paris, 1974; S. Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, Collection Connaissance de l'Asie 1, Vithagna Editions, Vientiane 1974; M. Loewe e C. Blacker (a cura di), *Divination and Oracles*, George Allen and Unwin, London 1981.

esempio, è altrettanto valida. La divinazione, al servizio del potere, sancisce con il carisma divino una scelta già effettuata in precedenza. Come mettono in luce nei loro studi autori quali David Parkin e Benetta Jules-Rosette, il rito avrebbe inoltre in certi casi il carattere di una terapia psicanalitica. Esso cioè toglierebbe a chi ha preso la decisione il peso della responsabilità o consolerebbe dall'angoscia chi ne è stato l'oggetto. A riprova viene messo in evidenza come molte pratiche divinatorie siano solo apparentemente oggettive. In realtà esse sarebbero strutturate in modo tale da essere manipolabili e, in effetti, sarebbero spesso manipolate da chi ha interesse a ottenere un responso favorevole³⁴.

La parola divinazione, che traduce il termine *uranai* 占い, ne mette in luce solo in parte le sfumature concettuali. La radice linguistica *ura* rimanda al significato di ciò che è nascosto, ciò che è dietro o dentro, ciò che è segreto. Nel caso giapponese esistono forme rituali che, pur essendo indicate tradizionalmente con la parola *uranai*, non rivelano nessun carattere di conoscenza divinatoria. Si tratta nella maggior parte dei casi di gare o lotte rituali in cui alla vittoria

³⁴ Cfr. O. K. Moore, "Divination. A New Perspective", *American Anthropologist*, 59, 1, 1957, pp. 69-74; G. Park, "Divination and its Social Context", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, 2, 1963, pp. 195-209; A. Tanner, "Divination and Decisions. Multiple Explanations for Algonkian Scapulimancy", in E. Schwimmer (a cura di), *The Yearbook of Symbolic Anthropology*, Hurst, London 1978, pp. 89-101; Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1976; D. Parkin, "Straightening the Paths from Wildemess. The Case of Divinatory Speech", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 10, 3, 1979, pp. 147-60; B. Jules-Rosette, "The Veil of Objectivity. Prophecy, Divination and Social Inquiry", *American Anthropologist*, 80, 3, 1978, pp. 549-70. Due studi emergono per il taglio originale dell'interpretazione: il primo, di Evans-Pritchard, è ora un classico per l'analisi del rapporto fra strutture e tecniche dei riti oracolari e configurazioni sociali. Il secondo, di Ahern, propone una visione innovativa del problema, definendo la divinazione come un sistema di comunicazione interpersonale e mettendo in luce la relazione fra codici rituali e codici di comportamento politico. Cfr. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford 1980 (I. ed. 1937) e E. Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, Studies in Social Anthropology 34, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

dell'uno o dell'altro contendente si abbinerebbe un responso sul futuro. L'esempio che meglio mette in evidenza questo schema è lo *tsunahiki* 綱引き, il tiro alla fune. Due gruppi di persone si pongono alle estremità di una corda di paglia intrecciata e, tirando in direzioni opposte, cercano di costringere l'avversario ad oltrepassare la linea di demarcazione. Alla vittoria dell'una o dell'altra parte è abbinato il responso divinatorio che sempre riguarda il comune problema del raccolto a venire. È ipotizzabile che anticamente la gara fosse aperta e il risultato incerto, ma attualmente il rito non è, di fatto, né una gara vera e propria né, conseguentemente, una divinazione. Il risultato è già stabilito in anticipo e il responso dell'*uranai* già dato da tutti per certo: il raccolto non potrà che essere buono.

Un caso particolare è lo *tsuruga aoi matsuri* 敦賀相生祭り in Fukui³⁵. Due uomini mascherati da Ebisu 恵比須 e Daikoku 大黒, dei della fortuna, danno inizio alla gara di tiro alla fune che ben presto coinvolge tutto il villaggio. Se vince Ebisu ci sarà un'annata ricca di pesca, se Daikoku sarà il più forte, il raccolto del riso sarà abbondante; vinceranno di anno in anno a turno e, in ogni caso, il villaggio sarà sempre prospero.

Vi è una caratteristica ricorrente: le parti contendenti sono composte dai maschi contro le femmine, o dagli uomini contro i vecchi o dagli adulti contro i bambini. Il villaggio si proietta simbolicamente in questo rito. In altre parole, il rito rappresenta la comunità nella sua composizione di gruppi socialmente distinti e ne dichiara esplicitamente la posizione di antagonismo. Esso pone sempre di fronte il gruppo in situazione di sicura preminenza (gli uomini) contro un gruppo in situazione sociale di dipendenza (le donne) se non di liminalità (i bambini e i vecchi). La parte più debole vince. Più che un rito di *uranai*, lo *tsunahiki* potrebbe essere interpretato come un'inversione simbolica dei rapporti sociali esistenti e in questo senso lo si può inserire nel contesto delle azioni antitetiche, sregolate, abnormi o grottesche presenti nelle feste dell'inizio dell'anno. Infatti è proprio

³⁵ Cfr. Asahina Takeo, "Echizen wakasa no waratsuna" (Corde di paglia in Wakasa, Echizen), *Matsuri*, 28, 1976, pp. 32-34.

nel contesto dei riti di *shōgatsu* che queste gare avvengono. Apparentemente spontanei, questi comportamenti seguono in realtà norme altrettanto vincolanti quanto quelle cui si oppongono. Sono codici sociali in antitesi che si completano. L'esperienza simbolica, delimitata nel tempo, del 'disordine' (in questo specifico caso delle donne che vincono gli uomini, dei bambini che senza sforzo trascinano gli adulti) riafferma la necessità dell'ordine culturale stabilito. Non casualmente dunque la conseguenza del rito sarà un raccolto buono, cioè normale³⁶.

Avendo premesso questa delimitazione del campo di indagine, prendo in considerazione, come *test-case*, quelle tecniche divinatorie cinesi, adottate anche in Giappone, che in termini generali possono essere ricondotte, per la somiglianza dei meccanismi logici, ad una medesima categoria: la divinazione come modo di conoscenza attraverso l'interpretazione di linee entro uno spazio delimitato. La realtà segreta può essere decifrata nell'armonia delle linee, unite e spezzate, di un sistema 'matematico' come lo *Yijing* 易經³⁷, oppure nelle fenditure prodotte dal fuoco sul carapace di una testuggine o su una

³⁶ A questa gara cerimoniale fa riscontro il rito del *niinamesai* in autunno. Se il primo raffigura una disgiunzione del gruppo sociale, il secondo simboleggia, con il banchetto comunitario nel tempio, l'unione e l'armonia all'interno della comunità. In questa occasione ricorre il medesimo simbolismo espresso nello *tsunahiki* ma interpretato in senso opposto: durante il *matsuri*, gruppi del villaggio legano insieme le due parti di un grande *shimenawa*. Nella regione di Nara, in particolare nei villaggi intorno alla città di Sakurai, per le cerimonie del raccolto i contadini portano sulle spalle in processione due grandi *shimenawa*, simboli del sesso maschile e femminile. Annodandoli insieme davanti al tempio raffigurano l'unione sessuale e sanciscono i rapporti di buon vicinato. Cfr. Yamada Kumao, "Yamato no kanjonawa" (Riti con funi di paglia in Yamato), *Matsuri*, 28, 1976, pp. 36-47. Nel *jūgoyamatsuri* in Kagoshima, alla fine delle prove di iniziazione, i ragazzi vengono avvolti in gruppo in uno *shimenawa* e dichiarati quindi 'figli dell'*ujigami*' e parte integrante della comunità. Cfr. Ono Jūrō, "Jūgoya tsunaiki to raihōnjin" (Il rito del tiro alla fune e del dio che giunge nella quindicesima notte), *Matsuri*, 29, 1977, pp. 5-28.

³⁷ Vedi H. Wilhelm, *Change. Eight Lectures on the I Ching*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; vedi anche J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 304-40 e Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, cit., pp. 161-95.

scapola di cervo, con il rito del *futomani* 太占. Si vede il destino nelle spaccature di un tronco di bambù colmo di chicchi di riso o nelle incrinature del ghiaccio sulla superficie di un lago. Ciò che è già scritto della propria vita può essere letto nelle linee di una mano, o nelle mappe dei flussi di energia che congiungono gli elementi di un paesaggio naturale interpretato da un esperto di *fūsui* 風水, oppure, secondo la tradizione dello *hashiuranai* 橋占い, nel sistema di risposdenze che uniscono fra loro la prima persona incontrata per la strada, la direzione da cui proviene, la prima parola ascoltata, il primo oggetto visto, il primo colore notato, l'ora del giorno. Una tradizione millenaria, studiata negli uffici della corte imperiale o nei grandi templi e divulgata nei villaggi, ha continuato ad approfondire le tecniche e ad applicarne i principi fino ad oggi. I cambiamenti culturali intercorsi possono aver messo in ombra questa tradizione, o possono averla improvvisamente riscoperta, ma non l'hanno mai cancellata; forse modificata, ma solo marginalmente³⁸.

Tutti questi sistemi si caratterizzano per il tipo di mediazione strutturale. La griglia con cui si codifica e decodifica il messaggio è costituita da un insieme di proposizioni classificatorie di complessità variabile. Il principio dell'ordine degli elementi dell'universo gioca un ruolo fondamentale all'interno di un sistema totalizzante. L'idea di analogia investe innumerevoli disposizioni, provoca echi e riflessi in un sempre più vasto incrociarsi di riferimenti. Alla fine dei vari passaggi, la coerenza logica sembra essere diventata fragile ma, anche in questa forma più povera, più precaria, lo schema di relazioni rappresenta una struttura che rivela l'armoniosa unità del reale. Microcosmo e macrocosmo coincidono, il corpo dell'uomo e l'articolarsi delle sue parti è la proiezione del cosmo e dell'organizzazione dello stato.

Nessun evento nel sistema concettuale presupposto dalla divinazione appare isolato, come nessun elemento è autonomo. Un solo segno divinatorio rivela così l'essenza di tanti esseri: definire l'identità

³⁸ Cfr. Suzuki Kentarō, "Divination in Contemporary Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4, 1995, pp. 249-66.

di uno è dire la natura e il destino di molti. La logica dei procedimenti divinatori di questo tipo riflette l'armonia imprigionante di un sistema matematico chiuso³⁹. Vari sono i principi che lo governano. I termini tassonomici e i concetti che li sottintendono sono immutabili, così come sono immutabili i postulati che ne giustificano le relazioni reciproche: lo *yin* sta allo *yang* come il femminile sta al maschile, come l'oscurità sta alla luce, come il freddo al caldo, il passivo all'attivo, la potenzialità alla realizzazione, e così via. Il sistema deve essere totalizzante e tutto deve poter essere classificato. L'analisi del divinatore è sincronica e ricalca il rapporto che determina l'unione degli elementi fra loro.

Proprio questa configurazione sincronica obbliga a mettere in discussione l'idea che la divinazione sia una tecnica che organizza il tempo. Mi chiedo cioè se la divinazione possa davvero fondare una temporalità in cui siano demarcati il passato, il presente e il futuro. Il problema da porre è se la scansione del tempo e delle azioni dell'uomo sia effettivamente alla radice di questa esperienza intellettuale. Penso piuttosto che essa costituisca una modalità culturale di completa estraniamento dell'uomo dalla sua temporalità perché la divinazione di eventi futuri o passati procede da simboli che già li rappresentano nel presente. La *consecutio temporum* è sospesa in favore di un rapporto di simmetria che proietta il tempo in una pura configurazione spaziale.

La tavola divinatoria è come un *mandala* in cui l'universo è riprodotto per essere percepito nella forma così tentante di un momento di intuizione. Conoscere il destino è scoprire un evento che già esiste, leggere qualche cosa che è già segnato, trascrivere una storia futura che è già stata vissuta. Il presente partecipa, per così dire, del futuro: la salute e la felicità a venire di un individuo dipendono dalle condizioni che già esistono e che i divinatori sono in grado di rivelare. Passato e futuro si congiungono nel presente, sembrano essere

³⁹ Cfr. R. Jaulin, "Analyse formelle de la géomancie", in P. Richard e R. Jaulin (a cura di), *Anthropologie et Calcul*, Union Generale d'Éditions, Paris 1971, pp. 183-215 e Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II, cit., pp. 340-45.

due dimensioni che si riflettono in un unico istante fuori del tempo. La logica è la stessa di alcune immagini dei *Nara ehon* 奈良 絵本. Il pittore ha ritratto lo stesso personaggio in situazioni diverse, lontane nel tempo, ma nel dipinto si vedono insieme perché nessuna divisione dello spazio separa le tre figure identiche e nessun elemento può far intendere che il passato, il presente e il futuro siano in un ordine susseguente.

Se la divinazione è spesso considerata una prassi del sacro è per una mancanza di definizione in positivo. Il termine “sacro” in questo caso diventa una soluzione di ripiego, priva di reali contenuti concettuali. Con questa parola si attribuisce una certa dignità culturale alla tradizione divinatoria e, proprio nel fare ciò, tacitamente gliela si nega. Infatti da una parte è giudicata una credenza eminentemente irrazionale, ma dall'altra non si può non riconoscere l'importanza che essa ha nel contesto culturale della società che l'adotta. Il concetto di sacro allora dovrebbe inglobare e risolvere la dicotomia, come se alla dimensione del sacro appartenessero solo fenomeni culturali irrazionali.

La carenza di questa definizione è confermata dal fatto che essa è spesso utilizzata in modo intercambiabile con altre etichette quali “superstizione” e “magia”, così ricorrenti nel linguaggio di studiosi di religione e antropologi delle generazioni passate. Questi termini non portano maggiore chiarezza ma aggiungono ulteriore confusione. La divinazione sarebbe dunque sacra in quanto “irrazionalità codificata”, “residuo di una mentalità primitiva”. Essa rispecchierebbe uno stadio di fanciullesca debolezza intellettuale: “frutto di problemi mentali endemici, di neurosi indigena”, commentava Dodds, avvalendosi di una fraseologia paramedica per negare all'uomo di una cultura diversa anche la consolazione di essere responsabile dei propri pensieri e dei propri atti.

Più articolata è stata la posizione di Joseph Needham sull'argomento. In più parti della sua fondamentale opera sulla tradizione scientifica cinese, egli ha preso in esame i sistemi divinatori⁴⁰. Nella sua argomentazione si coglie un doppio atteggiamento: da una parte,

⁴⁰ Cfr. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II, cit., pp. 279-303.

proprio per il taglio della sua ricerca, egli non può non constatare che le scoperte scientifiche delle prime dinastie in Cina derivavano da quella stessa sapienza che era alla base delle tecniche divinatorie e quindi dimostra un'estrema attenzione verso questo fenomeno; d'altra parte, nella sua interpretazione si coglie come un disagio. L'idea che l'autore ha della "scienza esatta" deriva dalle concezioni di scienza elaborate nei secoli in Occidente ma egli la pone come parametro universale di giudizio, e per questo si scontra con il sistema di pensiero *yin-yang* che, pur producendo risultati validi dal punto di vista scientifico, non ubbidisce tuttavia a identici postulati e a uguali procedimenti logici. Da questa incertezza deriva l'ambiguità della sua definizione: il sistema di pensiero *yin-yang* sarebbe "una pseudo-scienza". Definizione insufficiente che non soddisfa nemmeno colui che l'ha formulata e infatti Needham ritorna sull'argomento nel capitolo *Correlative thinking and its significance*⁴¹. La riflessione qui si fa più serrata, più elaborata, più inquietante. "*Coordinative thinking*", "*associative thinking*", "*the notion of order*" sono i termini più ricorrenti. I dubbi sull'esistenza di modi alternativi del pensare umano sono discussi con rigore, ma tali rimangono.

Può dunque il pensiero *yin-yang* essere paragonato a un sistema scientifico? In effetti esso si basa su alcuni postulati generali da cui deduce coerentemente proposizioni di ordine secondario. I principi primi hanno carattere assoluto ma anche la scienza, come Wittgenstein ha argomentato, è costruita su alcune premesse fondamentali il cui valore di verità è accettato anche se non dimostrato e che per ciò stesso ha connotazioni metafisiche. Nel dibattito sul sapere scientifico alcuni autori sostengono che la scienza è un sistema acritico⁴². Se

⁴¹ *Ibidem.*, pp. 346-64.

⁴² Mi riferisco al dibattito suscitato dalle argomentazioni di Kuhn sui fondamenti epistemologici della conoscenza scientifica. Generalmente il processo storico della ragione viene visto come una successione di risposte sempre migliori a problemi 'eterni'. Secondo Kuhn invece è l'opposto: i problemi cambiano con il mutare dei principi primi. La scienza di Galileo, di Newton, quella di Einstein e di Bohr sono viste dall'autore come mondi ermeneutici compiuti in se stessi e sempre imperfetti. Il divenire del pensiero scientifico è il passaggio traumatico dall'uno all'altro siste-

si applicano tali considerazioni anche al sistema *yin-yang* si nota che in ambedue i casi sono i paradigmi che dettano i problemi e limitano le risorse concettuali per risolverli. Dato che i postulati tradizionali nell'ambito della scoperta scientifica non sono messi in discussione e dato che il campo d'azione si presuppone sia onnicomprensivo, ogni risposta a qualsiasi problema non è nient'altro che un *puzzle-solving* al suo interno.

La divinazione che utilizza il sistema delle relazioni *yin-yang* e delle Cinque Fasi sarebbe allora una forma di sapere compiuta, storicamente datata e pari in dignità epistemologica agli altri sistemi di conoscenza che, nel divenire storico e nelle diverse culture, si sono posti in alternativa ad essa. I postulati dei sistemi scientifici che si sono sviluppati sono diversi e, in prospettiva, altrettanto limitati; ma sono stati sufficienti, al momento della loro formulazione, a creare una vera rivoluzione intellettuale e a disgregare le basi del sistema divinatorio come strumento del sapere, per poterne creare uno nuovo in grado di risolvere i problemi che questo lasciava insoluti.

Se la validità della scienza e la ragione della sua continua dinamica consistono nella proprietà di essere aperte alla verifica⁴³, si pone il problema di stabilire se anche la divinazione basi la propria validità sulla prova empirica delle sue predizioni. Si deve tuttavia constatare che gli eventi premoniti dal divinatore non sempre accadono. Ciò metterebbe in luce l'inconsistenza del sistema e la fallacia dei suoi procedimenti logici. Secondo alcuni studiosi, nella cultura giapponese, questo sistema irrazionale di conoscenza, che trovava la sua giustificazione nell'esperienza del sacro, sarebbe poi stato sostituito con un sistema razionale e 'laico' di conoscenza.

ma: una vera 'rivoluzione intellettuale'. Il processo culturale, mettendo in evidenza inesorabilmente i limiti e le lacune delle teorie vigenti, si coagula infine in nuove radicali intuizioni. Certo Kuhn ha trasformato il problema in un altro ancora più complesso: quali sarebbero allora gli specifici fattori che suggeriscono e producono un cambiamento tanto drastico dei presupposti fondamentali? Vedi T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science, 2, The University of Chicago Press, Chicago 1970.

⁴³ Cfr. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchison, London 1959.

Se si attribuisce alla divinazione il valore di un sistema di simboli, definendola un complesso articolato di metafore, non si vedrebbe la necessità di ricercare al suo interno dei valori di razionalità. “Non farò alcun tentativo – scrive Leach – di trovare coerenza logica nei processi simbolici. Essi sono per me semplicemente un modo di descrivere certi tipi di comportamento umano”⁴⁴. Questa teoria equipara la divinazione a un sistema di classificazione e quindi la svincola dalla necessità della verifica e la riavvicina in parte alla scienza. Tuttavia nega al sistema un vero valore conoscitivo, per attribuirgliene solo uno espressivo e metaforico, quindi libero dalla necessità di una coerenza logica. La divinazione sarebbe dunque un sistema articolato di simboli.

I simboli tuttavia non sono elementi solitari, ma inseriti in un contesto strutturato e dall’interrelazione che necessariamente si stabilisce fra loro, essi trovano il proprio significato. Questo sistema inoltre ha un legame con le strutture sociali della cultura che l’ha prodotto e che, in questo modo, riassume. Perché negare allora valore di razionalità e valore euristico a questo sistema simbolico? Tanto più che chi lo adotta lo utilizza come modo di produrre conoscenza nuova, come metodo di scoperta del reale e come guida nella decisione. L’interpretazione delle pratiche divinatorie come sistema simbolico, sottratto alle regole della ragione, tende anch’esso a relegare il fenomeno nel campo del sacro e dell’immaginazione religiosa.

A questo punto, è importante mettere in evidenza che la divinazione è un sistema concettuale che non fonda sulla verifica il criterio ultimo della propria validità. In Cina il dipartimento della divinazione inviava all’imperatore predizioni di future eclissi o portenti naturali che spesso si rivelavano erronee. Il fatto che questi eventi non si fossero verificati indicava la potenza del sovrano che, come Figlio del Cielo e garante dell’ordine dell’universo, li aveva prevenuti e aveva riportato gli astri al loro ordine consueto⁴⁵. Similmente in Giap-

⁴⁴ E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Bell, London 1954, pp. 13-14.

⁴⁵ Cfr. Sugimoto e Swain, *Science and Culture in Traditional Japan*, cit., pp. 52-53, 125-28.

pone, nei giorni in cui si sarebbe dovuta verificare, secondo un responso divinatorio, un'eclissi o una calamità naturale, i palazzi della corte venivano protetti con stuoie di paglia e ogni attività di governo per quel giorno era sospesa⁴⁶. Per ordine imperiale si celebravano riti per esorcizzare gli spiriti dei morti vendicativi, ritenuti responsabili di tali fenomeni anomali. Se l'eclissi o il disastro non si verificavano, l'imperatore inviava messaggeri ai templi per esprimere ai monaci la sua gratitudine per aver impedito, con la forza della loro azione rituale, una tale calamità. "La possibilità di una previsione divinatoria sbagliata sembra essere stata fuori questione"⁴⁷.

La divinazione è un sistema di conoscenza controverso perché non presuppone il principio logico del "terzo escluso". Al posto della dicotomia vero-falso esso pone a fondamento il concetto di verosimile o possibile. Inoltre non presuppone o non utilizza il principio di causa-effetto ma la relazione di analogia. È una forma di ragionamento che, se da una parte non riconosce ciò che è contraddittorio come vero, dall'altra non lo respinge nemmeno come falso⁴⁸.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 126.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ Alle proposizioni con valore di verità o falsità questo tipo di logica abbina un'ulteriore proposizione cui attribuisce valore di indeterminatezza. "Indeterminato" in questo caso non vuol dire sconosciuto. Con questo termine si definisce una asserzione che reca in sé i valori di vero e di falso contemporaneamente. Cfr. D. Cooper, "Alternative Logic in 'Primitive Thought'", *Man* (n.s.), 10, 2, 1975, pp. 242-43 e F. Waismann, *Analisi linguistica e filosofia. Una nuova prospettiva*, Ubaldini Editore, Roma 1970, pp. 47-73. Di fronte ad affermazioni apparentemente inconsistenti ma accettate come valide in culture 'altre', L. Lévy-Bruhl, già agli inizi del '900, proponeva un'interpretazione innovatrice. Sosteneva che questi casi apparentemente strani e incongruenti erano il risultato di processi intellettivi in sé coerenti che tuttavia obbedivano a regole logiche diverse da quelle adottate dalla cultura europea. Nel suo studio *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (Alcan, Paris 1910) egli ne postulava la validità razionale. È interessante notare che Lévy-Bruhl si pose il problema della razionalità umana quando lesse i testi dei classici cinesi tradotti da Chavannes, e fu stupito nel constatare che per quanto li leggesse e rileggesse, non riusciva a capire la coerenza della procedura logica di taluni autori. Avrebbe voluto continuare a studiare la differenza della "mentalità" cinese, ma era un'impresa che sentì troppo difficile, e così decise di passare allo studio delle mentalità dei 'selvag-

Non è l'unica forma di conoscenza che si propone in termini tanto diversi. Basti considerare la moderna fisica dei quanti di Bohr così come è stata codificata nelle formalizzazioni matematiche di Reichenbach⁴⁹. I fondamenti epistemologici della divinazione sarebbero simili alle più radicali premesse teoriche della scuola strumentalista nell'ambito delle scienze esatte. Per essa la ricerca del vero non ha importanza. Perché una costruzione teorica sia valida è sufficiente che le deduzioni proposte siano matematicamente coerenti con le ipotesi formulate, che i calcoli siano strumenti semplici e convenienti e che le conclusioni che ne derivano siano verosimili. D'altra parte il limite e la profondità del concetto di "verità" possono essere considerati come culturalmente determinati. Il vero non sarebbe una prerogativa assoluta ma relativa a uno specifico contesto culturale in un determinato periodo storico. Così come sarebbe relativo il confine fra

gi'. Cfr. L. Lévy-Bruhl, "La Mentalité primitive", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XVIII, 2, 1923, pp. 20-21. Lévy-Bruhl suggeriva varie definizioni quali "mentalità prelogica", "legge di partecipazione mistica", "insensibilità verso la contraddizione". Queste formulazioni rimasero però vaghe e incerte tanto che, verso la fine della sua vita, egli stesso, con grande coraggio e rigore intellettuale, le rinnegò. Ma il problema era stato posto: se la soluzione si rivelò insufficiente era perché il periodo storico non offriva gli strumenti teorici, o anche solo tecnici, per poterla articolare in modo soddisfacente. È anche da notare che in quegli stessi anni la scuola francese di Durkheim, Mauss e Hertz stava abbandonando l'approccio evoluzionista e poneva i fondamenti dell'antropologia come scienza, iniziando studi comparativi a livello sincronico sulle rappresentazioni collettive nelle diverse culture. In questo sforzo intellettuale di costruzione epistemologica essi non potevano ammettere l'idea che la razionalità umana si esprimesse in una forma non unica né universale. Anche in questo senso Lévy-Bruhl poneva una problematica ancora estranea al suo tempo. Fu la scuola inglese, grazie a Evans-Pritchard, a riprendere anni dopo l'argomento con nuove suggestioni. L'influenza delle teorie di Wittgenstein cominciava a farsi sentire. Anche i concetti delle nuove matematiche venivano lentamente acquisiti dalle scienze sociali. Il problema è tuttora aperto e le opinioni in merito non sono per nulla concordi. Cfr. R. Horton e R. Finnegan (a cura di), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber and Faber, London 1973 e B. Wilson (a cura di), *Rationality*, Blackwell, Oxford 1977.

⁴⁹ Cfr. H. Reichenbach, *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, University of California Press, Berkeley 1948.

razionalità e irrazionalità: come non esiste una verità assoluta, così non esiste un'unica possibile logica che la sottintenda.

Oltre i rigidi confini della logica aristotelica non vi è il regno dell'inarticolato, o dell'illusione della fede. Nuovi modelli di scienza sono stati proposti, così come nuove formulazioni intaccano il monopolio della logica classica. Le formalizzazioni matematiche di Reichenbach, Birkhoff e von Neumann dimostrano l'efficacia di un sistema di logica diversa nello spiegare i fenomeni della fisica subatomica. Ripetendo il proliferare delle geometrie non euclidee anche altri sistemi più o meno completi di logiche "alternative" sono stati elaborati⁵⁰. Alcune di esse si pongono come forme rivali della logica standard. Per gli studiosi che le propongono non vi è possibilità di compromesso: la logica aristotelica è errata e deve essere sostituita con una delle nuove formalizzazioni. Per gli ideatori di altri sistemi di logica, l'antitesi non è così netta. Con più cautela infatti essi propongono queste teorie come supplementari e affermano la possibilità, e anzi la necessità, che siano adottate insieme alla logica classica.

Ciò che accomuna tutte queste logiche nuove e fonda la ragione della loro devianza è il fatto che o ignorano o modificano alcuni dei postulati della logica aristotelica quali, ad esempio, il principio del "terzo escluso" o dell'atemporalità delle proposizioni astratte. Si estende dunque il campo della logica e si allarga il confine della razionalità. Proprio nell'ottica di questo profondo rinnovamento epistemologico si può interpretare il sistema *yin-yang* e anche la divinazione come il prodotto di una logica alternativa e per questo come un'esperienza intellettuale pienamente razionale.

Se si può dire che la divinazione è una prassi del sacro è perché come metodo di conoscenza e di accettazione del proprio destino, è stata vissuta come una via di liberazione. Nella cultura giapponese, annullare il proprio 'piccolo io' per riuscire a scoprire in se stessi una realtà più profonda e piegare i propri desideri e le proprie forze a un

⁵⁰ Vedi S. Haack, *Deviant Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1974; R. Ackermann, *An Introduction to Many-valued Logics*, Routledge and Kegan Paul, London 1967 e F. Waismann, *Analisi linguistica e filosofia*, cit., pp. 74-97.

disegno più grande, è *makoto* 真, una virtù che racchiude l'idea di sincerità, di concentrazione interiore, di chiarezza della mente, di coerenza fra l'ideale e l'azione. Fare aderire le proprie scelte a un tracciato già segnato dal destino e percorrerlo senza esitazioni, con coraggio e serenità, fino in fondo, significa realizzarsi in una dimensione più autentica di libertà. E anche se accettare ciò che è già scritto dovesse portare ineluttabilmente ad una fine tragica, vi è sempre, in questa scelta di abbandono così totale, un profondo senso di purezza e di pace.

Il senso dell'impermanenza

Nella cultura giapponese corre una vena profonda di inquietudine esistenziale data dal desiderio di sfuggire al ritmo della circolarità.

Il pensiero buddhista mette in luce questa angoscia: la morte non è la fine di tutto ma non è nemmeno l'inizio di una vita eterna ultraterrena. Vita, morte e rinascita si alternano in un processo che sembra inarrestabile, in una spirale angosciosamente infinita: il *samsāra*. E maggiore angoscia deriva dal sapere che questo eterno rinascere è guidato dalla logica ferrea del *karman*. L'esistenza di tutti gli esseri senzienti (vegetali, animali, uomini) dipende dagli atti compiuti nella vita precedente, così come ogni atto che si compie in questa vita porterà i suoi frutti nelle rinascite, migliori o peggiori, del futuro. Il *karman* non è inteso come una legge positiva per costituire un sé eterno e felice, bensì negativa: è la legge inesorabile di retribuzione che tiene prigioniero l'uomo nell'estenuante e illusorio ciclo di innumerevoli vite e innumerevoli morti.

La tradizione filosofica e religiosa dell'Asia Orientale, che non aveva il concetto di trasmigrazione, con un lucidissimo azzardo intellettuale ha rielaborato questo concetto basilare del buddhismo indiano, adattandolo al proprio discorso filosofico ma salvandone il significato più autentico.

Accettata nel contesto del pensiero taoista e shintoista, che avevano sempre attribuito un valore intrinseco a questa vita terrena come la

sola autentica dimensione esistenziale, la dottrina del *samsāra* fu adottata con l'idea della circolarità del tempo e dell'impermanenza dei fenomeni in questa unica vita terrena. Un'esistenza che tuttavia conteneva in sé il valore assoluto della verità ultima. Perché, come insegnavano i maestri dello Zen, del Tendai e dello Shingon, ogni forma dell'universo, proprio nella sua transitorietà, era già illuminata.

“L'impermanenza è la natura di buddha. – scrive Dōgen 道元 – La permanenza è la trasformazione non ancora avvenuta [...] L'impermanenza dell'erba, delle piante e dei boschi è essa stessa la natura-di-buddha. L'impermanenza degli uomini, delle cose e della mente è veramente la buddhità. [...] La suprema e perfetta illuminazione è impermanente perché è natura-di-buddha”⁵¹.

Questo senso del tempo che porta con sé angoscia e liberazione, si rivela, nell'esperienza artistica, attraverso la metafora di un abbandono interiore, lucido e appassionato, triste per la fragilità effimera dell'esistenza, eppure incantato dalla sua bellezza.

Il poeta esprime questa ambivalenza emotiva ed esistenziale, operando all'interno della circolarità e accelerandone il ritmo. Muta liberamente le dimensioni temporali della narrazione, seguendo la stessa linea del ciclo ma sovrapponendo i piani di esperienza reale e di immaginazione e confondendo le prospettive di percezione.

<i>Yūzakura</i>	夕桜
<i>Kyō mo mukashi ni</i>	今日も昔に
<i>Narinikeri</i> ⁵²	成りにけり

Fiori di ciliegio nella sera / anche l'oggi / appartiene al passato

In questo *haiku* Kobayashi Issa descrive il presente ma, nel momento stesso in cui ne parla, si sposta avanti nel futuro e ci proietta la stessa immagine come in un passato. La speranza dell'avverarsi di un fatto

⁵¹ Eihei Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō*, capitolo “Busshō”, 15, tradotto da A. Tollini in *Buddha e natura di Buddha nello Shōbōgenzō*, Ubaldini Editore, Roma 2004, p. 84.

⁵² R. Blith, *Haiku*, vol. 2 (*Spring*), Hokuseido Press, Tōkyō 1970, p. 355.

coincide con il suo rimpianto. L'arte giapponese è un continuo gioco di fughe prospettiche, dove il presente è ossessivamente proposto e negato perché si sa già che muterà e anche come muterà. L'intensità con cui è vissuto l'*ima* 今, l'"adesso", concentra nell'istante presente tutte le proiezioni temporali e le dissolve, così come, in termini spaziali, l'*oku* 奥, è il punto focale ultimo delle diverse soluzioni prospettiche.

Come la sofferenza del tempo, così anche la salvezza e la liberazione dai suoi vincoli è nella vita, è qui e ora. L'insegnamento di Dōgen invita a capire che la buddhità è il tempo e colui che vuole realizzare l'illuminazione deve accettare il tempo così come si rivela alla sua esperienza quotidiana. La natura ultima del *Dharma* sono proprio tutti i fenomeni che si manifestano nell'istante che si vive, nella dimensione del presente così fragile, eppure così intenso. Pensare che qualcosa sia permanente, che ciò che appartiene all'attimo possa essere fermato, questa è la vera illusione della mente⁵³.

E poiché il tempo è qualcosa in cui siamo immersi, anche la buddhità non è qualcosa che deve essere cercato nel futuro ma è qualcosa che si realizza adesso, dove noi siamo. Il monaco *zen* Suzuki Shōsan 鈴木正三 scrive: "Pregare per un futuro felice non vuol dire pregare per un mondo dopo la morte, ma essere liberati dall'angoscia in questo luogo e in questo istante"⁵⁴. La buddhità non significa entrare in una dimensione sconosciuta, in un mondo 'altro', in una diversa dimensione esistenziale. Significa comprendere che realtà di illusione, il *samsāra*, e realtà di illuminazione, il vuoto, sono la stessa cosa.

Alla base di queste concezioni vi è una scelta culturale, l'intuizione che la realtà ultima, sia essa il *dao* o il *sūnyatā*, la vacuità, non poteva essere disgiunta dalle forme relative del mondo; da qui la radicale accettazione del mondo fenomenico come manifestazione dell'assoluto. Da qui l'idea che la buddhità non è nascosta, ma è palese: sono piuttosto i nostri occhi che non riescono a vederla nella

⁵³ Cfr. J. Stambaugh, *Impermanence is Buddha-Nature. Dōgen's Understanding of Temporality*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990.

⁵⁴ Suzuki Shōsan, *Roankyō*, ultima sezione, 71.

sua estrema chiarezza e semplicità. E questa realizzazione non avviene attraverso lo sforzo di una ragione discriminante, ma nella dimensione di un'esperienza interiore di accettazione totale della realtà dell'esistenza 'così com'è', e nulla più. Per questo il *nirvāṇa* viene inteso come liberazione in questo mondo.

Lo Zen, il Tendai e lo Shingon, sono tutte correnti di pensiero che rivalutano la vita e il corpo perché vedono anche nell'illusorietà dei sensi uno strumento di conoscenza e di salvezza e insegnano che l'illuminazione è possibile subito, in questa esistenza, perché pur nella caducità della nostra apparenza, siamo già *buddha*.

Queste concezioni hanno solide radici in Giappone: nella fede shintoista infatti, uomini, natura e divinità sono uniti dal vincolo di una fratellanza segreta e profonda. Ne deriva il senso di un'intensa adesione spirituale alla natura come espressione dell'assoluto, di una accettazione totale della vita di questo mondo e un gusto per il fare, il creare, il produrre, e anche per il gioire dei piaceri del corpo, nella serena certezza che spirito e materia siano fusi insieme, che dei e uomini partecipino della stessa essenza. Per questo, ogni aspetto della vita è santo e manifesta, a chi lo sa vedere, la sua natura di assoluto; e sono onorate e benedette le azioni della vita quotidiana, dal lavoro al divertimento, perché agire nella natura, in sintonia con essa, significa immergersi nel fluire più vero, più sacro, dell'esistenza di dio.

E così la prassi religiosa quotidiana si traduce spesso nella ricerca di una salvezza più immediata, più pratica e personale, raggiungibile qui, ora, attraverso la realizzazione di benefici molto terreni (*gensei-riyaku* 現世利益), molto concreti come la salute, il benessere economico, il successo nel lavoro, la serenità nelle relazioni sociali. E anche la maggior parte dei movimenti moderni di rinnovamento religioso non disgiungono mai la salvezza del corpo da quella dello spirito e hanno tutti un carattere taumaturgico, di forte vitalismo e di impegno sociale⁵⁵.

⁵⁵ Cfr. F. Maraini, "Shintō Vitalism and Confucian Ethics in the Modernization of Japan", in *Studies of Japanese Culture*, vol. 2, The Japan P.E.N. Club, Tōkyō 1973,

Contro la logica del tempo: il miira

La cultura giapponese produce un'altra modalità per annullare il tempo: l'automummificazione in vita, un'esperienza di altissimo livello mistico che avviene fuori dal contesto istituzionale delle organizzazioni religiose sia shintoiste sia buddhiste ed è anzi apertamente osteggiata anche dal potere politico.

L'asceta dal corpo incorrotto, il *miira* ミイラ, si oppone al naturale destino di ogni uomo. Mummificarsi in vita significa rifiutare i rapporti sociali, le norme e i valori religiosi consueti, significa l'azzardo di opporsi alle leggi naturali e ai limiti della propria fisicità. Delle tecniche che caratterizzano questa pratica ascetica parlerò nel capitolo dedicato alla morte, ma ha senso parlarne anche ora perché la ricerca del corpo perfetto è un'esperienza che vuole andare contro la logica di ogni configurazione temporale.

Se la corruzione della carne è segno dell'azione del tempo, l'asceta vuole diventare un corpo incorrotto. Se il tempo è il dissolversi della forma, egli sogna di rimanere intatto e che il suo corpo mummificato non subisca mutamento alcuno. Se il tempo è una transizione di stati classificatori, egli sceglie di essere immobile. Infatti, sia che si interpreti la condizione della mummia all'interno di una classificazione monotetica o di una politetica, il *miira* rimane sempre una contraddizione.

In uno schema monotetico egli non ha tutti gli attributi tassonomici del vivo e non ha nemmeno tutti quelli del morto: non rientra in nessuna delle due categorie, non è né vivo né morto. In una struttura di tipo politetico egli è l'anello di congiunzione mancante, perché partecipa simultaneamente sia alla categoria della morte sia a quella della vita. Vi è in lui una sovrabbondanza di attributi: egli è morto e vivo allo stesso tempo.

pp. 290-94. Vedi anche I. Reader e G. J. Tanabe Jr., *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion in Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 1999.

Egli è fermo in una dimensione atemporale. Questo significa che è immortale? Teoricamente lo è, e certo lui così ha voluto. Ma, nell'interpretazione della fede popolare, questo mistico è immaginato in profonda meditazione e come in attesa. Vero *bodhisattva*, egli rifiuta di estinguersi nel *nirvāṇa* e, con i meriti della sua perfezione spirituale, contribuisce alla salvezza di tutti gli esseri senzienti. E dicono che un giorno si sveglierà, che interromperà la sua meditazione, che porrà fine alla sua immobilità per tornare fra i vivi e salvare il mondo, perché, come ha avuto il potere di staccarsi dal tempo, così ha il potere di rientrare nel suo fluire.

Il santo dal corpo incorrotto, che si è liberato dalle leggi del tempo normale, diventa il simbolo del controllo e della realizzazione di una possibile temporalità alternativa, non istituzionalizzata. Per i diseredati e gli emarginati, lui, l'anomalo, diventa il punto di riferimento anche nella ricerca di un 'tempo nuovo'. Nelle visioni millenaristiche dei movimenti religiosi di libertà e di salvezza, il *miira* è lo *yonaoshigami* 世直し神, il dio che, dalla catastrofe del mondo, verrà a portare la salvezza tanto attesa ed è associato simbolicamente a Miroku 弥勒, il *buddha* che apparirà a ripristinare la verità in un mondo corrotto, a insegnare la via verso l'illuminazione, e ad inaugurarne una nuova era di felicità.

Il potere del passato

Come vi è la percezione culturale della continua ripetitività del tempo in un disegno ciclico, vi è anche il suo opposto, il concetto cioè che le azioni del passato sono diverse da quelle del presente e che il futuro non ripeterà ciò che ora avviene. È un tempo che in termini geometrici si può definire "lineare" e anche questa configurazione appartiene all'esperienza del sacro.

La circolarità è tendenzialmente un modo di vivere il tempo nel villaggio e il potere deve controllarla. Di fatto la controlla attraverso il calendario e i riti della gerarchia ufficiale. Per avere questa influenza, le istituzioni devono essere integrate nei meccanismi simbo-

lici che organizzano la circolarità ma, d'altra parte, non possono essere totalmente prigionieri: deve esistere il potere sul tempo, ma vi è anche il tempo del potere.

Il tempo lineare fonda i suoi postulati proprio nei meccanismi culturali che producono il tempo circolare, ma non incide se non marginalmente sulla configurazione circolare e le rimane essenzialmente esterno. Il villaggio non governa la dinamica diacronica, ma in generale la subisce e ne è influenzato. Vi è però un rapporto necessitante tra le due modalità, come è necessitante il rapporto di una comunità che vive potenzialmente fuori della storia e un gruppo di potere che fa della storia il suo tempo.

Ancora oggi in Giappone l'anno è identificato con il nome che ogni nuovo imperatore dà all'epoca del suo regno e il numero progressivo degli anni trascorsi dalla sua ascesa al trono. Per esempio, l'anno 2006 corrisponde a Heisei 平成 18. Ad ogni nuovo sovrano che assume al trono, si cambia il nome dell'epoca e il computo degli anni ricomincia da 1 perché il nuovo regno è considerato una rigenerazione del tempo, un nuovo inizio della storia del paese e, per connessione, della storia universale e tutti gli eventi che avvengono nel mondo sono incasellati nel tempo di quell'imperatore. Ogni epoca imperiale è un tempo diverso, rinnovato ma anche antico perché la successione dinastica costituisce una linea ininterrotta.

Tuttavia nei momenti di crisi economica e sociale, ad esempio nei periodi di carestie, di rivolte e di repressioni che segnarono l'epoca Tokugawa 徳川 (1600-1868), in molti casi i diseredati che non si riconoscevano più come parte integrante di una società che giudicavano oppressiva, rifiutarono la logica di una storia ufficiale che li negava. Si ribellarono al 'tempo del sovrano' e, per calcolare gli anni, sostituirono il nome dell'era imperiale con il nome di Miroku 弥勒, il *buddha* del futuro⁵⁶.

Così facendo, essi sottraevano al potere politico il divenire delle loro esistenze e lo affidavano idealmente al *buddha* che secondo la

⁵⁶ Cfr. Miyata Noboru, *Miroku shinkō no kenkyū* (Studio sul culto di Miroku), Miraisha, Tōkyō 1975, pp. 29-37, 208-10.

dottrina doveva apparire sulla terra per riportare nel mondo la conoscenza della vera Legge e, con essa, la salvezza. La scelta aveva una valenza simbolica immediata e potente: significava la speranza utopica che dalla disperazione del presente fosse possibile creare un tempo nuovo e una storia che appartenesse anche agli ultimi.

Il formarsi della concezione del tempo lineare deriva da prassi religiose incentrate sui culti degli antenati e delle divinità ancestrali. La norma sociale che stabilisce l'attribuzione dell'autorità a uno dei membri della famiglia, stabilisce parimenti i principi della scelta per la successione. Essa implicitamente determina i criteri di identificazione dello *status* in vita come anche dello *status* in morte.

Si forma una linea di discendenza che in Giappone, nel periodo Heian 平安 (794-1185), si conferma come patrilineare. Essa congiunge padre e figlio primogenito maschio di una famiglia e ha due proiezioni simmetriche che la continuano: una nel futuro (i figli dei figli) e una nel passato (i capifamiglia defunti, venerati come antenati).

A livello popolare tuttavia il culto degli antenati prosegue solo fino al trentatreesimo anno dalla morte, dopo di che non si celebrano più i riti alla memoria e il nome dell'antenato è cancellato⁵⁷. Lo spirito perde allora la propria identità e scompare definitivamente nella massa dei morti anonimi. Il defunto ha compiuto un ciclo di esistenza nell'altro mondo che corrisponde simmetricamente al percorso del

⁵⁷ La data del trentatreesimo anno quale termine del culto individuale del morto non è sempre ritenuta valida. Alcuni studiosi la accettano, vedi ad es. R. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford 1974, pp. 96-98; H. Ooms, "A Structural Analysis of Japanese Ancestral Rites and Beliefs", in W. Newell (a cura di), *Ancestors*, Mouton Press, Paris-The Hague 1976, pp. 71-73; al contrario altri autori, in base a ricerche sul campo in zone differenti o per una diversa interpretazione dei dati storici e simbolici, sostengono che il termine ultimo sia il cinquantesimo o il centesimo anniversario. Cfr. Yanagita Kunio, *About our Ancestors*, cit., pp. 94-95; Ōtō Tokihiko, *Folklore in Japanese Life and Customs*, cit., p. 71 e D. Plath, "Where the Family of Gods is the Family. The Role of the Dead in Japanese Households", *American Anthropologist*, 66, 2, 1964, p. 302.

vivo nel mondo dei vivi. L'antenato è dimenticato quando il nipote, diventato capofamiglia, ha messo al mondo l'erede⁵⁸.

Nel caso delle famiglie nobili, che detengono autorità e prestigio, prima fra tutte quella dell'imperatore, il culto invece continua anche oltre il termine consueto che chiude il ciclo dei riti alla memoria. Ricordare sempre lo spirito del morto significa non permettergli di interrompere i propri legami con il mondo dei vivi; significa cioè negargli la possibilità di aggregarsi totalmente al mondo dei morti come sarebbe altrimenti il suo destino. Se la morte è il definitivo oblio, allora il culto che le famiglie nobili tributano ai propri antenati oltre il limite stabilito equivale a 'differire' la loro morte⁵⁹.

All'interruzione del processo di divenire dello spirito del morto corrisponde una dilatazione del tempo sociale del gruppo dei vivi. Questa azione rituale permette infatti un accumulo di temporalità. Al tempo dell'antenato ricordato indefinitamente si vengono ad aggiungere progressivamente i tempi degli altri capifamiglia che a mano a mano sono diventati antenati della famiglia, in una progressione di generazione in generazione. Più si accumulano le identità degli antenati nella dimensione del passato, e più è rafforzata l'identità del nucleo familiare nel futuro.

In quest'opera di modificazione del culto tradizionale dei morti, si innesta il culto della divinità ancestrale, l'*ujigami* 氏神⁶⁰. La dilatazione del passato grazie alla somma del tempo degli antenati risale a ritroso fino all'antenato fondatore che diede inizio alla discendenza. Ma questo antenato è un dio. Quindi il punto fermo, il vertice che è all'inizio della famiglia, il limite ultimo della sua dimensione temporale, è un'entità mitica fuori del tempo. Così anche il limite della di-

⁵⁸ Cfr. Ooms, "A Structural Analysis of Japanese Ancestral Rites and Beliefs", cit., pp. 71-73 e Matsudaira Narimitsu, "The Concept of Tamashii in Japan", in Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp.189-90.

⁵⁹ Cfr. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 158-62.

⁶⁰ Cfr. Hori Ichirō, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago 1968, pp. 30-39, 49-68 e Yanagita Kunio, *About our Ancestors*, cit., pp. 65-67, 117-33.

nastia nel futuro diventa, per simmetria, un punto fuori del tempo e la linea risulta così infinita.

La dinastia imperiale giapponese, fin dall'epoca antecedente al periodo di Nara (710-794), faceva risalire le sue origini ad una progenitrice divina, la dea del sole Amaterasu 天照. Nella stessa epoca anche altre famiglie nobili, come riporta il testo del *Nihonshoki* 日本書紀, cercarono di accrescere il loro potere e il loro prestigio attribuendosi genealogie sacre. All'origine della storia del clan essi ponevano figure di divinità tratte da leggende e miti locali. La potenza del dio antenato aumentava l'autorità di un gruppo e a sua volta l'epopea del gruppo, tramandata per generazioni, esaltava la figura del dio.

Il diffondersi di questa prassi di legittimazione politica attraverso il linguaggio religioso fu sentito chiaramente come una pericolosa minaccia alla supremazia della dinastia imperiale. Tanto più quando alcuni 'nuovi' clan, come i Soga, che si affacciavano sulla scena politica, cominciarono a rivendicare delle origini sacre attingendo dall'empireo del buddhismo, la 'nuova religione' che in quel periodo andava diffondendosi in Giappone, e scavalcando il discorso mitologico e ideologico dello shintō, si proclamarono 'discendenti' di uno dei tanti *buddha*.

La scelta di un antenato divino può essere interpretata come un gesto politico, determinato da una strategia di potere, che si fonda su un'azione 'totemica'. Ci troviamo di fronte cioè a un ragionare tassonomico volto a definire un'identità sociale. In altri termini, come nella narrazione mitica la dea Amaterasu si distingue rispetto agli altri dei e ad essi si rapporta in una gerarchia di ruoli divini, così simmetricamente il clan di Yamato, che dalla dea 'discende', si rapporta nei confronti degli altri clan, nella scala gerarchica del potere politico e sociale. Non vi è contraddizione fra i due livelli ermeneutici: essi mettono in luce i due processi culturali all'interno del simbolismo racchiuso nel concetto di "genealogia sacra". La scelta di un dio specifico definisce una precisa identità e autorità del clan e la scelta di venerarlo come un antenato divino garantisce che questa identità e autorità si mantengano in un futuro potenzialmente senza fine.

Anche nell'esperienza religiosa popolare è presente la tradizione del culto dell'*ujigami* 氏神 ma, pur nella sostanziale identità di concezioni del rapporto fra uomo, antenato e divinità, la differenza dei contesti sociali determina differenti pratiche culturali. Il villaggio, che si percepisce in una dimensione di unitarietà, si identifica in una unica divinità ancestrale. Non vi sono tanti *ujigami* quante sono le famiglie. Il dio antenato sancisce l'identità non di una famiglia nei riguardi delle altre, ma di una specifica comunità rispetto alle altre. Esso garantisce il tempo non a uno, ma a tutti. La concezione poi di un dio ancestrale protettore degli uomini del villaggio si confonde con la credenza in un dio antenato protettore dello spazio dove questo villaggio si è insediato. L'*ujigami* diventa la garanzia della stabilità del gruppo e del suo mondo, indipendentemente anche dagli specifici uomini o famiglie che vengono a mano a mano a farne parte. Spesso infatti l'*ujigami* è *kōjin* 荒神, la divinità della terra, e gli elementi iconografici che lo caratterizzano sono sovente simili a quelli del *ta no kami* 田の神, il dio della risaia, e di Daikoku 大黒, il dio della prosperità.

Secondo questa stessa logica culturale, antitetica ai sistemi simbolici che fondano il potere nobiliare, all'interno della comunità di un villaggio la legittimazione dell'autorità non si basa sul concetto di tempo lineare, cioè di tempo accumulato. La carica religiosa e sociale più importante, quella di *tōya* 当屋, non è prerogativa della famiglia di più antiche origini e non deriva da un diritto di successione. Esiste una differenza tra famiglie 'nuove' e famiglie 'vecchie', ma la distinzione è sfumata e si confonde spesso con quella tra famiglie 'ricche' e famiglie 'povere'. L'incarico di *tōya* è affidato di anno in anno a rotazione a ciascun capofamiglia, seguendo una precisa sequenza di turni che coinvolge una dopo l'altra tutte le famiglie per tornare infine alla prima e riprendere il ciclo⁶¹.

Nel villaggio l'autorità è dunque diffusa e non si concentra in una sola famiglia di nobili natali. La supremazia del capo del villaggio è

⁶¹ Cfr. W. Davis, "Parish Guilds and Political Culture in Village Japan", *The Journal of Asian Studies*, 36, 1, 1976, p. 29.

circoscritta e non si espande nelle due direzioni simmetriche del tempo. Il 'potere sul futuro' che l'investitura implica è limitato al breve volgere di quattro stagioni. E il 'potere sul passato' di un *tōya* si ferma all'arco di una generazione soltanto.

Chi ha il potere sul tempo controlla anche la forza della parola scritta contro la tradizione orale. Il tempo lineare è legato alle istituzioni attraverso l'uso e il monopolio che queste hanno della scrittura. Scrivere permette di fermare il tempo, di mantenere il ricordo della storia, fornisce la capacità di critica, di astrazione, e di una contabilità rigorosa del tempo. Anche in questo caso il potere sul passato diventa il potere sul futuro perché la registrazione dei fatti permette di collocare con precisione l'unicità di ogni evento, di fissare il ricordo delle differenze fra passato e presente e quindi di ipotizzare un futuro sempre nuovo. La memoria del villaggio invece è orale e collettiva e sfocia in una dimensione di favola che supera le realtà temporali. Il potere dello scritto è nell'individuare la singolarità e ha il senso dell'incorruttibile. La tradizione orale è vaga, modificabile, ha bisogno di stereotipi che inquadrino la vicenda perché essa possa essere ricordata e tramandata mentre la tradizione scritta è in grado di creare un tempo preciso, dettagliato, personale e originale.

Il potere del governo ha sempre preteso di essere il solo a conoscere il tempo, il solo a ricordare il passato e a controllarlo, fissandolo nelle storie ufficiali, i *rekidaishi* 歴代史. Una svolta cruciale avvenne per esempio quando l'imperatore ordinò che le diverse narrazioni mitologiche tramandate oralmente fossero fissate in testi scritti e unificate in una sola versione ufficiale: nacquero il *Kojiki* 古事記 nel 712 e il *Nihonshoki* 日本書紀 nel 720. La redazione, voluta dai vertici dell'autorità politica, mise ordine fra le molteplici versioni dei miti, operò scelte univoche all'interno dei contesti narrativi talvolta contraddittori, fermò definitivamente la fluidità e la libertà dei racconti popolari e ne interruppe la forza creativa. Si stabilì una sola versione, quella ufficiale, e si annotarono le altre solo come dettagli e solo quando non la contraddicevano. Il mito, trascritto, divenne la storia del potere: la narrazione della creazione del mondo e del suo ordinamento finì implacabilmente per dipanarsi in un racconto delle

imprese degli antenati della famiglia imperiale. Il racconto fantastico dell'inizio del tempo, quella visione dei primi dei che generavano con desiderio erotico le forme dell'universo e degli eroi leggendari che le ordinavano, si cristallizzò e si spense nella noia burocratica di un elenco di genealogie.

Eppure, ancora oggi, nelle sacre rappresentazioni popolari come i *kōjinkagura* 荒神神楽 il copione degli attori comprende solo i primi episodi mitici, quelli che fondano il cosmo, che definiscono lo spazio e il tempo e sanciscono l'ordine della vita sulla terra. Riportato nel contesto orale e comunitario dei villaggi, il mito riprende la sua capacità espressiva e non è certo un caso che la scena con cui si chiudono le sacre rappresentazioni sia proprio l'episodio mitico di Susanowo e del drago: esso infatti segna uno spartiacque, perché dopo questo evento nei testi ufficiali la visione mitica di dei ed eroi si appanna e si spegne per diventare la storia dei detentori del potere.

Il millennio e il paradiso che verrà

Il tempo dell'industrializzazione e della modernizzazione del Giappone è lineare, concepito come una dinamica inarrestabile, tutto proiettato verso il futuro e propagandato come inevitabilmente migliore. È laico, anonimo, distaccato dai ritmi della natura e della coltivazione, svuotato di contenuti ma calcolato con precisione per essere solo unità di misura della produzione. Non è più una temporalità locale ma una dimensione universale. Il tempo lineare della società feudale non incidere se non sul margine del villaggio come modo per inserire la comunità nella storia. Ma la logica e i ritmi della produzione industriale si incuneano nella temporalità rurale e il loro effetto è dirompente. Come l'universo spaziale del villaggio è stravolto, così anche è frantumata la struttura tradizionale del tempo e il suo respiro antico: la città impone alla campagna il proprio modello e la dinamica della propria temporalità.

Nel nuovo contesto economico e sociale del Giappone, anche il tempo sacro del villaggio perde il proprio senso. Molte feste cadono

in disuso, quelle che rimangono assumono nuovi significati⁶². Le cerimonie dell'anno si concentrano essenzialmente intorno ai due poli principali dello *shōgatsu* 正月 e del *bon* 盆 e questi si caricano di attributi più propriamente sociali che si sovrappongono ai contenuti religiosi e li travisano⁶³. Il contadino inurbato torna al suo villaggio per celebrare l'inizio dell'anno o, in estate, il ritorno delle anime dei morti. In realtà viene a ritrovare le proprie radici culturali, a rielaborare dei rapporti sociali che sono stati troncati; cerca di riconoscere la propria identità che sente in pericolo e che forse ormai è perduta. All'apparenza, attraverso il rito, egli instaura legami con gli antenati e con gli dei, in realtà ripropone un vincolo con i vivi. Per colui che torna al villaggio il tempo antico dei riti è, in un certo senso, una dimensione estranea, ma significa tuttavia un punto fermo cui ancorarsi per capire in negativo la misura della propria estraniamento dal passato.

Il tempo della modernizzazione fu proposto dalle classi dominanti come un progresso, ma fu percepito come degradazione dalle classi sociali che più dovettero sopportare il peso della trasformazione economica. Il senso di una frantumazione caotica del tempo appare evidente soprattutto nei periodi di transizione sociale come il *bakumatsu* 幕末 e l'inizio dell'era Meiji 明治 (1868-1912), nelle epoche di forte crisi economica e sociale, come verso la fine degli anni Venti o dopo la sconfitta nella seconda guerra mondiale. In questi momenti storici le frange di emarginazione non riuscirono, se non embrionalmente, a incanalare in un discorso ideologico e in forme politiche le loro istanze di rivolta e solo a livello religioso poterono costruire in termini positivi la dimensione di una salvezza possibile.

Si formarono e proliferarono in questi periodi di crisi le cosiddette "Nuove Religioni", *shinshūkyō* 新宗教, movimenti religiosi di libertà e di salvezza quali il Tenrikyō 天理教, il Konkōkyō 金光教,

⁶² Vedi Munakata Iwao, "The Ambivalent Effect of Modernization on the Traditional Folk Religion of Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, 2-3, 1976, pp. 99-126.

⁶³ Cfr. Sugiyama Koichi, "Changing Agrarian Rites in a Ricegrowing Village in Northeast Japan", *East Asian Cultural Studies*, 11, 1-4, 1972, pp. 58-76 e Beardsley, Hall e Ward, *Village Japan*, cit., pp. 183-88.

l'Ōmotokyō 大本教, il Sōkagakkai 創価学会, il Sekaimeshiakyō 世界メシア教, solo per citare i più importanti. Erano aggregazioni, all'inizio precarie e poi sempre più forti, che si ponevano in antitesi con il potere governativo e coagulavano in una visione alternativa tutte le istanze di devianza fino allora represses. I fedeli erano convertiti dalle visioni profetiche e millenaristiche di un capo carismatico, generalmente una donna, dotata di capacità estatiche. Lei, la fondatrice, vero dio in terra, era la salvatrice tanto attesa⁶⁴.

La fondatrice carismatica è il contropotere del tempo. Nella sua *trance* è in grado di vedere il passato come il futuro, ma il suo messaggio è libero da ogni schema come la sua visione da ogni logica. Si contraddice e il suo discorso è così ambiguo da poter essere interpretato in tanti modi diversi eppure tutti validi. Essa 'inventa' il tempo e attraverso le sue parole i fedeli si liberano dall'imposizione della temporalità oppressiva della città, della fabbrica.

La fondatrice grida ad alta voce la sofferenza degli ultimi, profetizza l'imminente fine del mondo e con questo sottrae il tempo al controllo delle istituzioni e scioglie i suoi fedeli dai vincoli del tempo normale. Con l'ultima catastrofe che si avvicina nessun tempo è più programmabile, nessuna attività ha più significato, l'accumulo di ricchezza e di potere non hanno più senso: i fedeli abbandonano tutto per seguirla. A loro non importa se le catastrofi annunciate poi non si verificano, se le profezie della fondatrice sono destinate a fallire⁶⁵. Hanno creduto ai suoi miracoli anche senza averli visti e pensano che lei sia stata l'unica a conoscere in anticipo il futuro e ad avervi posto rimedio con la sua forza spirituale.

Le sue parole ispirate annunciano anche l'avvento del tempo della conversione e della purificazione, la fine delle sofferenze e la palinogenesi dell'umanità. Dalla distruzione del mondo la fondatrice cari-

⁶⁴ Vedi Shimazono Susumu, "Charisma and the Evolution of Religious Consciousness: the Rise of the Early New Religions of Japan", *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 6, 1982, pp. 153-76.

⁶⁵ Cfr. Sanada Takaaki, "After Prophecy Fails", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 1-2, 1979, pp. 217-38.

smatica promette il sorgere di un nuovo paradiso in terra⁶⁶. Come la società tecnologica cui si oppongono, anche le Nuove Religioni creano il sogno di un tempo lineare proiettato tutto nel futuro. Ma in una dimensione al di là della realtà sociale. La meta dove rifugiarsi è infatti un mondo 'altro' e la comunità degli eletti diventa una nuova nazione. Tutto il divenire viene accelerato nella speranza, nell'attesa di questo paradiso. E a un certo punto la promessa sembra realizzarsi: il 'luogo felice' sarà, a seconda dei casi, la casa natale della fondatrice o il giardino di Atami, oppure il tempio di Tenri.

Nel momento in cui si attua, la nuova temporalità finisce per creare la propria dissoluzione. Nel paradiso in terra della nuova comunità degli eletti il passato è stato vinto, il futuro non esiste più: tutto deve essere perfetto, perché il sogno si è realizzato. I salvati non possono che essere felici. Eppure anche in questo mondo 'diverso' si insinua il male, risorge il dolore di sempre, o irrompe la morte.

E così anche l'utopia può diventare, come il tempo, una prigione da cui non si può uscire. Perché non c'è un altro paradiso in cui sperare, al di là del paradiso.

⁶⁶ Vedi Shimazono Susumu, "Lo sviluppo del pensiero millenaristico nelle nuove religioni giapponesi", in J. A. Beckford (a cura di), *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 113-58.

LA MORTE

Il morto viene con le maniche bagnate di lacrime,
il morto viene col mantello coperto di gocce di rugiada.
Possiamo solo sentire la sua voce, non vediamo il suo volto,
possiamo sentire il suono e non vediamo la forma.
Il morto torna, portato dalle infinite rapide correnti,
il morto torna per danzare.

(inno sciamanico)

Il corpo

Si dice spesso che per lo shintō 神道 la morte è abominio. Ma non è la morte a essere contaminante quanto piuttosto il processo di decomposizione del corpo, che segna la fase di transizione dello spirito dal mondo dei vivi al mondo dei morti. Il senso di repulsione, la paura, l'angoscia verso il cadavere sono percezioni culturalmente codificate e articolate in modo complesso per interpretare un evento tragico quanto inevitabile come la morte. Esalare l'ultimo respiro non è solo un fatto fisico ma rimanda a un concetto culturale, non assoluto ma relativo. Le diverse società, infatti, nel corso del loro divenire storico, hanno elaborato in termini simbolici differenti la condizione di margine che separa la vita dalla morte e il momento del trapasso dall'una all'altra di queste realtà.

Una prassi religiosa che considera abominevole il cadavere, non significa che ignori il problema della morte. Con l'assiduità dei riti, con il rigore delle interdizioni che colpiscono il corpo in decomposizione e chi ne è a contatto, lo shintō rivela un'estrema attenzione alla dolorosa realtà del morire. E, paradossalmente, proprio in questo modo negativo, con le interdizioni di impurità, la cultura esprime la

sua forza nel momento di maggiore angoscia e incertezza esistenziale. L'orrore verso il cadavere è la condizione indispensabile per poter fondare ogni speranza escatologica di una vita ultraterrena.

Il cadavere è negato, si tende a non pronunciarne la parola, a non raffigurarne l'immagine; deve essere un'assenza, un'interruzione del discorso, un silenzio¹. Ma per capire l'importanza in negativo del cadavere è necessario comprendere quanto fondamentali siano i valori attribuiti al suo opposto positivo: il corpo.

Fra gli elementi naturali che sono stati giustamente definiti "utili a pensare in termini simbolici"², la metafora del corpo fisico è forse la più significativa, perché sul suo paradigma si fondano per analogia le diverse strutture (i 'corpi') sociali.

L'immagine del corpo umano è un significante "fluttuante", un significante "zero"³: esso ha la funzione di elemento neutro e manipolabile di mediazione in una serie di sistemi di simboli. Se sistema di segni significa formazione di norme e di potere, le interpretazioni che sono imposte al corpo sono indice dell'instaurarsi di determinati tipi di autorità. Il corpo rappresenta l'arbitrio della cultura; sono infatti le scelte culturali a organizzare la percezione, l'uso del corpo e il suo linguaggio ma al contempo il corpo le legittima perché le riveste dei panni della naturalità e le riconverte in quella che sembra spontaneità fisica. Da una parte il 'corpo' sociale determina il modo in cui è percepito il corpo fisico; d'altra parte gli eventi biologici sono inevitabili e il corpo resta pur sempre un dato naturale. In altri termini, l'impronta della cultura, per quanto forte possa essere, non cancella certe caratteristiche fisiche e biologiche e anzi è a sua volta condizionata da esse. Il corpo è dunque sul limite più profondo e complesso dell'interazione tra natura e cultura e continuamente lo ridisegna, riconvertendo l'una nell'altra.

¹ Per un'analisi antropologica sulla realtà fisica e culturale del cadavere vedi L.-V. Thomas, *Le cadavre*, Éditions Complexe, Bruxelles 1980.

² Cfr. D. Sperber, "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'Homme*, 15, 2, 1976, pp. 5-34.

³ Questa definizione è data da J. Gil nella voce "Corpo" della *Enciclopedia*, vol. 3, Einaudi, Torino 1978, p. 1097.

L'uomo è un corpo e *ha* un corpo. Attraverso il corpo l'uomo ha l'esperienza di sé, eppure allo stesso tempo non si identifica col proprio corpo, ma sente che lo possiede, come un oggetto. Questa natura ambivalente – di soggetto e oggetto – fa sì che il corpo sfugga alla sua origine naturale per diventare un significante culturale, e faccia da filtro sia alla percezione che ognuno riesce ad avere di se stesso, sia alla rappresentazione collettiva dell'identità e dell'unitarietà della cultura in cui vive⁴. In altre parole, se la configurazione della società si impone come interpretazione del corpo, a sua volta esso serve come modello per delineare la società. “L'esperienza fisica del corpo, che è sempre condizionata dalle categorie sociali attraverso cui si realizza, sostiene una visione particolare della società: esiste un continuo scambio di significati fra i due tipi di esperienza corporale, e ognuna rinforza le categorie dell'altra”⁵.

Mary Douglas ha chiarito i modi che ogni cultura adotta per creare consonanza fra percezione di livelli sociali e fisiologici: “Ogni esperienza – scrive – che l'uomo ha di struttura, margini o confini è pronta ad essere adoperata come simbolo della società. [...] La struttura degli organismi viventi è più adatta a rispecchiare forme sociali complesse. Il corpo è un modello che può valere per qualsiasi sistema circoscritto: i suoi confini possono servire a raffigurare tutti i confini minacciati e precari. Il corpo è una struttura complessa: le funzioni delle sue diverse parti e le relazioni tra di loro forniscono una gamma di simboli per altre strutture complesse”⁶.

Proprio per il fatto che è un simbolo potenziale, malleabile, ‘traduttore’ di sistemi simbolici, il corpo finisce per diventare il referente, il codice chiave dei codici, la metafora per comprendere l'universo. Nella tradizione giapponese il corpo è visto come il punto di incontro simbolico fra macrocosmo, microcosmo e società, modello

⁴ Cfr. C. Pasquinelli, “Le ambiguità del corpo”, in *Il corpo fra natura e cultura*, numero tematico della rivista *Problemi del Socialismo*, n.s., 11, 1987, p. 9.

⁵ M. Douglas, *Simboli naturali*, Einaudi, Torino 1979, p. 99.

⁶ M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 177-78.

per interpretare sia se stessi, sia la struttura dell'universo, e per definire anche i sistemi di organizzazione sociale via via più elaborati⁷.

Il postulato che l'uomo rappresenti una struttura vivente primaria completa si traduce nell'immagine ideale di un corpo armoniosamente compatto e ben definito nel disegno della linea chiusa della sua pelle, del suo profilo esterno. Il simbolo del corpo umano può agire come un fulcro centripeto, a condizione di essere concepito nei termini di un'intuizione iniziale di unità. Questa immagine astratta di corpo può allora essere imposta come modello anche per classificare il reale e legittimare strutture sociali più complesse. Esso diventa allora la metafora della famiglia (il 'capo' famiglia, le 'braccia' da lavoro), della casa (nei disegni dei bambini le finestre sono gli occhi, la porta è la bocca), della società (il 'capo' dello Stato, il 'cuore' dello Stato, il 'braccio' della Giustizia). Il concetto di unità del corpo è imposto dal potere per accentuare il conformismo e respingere simbolicamente il non strutturato e l'innovazione ai margini, stabilendo un controllo sulle forze centrifughe sempre presenti all'interno della società. Non casualmente dunque le teorie politiche di carattere nazionalistico e tendenzialmente totalitario sono riassunte nella metafora del *kokutai* 国体, il "corpo della nazione", che si identifica simbolicamente con il 'corpo' dell'imperatore.

Purezza e impurità

Nella tradizione shintoista, la purezza, ben più della fede, è la condizione essenziale per entrare in contatto con dio. Solo l'uomo ritualmente puro, che ottempera alle prescrizioni sacrali in tutti i momenti della vita quotidiana e rifugge dalle cose impure, è in armonia con se stesso, con la natura e gli dei. L'impurità invece lo rende odioso alle

⁷ Cfr. T. Kasulis, R. Ames e W. Dissanayake (a cura di), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, State University of New York Press, New York 1993, in particolare la Parte IV, "The Body in Japanese Theory and Practice". Vedi anche Fujioka Yoshinao, *Karada* (Il corpo), Kobundō, Tōkyō 1974.

divinità e la sua contaminazione diffonde il male in tutto il gruppo sociale.

Robert Hertz, in uno studio ormai classico⁸, aveva abbinato l'opposizione puro/impuro alla dicotomia sacro/profano. La sua tesi, così schematica, oggi non convince più: i significati di questi dualismi si sono rivelati, in definitiva, molto più complessi e contraddittori. Più illuminante è invece la teoria sulla purezza già delineata in *Il totemismo oggi* di Claude Lévi-Strauss⁹. Articolata con maggiore ampiezza da Mary Douglas¹⁰, si è andata approfondendo e raffinando col tempo negli studi di altri grandi antropologi – Louis Dumont, Françoise Heritier, Dan Sperber, Raimondo Cardona – sui sistemi tassonomici e sulle logiche che ne sottintendono le strutture. Le classificazioni simboliche e i giudizi di puro e impuro che si iscrivono su talune realtà naturali sarebbero lo specchio di un processo semiotico profondo. Le scelte tassonomiche che stabiliscono per taluni animali (come il maiale, per esempio) per taluni elementi corporali (il sangue mestruale, gli escrementi, ecc.) l'abominio dell'impurità, sancirebbero in realtà la coerenza strutturale di un sistema culturale dato, ne confermerebbero l'ordine con regole di comportamento sacrale, garantendo ai membri di quella società la specificità, l'originalità, l'unicità della loro identità nel tempo.

Tutto ciò che intacca l'unità del corpo è impuro, è *kegare* 汚れ, perché intacca l'omogeneità e la coerenza degli schemi di classificazione sociale che hanno nel corpo il loro paradigma simbolico. Non si possono comprendere i riti e le interdizioni che riguardano l'impurità delle secrezioni fisiologiche se non si vede nel corpo un simbolo della società e se non si vedono la norma e la devianza su cui si fonda la struttura sociale riprodotte nel microcosmo del corpo umano. Così nel corpo, inteso nella sua unità, sono pericolosi i margini e gli orifizi; ed è impura la materia che attraverso essi fuoriesce. Un iden-

⁸ R. Hertz, "The Pre-Eminence of the Right Hand. A Study of Religious Polarity", in R. Needham (a cura di), *Right and Left*, The University of Chicago Press, Chicago 1973, pp. 3-31.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1972.

¹⁰ M. Douglas, *Purezza e pericolo*, cit.

tico giudizio negativo condanna le realtà liminali e devianti delle categorie sociali che non accettano ed ‘escono’ dalla struttura del gruppo. I margini infatti sono i punti vulnerabili tanto della compattezza dell’organismo fisico come della coerenza di ogni ordine simbolico.

Nell’esperienza religiosa giapponese sono fattori di impurità il sangue, le mestruazioni, la secrezione purulenta delle ferite, il sudore, lo sputo, il vomito, gli escrementi¹¹. Ma per quale ragione culturale si ingenerano percezioni di orrore e repulsione per esorcizzare elementi che fanno parte della nostra natura e sono quindi necessari e inevitabili? Perché questo disagio verso il sangue, che pure è fondamentale e benefico per la vita? Sembra una contraddizione inesplicabile.

È importante sottolineare che non è considerato impuro il sangue che circola chiuso nelle vene e nelle arterie. Il sangue che nutre il corpo, e che non si vede, è ‘neutro’ e non è oggetto di interdizioni. Il sangue e le altre secrezioni liquide e informi diventano impuri quando *fuoriescono* dal corpo, quando *dilagano* e *si disperdono* all’esterno. Sono abominevoli perché superano in modo incontrollato il confine della struttura fisica, ne minacciano la compattezza, creando una zona marginale aperta di interazione incontrollata e continua tra dentro e fuori. Il liquido che defluisce dagli orifizi del corpo e si raggruma sulla superficie della pelle confonde ambiguamente la linea di confine che separa interno ed esterno – due categorie basilari che devono rimanere distinte – mettendole in crisi entrambe.

Nelle prescrizioni di purezza e nelle interdizioni di impurità dello shintō non vi sono connotazioni etiche né vi è un concetto di peccato. Il sangue, le secrezioni, gli escrementi non sono condannati come impuri in quanto simbolo di una condizione spirituale ‘corrotta’, di un’azione malvagia o moralmente illecita. La regola religiosa definisce, in realtà, un ordine culturale di tipo classificatorio – il sangue nelle vene è come l’acqua dei fiumi – e isola e condanna il fatto anomalo – il sangue che si sparge – indipendentemente dalla volontà del soggetto, che spesso lo subisce per cause del tutto naturali. Infatti il rito di purificazione, *misogi* 禊, non consiste in una confessione di

¹¹ Cfr. Namihira Emiko, *Kegare no kōzō* (La struttura dell’impurità), Seidosha, Tōkyō 1984.

peccati e non prevede una conversione interiore. È semplicemente un lavacro. L'acqua dissolve e lava via ciò che è fuoriuscito disordinatamente, riporta la superficie della pelle alla sua pulizia e levigatezza, chiarisce la linea di confine del corpo. Il corpo fisico torna 'puro' perché riproduce di nuovo la compattezza del modello simbolico.

Anche il sale e il fuoco purificano. Il primo perché conserva l'integrità dell'organismo impedendone la putrefazione, il secondo perché distrugge totalmente l'anomalia di un corpo ormai disgregato e corrotto. In modi opposti, positivo l'uno e negativo l'altro, questi elementi hanno il medesimo potere naturale e culturale di difendere la coerenza e la stabilità ideale della struttura tassonomica.

Alla luce di questa prospettiva teorica si può comprendere la ragione per cui certe azioni, riportate dalla tradizione mitologica, siano bollate come impure: sono il risultato di una lotta fra il selvatico, il naturale, visto come violento, come *ara* 荒, e l'ordinato, il culturale, visto come pacifico, *nigi* 和.

Il dio Susanowo スサノヲノミコト, "l'impetuoso, l'irruento", divinità originaria della gente di Izumo, dio ambivalente, spirito del vento, della tempesta, del mare, della violenza, con il suo comportamento offende in varie occasioni la sorella, la dea Amaterasu 天照大神¹². Il suo modo di agire appare violento e disordinato ma non è mai casuale. Ha una precisa efficacia in negativo, perché mira ad intaccare proprio la linea di confine che definisce l'unità delle varie strutture (i campi, la casa, la gerarchia sociale), confondendone le modalità.

All'inizio della narrazione il dio è solo, si aggira inquieto in una natura selvaggia e ostile e vaga all'esterno dell'abitato. Le caratteristiche dell'ambiente che fa da sfondo riflettono quelle del dio e delle sue azioni. Egli infatti non accetta di vivere in un ambiente naturale coltivato e ordinato, come non accetta di identificarsi in rapporti sociali stabili e pacifici. Invece la sorella, la dea Amaterasu, è descritta

¹² Vedi Libro I del *Kojiki* a cura di Kurano Kenji, in *Nihon koten bungaku taikei*, 1, Iwanami shoten, Tōkyō 1970, pp. 79-81. Vedi anche il Libro I del *Nihonshoki* a cura di Sakamoto Tarō et Al., in *Nihon koten bungaku taikei*, 67, Iwanami shoten, Tōkyō 1967, pp. 111-16.

mentre parla e lavora, seduta all'interno del suo palazzo e circondata dalle sue ancelle. Essa si riconosce nella pace e nella fissità di uno spazio sociale che ricalca una struttura sicura e armoniosa di rapporti umani.

Nella sua furia incontrollabile, Susanowo travolge le dighe delle risaie che la dea ha coltivato nella pianura del cielo e rompe l'equilibrio della normalità ecologica: l'acqua che è ferma dentro il campo fuoriesce come sangue dalle ferite. Mentre Amaterasu celebra il rito dell'assaggio delle primizie del raccolto, il fratello compie l'azione esattamente opposta: fa irruzione nello spazio sacro e vi defeca. Lascia i suoi escrementi (ciò che esce dal corpo) come atto di offesa che suscita repulsione proprio nel momento e nel luogo in cui l'atto di condividere il cibo (ciò che entra nel corpo) è celebrato come espressione sacra di unione e armonia. Scoperchia quindi il tetto del palazzo, toglie ciò che dovrebbe coprire. Si introduce con la violenza nella casa proprio attraverso questa apertura anomala, questo squarcio improvviso della struttura della costruzione, rifiutando di passare per la porta, l'apertura 'normale', designata a controllare l'interazione fra interno ed esterno. Egli getta poi nella stanza della sorella la pelle di un cavallo che ha scuoiato all'incontrario. Ha dilaniato l'involucro 'naturale' e simbolico che definisce l'unità dell'animale in opposizione al gesto della dea e delle sue compagne che in quel momento stanno cucendo i vestiti, gli involucri 'culturali' e simbolici dell'uomo.

L'azione di violenza sui margini del campo, della casa, dell'animale, è percepita da chi la subisce come una violenza sul corpo: le donne nella casa piangono, urlano (perdono l'ordine del linguaggio), corrono qua e là (perdono l'organizzazione dello spazio). Aggredite dalla violenza del caos, queste vergini si rompono l'imene, 'aprono' i confini del loro corpo. E la narrazione del sangue che dilaga da esse è il segno che è stato raggiunto l'orrore più profondo.

Esse muoiono perché anche nel pensiero mitico la distruzione dell'ordine delle diverse strutture (il campo, la casa, l'animale, il linguaggio, il cibo) si riflette nell'inevitabile dissoluzione del modello primario del corpo.

Il cadavere

Molte forme di impurità sono parziali perché derivano da situazioni non definitive. La secrezione può venire pulita, la ferita rimarginata: l'anomalia è reversibile, il corpo rimane sostanzialmente integro, per cui la normalità del modello è ricostruibile con il rito di purificazione. Il cadavere invece è l'apice dell'impurità perché rappresenta una situazione irreversibile. Il corpo del morto si disgrega dall'interno, la sua struttura si sfalda inesorabilmente, la dissoluzione dei confini con l'esterno è totale.

Asserire quindi che la morte è impura è dire una mezza verità. Non è tanto la condizione della morte a essere contaminante, quanto un momento particolare del processo del morire e cioè lo stadio definito dalla condizione di cadavere. Perché la putrefazione del corpo rimanda per analogia a una confusione progressiva delle categorie classificatorie della società di cui esso è il modello.

Vi è però, nella società, un potere virtuale, un contropotere che può provare la sua forza nelle forme non organizzate, nei punti di margine, nelle linee confuse¹³. La comunità produce sempre al suo interno forme di devianza, strati sociali che non si riconoscono più nelle norme culturali consuete. Se isolate, queste forze centrifughe di fatto cercano dei paradigmi differenti su cui costruire una loro nuova identità, un nuovo corpo sociale tutto loro. Il cadavere propone una contraddizione evidente al modello dell'ordine, è l'immagine di una distruzione esplicita e inarrestabile di ogni tassonomia, e può quindi innescare un processo culturale dirompente in senso positivo. Può dare cioè lo spunto perché un postulato così fondamentale come il modello di corpo possa essere negato da un altro postulato, un modello di corpo caotico, alternativo.

I frammenti indesiderati del cadavere possono suggerire immagini virtuali, cangianti, e su di esse la devianza può ricostruire corpi simbolici diversi, ma forse possibili; mentre i resti mortali possono diventare il simbolo della società 'corrotta', 'morente', 'putrescente'. L'informale del cadavere può rivelare ai gruppi di emarginati la pos-

¹³ Cfr. Douglas, *Purezza e pericolo*, cit., p. 154.

sibilità di immaginare un corpo ‘nuovo’, un corpo diverso che fondi il modello di una società rinnovata.

Il cadavere dunque è pericoloso per il potere sociale perché esprime una realtà culturale nel suo momento dinamico, di mutamento. È qui forse il senso più profondo di ogni carnevale: il travestimento dei giovani, il loro mascherarsi da mostri e da scheletri orrifici, il rilassarsi del comportamento fisico, la spontaneità scarsamente o per nulla controllata delle funzioni corporee non sono affatto casuali: sono comportamenti trasgressivi codificati. La ricerca dell’impurità, unita allo scherzo e alla risata di dileggio di ogni autorità, risponde all’esigenza di liberarsi di ogni schema normativo e sperimentare una diversa esperienza sociale. Il potere conosce bene la logica culturale che illumina la ‘follia’ del carnevale, e la permette: a patto che la festa si concluda, e presto.

Il potere deve quindi eliminare il cadavere. L’impurità del cadavere sembra un fatto naturale, ma è in realtà frutto una logica culturale profonda. La sensazione di orrore e di paura è la contropartita della stabilità sociale.

La cultura giapponese, negando la realtà del cadavere, inevitabilmente deve emarginare tutte le persone che hanno con esso un rapporto ‘normale’, coloro cioè che di mestiere si devono occupare della salma, dal lavacro fino all’inumazione. Come il cadavere rappresenta una categoria a parte, una non-entità, così questi uomini, i *burakumin* 部落民, sono esclusi dalla società come fuoricasta, sono una classe a parte definita per la sua non-integrazione¹⁴. I termini classici che li bollavano erano chiari: *hinin* 非人, non uomini; *eta* 穢多, esseri molto sudici. Verso i fuoricasta la maggioranza dei giapponesi ha un comportamento simile a quello che riserva al cadavere: nessuna relazione sociale normale è possibile con i *burakumin*.

¹⁴ Vedi G. de Vos e Wagatsuma Hiroshi (a cura di), *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967. Vedi anche Nagahara Keiji, “The Medieval Origins of *eta-hinin*”, *Journal of Japanese Studies*, 5, 2, 1979, pp. 385-403; G. Groemer, “The Creation of Edo Outcaste Order”, *Journal of Japanese Studies*, 27, 2, 2001, pp. 263-93; I. Neary, “Burakumin in Contemporary Japan”, in M. Weimer (a cura di), *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*, Routledge, London 1997, pp. 50-77.

Già all'epoca di Heian vivevano in comunità separate e povere, le loro case erano costruite nei terreni paludosi, sulle rive dei fiumi, nelle zone selvatiche; trasferiti in città, furono costretti risiedere in quartieri loro propri. Spesso nelle antiche mappe le zone dove abitavano non erano nemmeno segnate: semplicemente essi 'non esistevano'. I registri dei comuni non portavano i loro nomi.

Non si divide il cibo con un fuoricasta, non si devono avere legami di parentela fra un uomo e un non-uomo. Se il cadavere esce dalla porta di servizio, il *burakumin* non può entrare in casa, ma sta sulla soglia del retro. Un rapporto anche superficiale e mediato con loro impone poi un gesto di purificazione rituale. Come il cadavere, anche il *burakumin* è un 'mostro': è comune identificarlo con un animale, vi è la diceria che abbia la coda. Come le spoglie umane rappresentano la crisi delle strutture classificatorie, così è stato detto che i *burakumin* non hanno organizzazione sociale, che la disgregazione materiale, lo sporco, l'immondizia è la condizione stabile della loro esistenza. Sono stati tacciati di sregolatezza, di vivere dei loro istinti bestiali, di non avere leggi o morale. Sono stati considerati 'pazzi' perché la storia della loro feroce segregazione li ha costretti a confondere il normale con l'anormale.

Ma ci sono stati dei mistici che proprio al fondo dell'estrema impurità, hanno visto la vera via di salvezza. Se il sogno degli asceti che si automummificavano in vita è stato quello del corpo incorruttibile, l'ideale di questi asceti è stato la condizione di cadavere. Agli estremi opposti, le loro scelte di perfezione spirituale sono unite dalla stessa logica.

La ricerca ascetica della santità nel disprezzo di ogni ordine etico e nell'incuranza delle norme di purezza, è stata praticata in Giappone dagli adepti del Tachikawaryū 立川流, una corrente considerata "eterodossa" nella tradizione del buddhismo tantrico. Fu fondata, pare, all'inizio del XII secolo da Ninkan 仁寛, un monaco della scuola Shingon 真言宗, e fu attiva almeno fino alla seconda metà del XV secolo.

Si conoscono poco le sue teorie, tramandate in segreto da maestro a discepolo, che riprendevano gli insegnamenti del "tantrismo della

mano sinistra”, fondendoli con dottrine e pratiche taoiste. Gli adepti della “tradizione terribile” vivevano ai margini del mondo religioso, sia per scelta sia perché le grandi scuole del buddhismo osteggiarono sempre e condannarono la loro asceti e i loro riti “abominevoli”. Quasi tutti i testi che esponevano le dottrine agli iniziati furono bruciati o seppelliti nel 1470 dai monaci della tradizione “ortodossa” Shingon. In quell’epoca infatti la scuola fu messa al bando, ma sembra che gli adepti abbiano continuato a praticare in segreto¹⁵.

Conducevano una vita vagabonda e praticavano la loro disciplina ascetica nei cimiteri, sul terreno dove si cremavano i morti. Potevano scegliere di stare nudi o di vestirsi di un sudario rubato a un cadavere. Portavano al collo ossa umane o le annodavano ai capelli. I loro occhi erano convenzionalmente descritti rossi come due tizzoni ardenti; tutto il loro comportamento era detto terribile, il loro modo di parlare brusco, maleducato, il loro sguardo febbrile, i gesti sprezzanti e offensivi.

Praticavano probabilmente il rito del *sava-sādhana*, si raccoglievano cioè in meditazione sul petto di un cadavere. È una prassi antica di numerose scuole ascetiche: immobile al centro di ciò che più rappresenta l’illusione del mondo, il mistico brucia dentro di sé le sue esperienze e i suoi pensieri egoistici e al tempo stesso si libera da ogni paura, in particolare dall’angoscia della morte. Evoca e sottomette i demoni che sorgono dalla sua mente e dalla virtualità del corpo che si corrompe, e con la forza della sua concentrazione è capace di avere assoluto controllo anche sullo spirito del morto attraverso il quale comunica con altri fantasmi. Come altri tipi di asceti, gli adepti del Tachikawaryū aspiravano a “morire” nei riguardi di questo mon-

¹⁵ Ciò che si conosce del Tachikawaryū è estremamente frammentario, frutto di una paziente ricerca, nei trattati buddhisti, di citazioni dei loro testi o descrizioni dei loro rituali riportati da monaci di altre scuole col fine di screditare e di condannare questo gruppo. Un esempio è lo *Juhō yōjinshū*, un trattato che il monaco Shinjō scrisse nel 1270 sul “rito del teschio” per denunciare gli errori di questi “eretici” e mostrarne la perversità. Sul Tachikawaryū vedi B. Faure, “Japanese Tantra, the Tachikawaryū, and Ryōbu Shintō”, in D. Gordon White (a cura di), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 543-56; J. Sanford, “The Abominable Tachikawa Skull Ritual”, *Monumenta Nipponica*, 46, 1, 1991, pp. 1-20.

do transeunte, per raggiungere “la morte che conquista la morte” ed esistere sulla terra come un esempio di morto vivente¹⁶.

Dormivano nei cimiteri, si cospargevano il corpo con le ceneri delle cremazioni, cucinavano il loro cibo su legni che avevano rubato qua e là dalle pire, mangiavano in un teschio. Spesso prima di portare alla bocca il cibo, lo offrivano a un cane perché lo assaggiasse e così facendo lo convertivano in materia abominevole perché il cane era considerato animale impuro in quanto mangiava le carogne. Assolutamente indifferenti a ciò che ingerivano, bevevano anche l'urina, mangiavano avanzi, immondizie e rifiuti putrescenti. Dalle scarse informazioni che si hanno di loro, pare fossero necrofagi: le fonti sembrano suggerire che la carne da consumare doveva essere quella di un cadavere abbandonato, di uno spirito inquieto, che l'asceta avrebbe riportato, con il suo atto, in vita. Ma i dettagli del rito con cui consumavano la carne dei cadaveri sono rimasti segreti e forse si tratta di illazioni per denigrare radicalmente i seguaci della setta.

Come nella tradizione tantrica, svolgevano il rito iniziatico del *cakra-pūjā*. Di notte, gli adepti si riunivano, accompagnati da una o più donne, e formavano un cerchio rituale. La donna era venerata come manifestazione della perfetta conoscenza e le venivano presentate offerte di cibo che erano poi spartite fra gli iniziati. Pare che in quell'occasione si facesse uso di sostanze afrodisiache. Quindi avveniva il rito dell'unione sessuale, celebrando così il rinnovarsi dell'unione mistica tra il *buddha* e la sua *śakti*, simbolo del progressivo risvegliarsi della mente alla perfezione dell'illuminazione. Anche la donna con cui l'asceta si congiungeva doveva essere “impura” come lui: era una prostituta o una fuoricasta e partecipava al rito solo nel periodo delle sue mestruazioni.

Questo asceta, che sceglieva la via dell'abominio, era un santo. Essere anomalo, metafora di tutto ciò che è marginale e virtuale, egli non era soltanto fulcro di impurità e di libertà da ogni costrizione, ma era anche la sorgente di un grande potere. Si diceva che potesse e-

¹⁶ Cfr. J. Parry, “Sacrificial Death and Necrophagus Ascetic”, in M. Bloch e J. Parry (a cura di), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 74-110.

spandere e contrarre il suo corpo, possedere e rianimare un cadavere, che potesse volare nell'aria, apparire in più posti simultaneamente e conoscere le vite anteriori. Era fonte di miracoli: guariva i malati, esorcizzava gli spiriti malevoli e leggeva nel pensiero. Per lui tutto nell'universo aveva la stessa essenza e di conseguenza tutte le categorizzazioni, tutte le distinzioni erano illusorie e false. Non vi era quindi differenza fra il divino e l'umano, o fra il puro e l'impuro; non esistevano né bene né male, né cose gradevoli né cose disgustose. La sua libertà si manifestava in forme antisociali, perché non si sentiva vincolato da nessuna legge e si poneva al di là di ogni scelta etica. Gli eccessi, le aberrazioni, le crudeltà, forse anche i crimini che pare commettesse con lucidità costituivano altrettante prove iniziatiche sul cammino verso una totale libertà rispetto alla condizione umana in cui viveva.

L'ascesi dell'adepto del Tachikawaryū era incentrata sulla ricerca dell'inversione e sulla coincidenza degli opposti. Egli diventava il consorte di una prostituta e la prostituta mestrata diventava una dea, il percuotere diventava benedire, il posto della cremazione un luogo sacro di meditazione, un teschio era una coppa, escrementi e carne putrida erano cibo e la purezza non era distinguibile dall'impurità. Ogni forma di ordine naturale delle cose era abolito, ma all'inverso, sperimentando il culmine del disordine, l'abisso del caos. Come Śiva, il Grande Asceta e il Grande Distruttore dell'universo, anche l'adepto univa gli opposti nella sua persona e così conquistava il ruolo di Mahāmṛtyumjaya, il "Grande Conquistatore della morte". Facendo della condizione di cadavere in vita il fulcro della sua terribile disciplina ascetica, egli mirava a realizzare uno stato di non-differenziazione fra vita e morte, per entrare in una modalità esistenziale al di là del tempo.

Anche di lui, come degli asceti che si automummificavano in vita, si diceva che fosse immortale, che il suo corpo fosse "immobile". E pare fosse una credenza diffusa che dopo anni potesse tornare ad animarsi, risvegliato dal fervore delle preghiere degli adepti. Perché è un'altra luminosa utopia di salvezza pensare che possa esistere in terra il perfetto caos, la totale libertà da ogni norma e da ogni limitazio-

ne, simboleggiata dal corpo di un santo che ha sperimentato il fondo dell'abominio dell'impurità.

Riti di separazione del morto

I gesti del rituale funerario che in Giappone sottolineano il distacco del morto dal mondo dei vivi, pur nella loro solennità, sono semplici. Con violenza simbolica essi fanno percepire immediatamente ciò che deve essere accettato come irrimediabile. Creano un vuoto, una zona di buio intorno al momento del morire, per rendere definitiva la separazione di chi “ha varcato l'ultima soglia”¹⁷.

Il cadavere è posto a giacere in una camera a parte che diventa uno spazio escluso dalle attività normali della vita di ogni giorno. Si chiudono ritualmente gli occhi, le labbra, le orecchie del morto e poi si copre il suo volto con un panno bianco: a livello simbolico, gli si nega ogni possibilità di interazione con i vivi, si rescindono le sue relazioni sociali primarie. Lo si chiama una volta per nome, ad alta voce, per rendere più pesante il suo silenzio.

¹⁷ Cfr. R. Huntington e P. Metcalf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, in cui è ripresa e rielaborata la classica impostazione teorica di R. Hertz nel suo studio “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, in *Mélanges de sociologie religieuse et du folklore*, Librairie Félix Alcan, Paris 1928, pp. 1-98. I dati sul rituale funerario riportati qui di seguito sono tratti da Akima Toshio, “The Song of the Dead. Poetry, Drama, and Ancient Death Ritual of Japan”, *Journal of Asian Studies*, 41, 3, 1982, pp. 485-509; Fujii Masao, “Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-related Customs”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 1, 1983, pp. 39-63; Nakamaki Hirochika, “Continuity and Change. Funeral Customs in Modern Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 13, 2-3, 1986, pp. 177-92; E. Kenney, “Shinto Mortuary Rites in Contemporary Japan”, *Cahiers d'Extrême Asie*, 9, 1996-97, pp. 397-439; E. Kenney e E. Gilday (a cura di), *Mortuary Rites in Japan*, numero monografico di *Japanese Journal of Religious Studies*, 27, 3-4, 2000; Inoguchi Shōji, *Nihon no sōshiki* (I funerali in Giappone), Chikuma shobō, Tōkyō 1988; Ōtō Tokihiko, *Folklore in Japanese Life and Customs*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tōkyō 1963, pp. 63-71.

Il momento della morte è proprio questo silenzio immenso e definitivo; è l'arresto temporaneo della comunicazione tra mondo dei vivi e mondo dei morti. Anche per i parenti del defunto vale la stessa regola. In sua presenza essi tacciono; gli amici abbassano la voce. C'è un vuoto, una disarticolazione di significati che il cadavere crea intorno a sé: i famigliari piangono, dicono frasi spezzate, rotte dai singulti e questo è nella logica del comportamento rituale. Al silenzio del cadavere deve infatti far riscontro il frantumarsi del linguaggio, la disumanizzazione e il non-senso dell'urlo. Il grido di fronte al corpo morto ha un significato solo perché rinvia a un discorso che non può e non deve essere espresso.

Il vuoto è codificato perché l'unica forma di tramite deve essere gestita dal potere religioso. La comunicazione fra vivi e morti consiste in formule rituali stereotipe, che un monaco pronuncia salmodiando davanti alla salma. Queste preghiere tuttavia non stabiliscono un ricongiungimento delle due realtà, bensì sanciscono ancora di più la separazione. Infatti la cerimonia del *mitama utsushi* 御霊遷し ha proprio il fine di aiutare lo spirito a separarsi dal corpo in modo definitivo¹⁸.

Il processo di estraniamento del morto prevede situazioni in antitesi o in alternativa al comportamento normale. Il corpo è disteso con la testa a nord (direzione infausta), il giaciglio è circondato da paraventi posti all'ingiù e sopra il corpo viene appoggiato un abito rovesciato. Mangiare e bere insieme sono gesti simbolici di aggregazione sociale: durante la cerimonia funebre i famigliari del morto spartiscono solo un poco di riso bollito.

Questo è il primo gesto di unione della famiglia per ristabilire i legami messi in crisi dalla scomparsa di uno dei suoi membri. È anche un'azione rituale volta ad escludere il morto durante il periodo di marginalità: gli viene infatti offerta una coppa di riso ma con i ba-

¹⁸ Cfr. D. Doerner, "Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shintō and Christianity", *Japanese Journal of Religious Studies*, 4, 2-3, 1977, p. 160. Vedi anche Matsudaira Narimitsu, "The Concept of Tamashii in Japan", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 181-97.

stoncini piantati verticalmente nel cibo, per sottolineare una modalità di mangiare che non appartiene più ai vivi.

Il codice di comportamento alimentare impone che si offra all'ospite una tazza di tè come espressione formale di accoglienza nel nucleo familiare; l'offerta e lo scambio di coppe di sake rendono poi il coinvolgimento personale ancora più forte. Per questo non si offre sake allo spirito del defunto e si spezza la sua tazza da tè preferita. Si dà invece al morto, come segno di rifiuto e di allontanamento, dell'acqua fredda, proprio ciò che sarebbe maleducato e offensivo dare all'ospite che si accoglie in casa. L'acqua infatti è una bevanda 'naturale', 'cruda'; servita fredda, viene sentita in antitesi a tutte le altre bevande 'culturali', cioè bollite, fermentate o distillate, che sono invece sempre servite calde. Tutte le bevande hanno delle sfumature di colore che le caratterizzano e tonalità di gusto che le distinguono, elementi semantici su cui si può costruire un linguaggio simbolico; l'acqua no, l'acqua non ha colore, non ha sapore, è anonima, è semanticamente 'muta'. Per queste ragioni, essa costituisce un simbolo fortemente negativo di separazione. Offrirla da bere è un atto che allontana, che respinge. Ed è un gesto rituale sempre associato all'angoscia della morte.

In Giappone è uso bagnare le labbra del moribondo con acqua fredda. Il monaco buddhista offriva al condannato a morte il *matsugonozu* 末期の水, "l'acqua dell'ultimo istante". Durante il periodo di lutto più stretto le donne della famiglia ogni giorno pongono una coppa d'acqua naturale sull'altare degli antenati accanto alla tavoletta col nome postumo dello spirito del morto

Il simbolismo della separazione ricorre con insistenza. I familiari lavano il corpo del defunto. È un gesto pietoso e significativo: da bambino è entrato nella vita con il primo bagno e con un lavacro ora la abbandona. Il cadavere è quindi rinchiuso nella bara e la bara è inchiodata. Nella prassi della doppia sepoltura, il corpo è legato e avvolto nel sudario. Il morto è portato fuori della sua dimora abituale. Il corteo funebre lascia la casa uscendo da uno speciale cancelletto di canne di bambù, il *karimon* 仮門, e, sempre nell'intento di impedire al morto di ritrovare la via di casa, si fanno compiere alla bara delle

giravolte. La bara è circondata e sorvegliata dai parenti prossimi e dai famigliari e la processione segue un percorso obbligato. Mentre il feretro avanza, tutti gli cedono il passo, creandogli uno spazio vuoto intorno. Il defunto è accompagnato al cimitero, una zona a parte, cinta da un muro, che racchiude tutti i morti aggregandoli simbolicamente in una nuova comunità, separata dai vivi. Il corpo è distrutto dal fuoco della cremazione, e le ceneri sono chiuse in una tomba di pietra: l'uso di materiale incorruttibile rende il senso di una separazione definitiva.

La processione torna quindi a casa, ma per una via diversa, perché l'anima del morto non trovi la strada di casa e si perda. Al termine della cerimonia, i famigliari e gli amici porgono l'estremo saluto al morto bruciando dell'incenso a turno davanti alla sua immagine: è il *kokubetsushiki* 告別式, l'ultima cerimonia di addio. Poi i presenti e la casa sono purificati con l'acqua e con il sale; tutti gli oggetti funerari, fatti di legno di bambù verde e preparati apposta per l'occasione, sono bruciati.

La morte di Izanami

I miti dell'inizio sono anche narrazioni della fine. Alla creazione del mondo e della vita segue il racconto della 'nascita' della morte¹⁹. I protagonisti sono Izanami 伊邪那美 e Izanagi 伊邪那岐 la coppia di dei creatori. La dea Izanami muore dando alla luce il dio del fuoco e scende agli inferi. Izanagi la insegue nella terra dello *yomi* 黄泉, gli inferi, per riportarla indietro e completare l'opera di creazione del mondo. Ma arriva troppo tardi: lei ha già assaporato il cibo dei morti. Tuttavia è disposta a chiedere agli dei di lasciarla ritornare. A una condizione: che lui non la guardi. Izanagi disubbidisce al comando e vede il corpo di lei putrefatto, il viso divorato dai vermi. Izanami lo assale con parole rabbiose: "Tu hai visto la mia vergogna e la mia nudità. Adesso io voglio vedere la tua". Inorridito, lo sposo divino

¹⁹ Vedi il Libro I del *Kojiki*, cit., pp. 63-67 e il Libro I del *Nihonshoki*, cit., pp. 92-94, 97-100.

fugge, inseguito da creature mostruose che lei gli aizza contro. Finalmente e a stento riesce a uscire dalla caverna degli inferi e con una pietra ne ostruisce l'accesso. Al di là della barriera gli dei si confrontano e lui, ancora turbato, pronuncia la formula del divorzio. Izanami, maledicendolo, giura di portare la morte nel mondo dei vivi. Lui raccoglie la sfida: creerà più esseri di quanti lei ne ucciderà.

Tutto il racconto si incentra sul momento cruciale della disubbidienza: l'errore dello sposo divino è tanto assurdo da apparire come inesorabilmente necessario²⁰. Non valgono consigli o divieti; un vivo non può entrare nel mondo della morte e non 'vederne la nudità', non conoscerne la natura, non viverne pienamente la realtà. Travalicare i limiti, voler partecipare contemporaneamente a due modalità dell'essere è un'avventura rischiosa e un sogno impossibile. Al fondo della tentazione c'è l'orrore.

La struttura narrativa è divisa in due parti, opposte e simmetriche, perché l'errore del dio determina un completo rovesciamento della situazione e dei ruoli: prima lui la vedeva bella e intatta, dopo gli appare brutta e in decomposizione. Prima la amava e la desiderava, dopo la odia e la respinge. Prima la inseguiva perché voleva riportarla su, ma sarà poi lei ad inseguirlo per tenerlo giù. La strada della discesa era facile, il percorso per la risalita è pericoloso. Lui, che era entrato negli inferi nella speranza, ne fugge con angoscia.

Il mondo conosce la morte. Solo quando il dio accetta di separarsi dalla dea, l'ordine culturale è ristabilito ed è un ordine benefico e produttivo. Prima, fra mondo dei vivi e mondo dei morti non c'erano barriere, perché il mondo non conosceva la morte. Ma dopo averne 'visto il volto', il dio chiude l'entrata con una pietra e rescinde ufficialmente il legame matrimoniale che lo univa alla dea. Nella narrazione mitica a questo punto fra i due mondi appare un fiume, un ulteriore elemento di separazione che prima non c'era. Il dio serenamente si purifica immergendosi nel fiume celeste, e da questo gesto rituale nascono gli dei della luce da cui avranno origine gli uomini.

²⁰ Cfr. F. Macé, "Origine de la mort et voyage dans l'au-delà selon trois séquences mythiques du Kojiki et du Nihonshoki", *Cahiers d'Études et de Documents sur les Religions du Japon*, 1, 1979, pp. 73-113.

La doppia sepoltura

L'impurità del morto diminuisce quando il processo di putrefazione ha consumato tutta la carne e ha raggiunto lo scheletro. Le ossa rappresentano una realtà stabile, diversa ma classificabile. La struttura dello scheletro comincia ad essere un modello della condizione della morte. Le ossa hanno qualità positive perché rappresentano anche la struttura fondamentale della vita. Articolazione prima e ultima dell'esistenza, lo scheletro è la base a partire da cui il morto ricostruisce la sua identità nel mondo ultraterreno.

I riti funerari propongono, all'inizio, tutta una simbologia di carattere negativo basata sull'immagine dell'inesorabile dissoluzione della carne. La decomposizione infatti richiama simbolicamente sia il disgregarsi delle strutture sociali abbinato al corpo sia il consumarsi delle relazioni tra defunto e vivi. In questo senso la visione dello scheletro può essere l'ultima e più definitiva esperienza di estraniamento, di repulsione e di orrore.

Eppure lo scheletro può anche significare una prima intuizione di carattere positivo perché definisce il momento cruciale di un'inversione di tendenza nelle rappresentazioni simboliche della morte. L'iconografia funeraria comincia a suggerire una concezione nuova che interpreta lo scheletro come l'immagine speculare del corpo in vita, come un modello stabile, sicuro dell'uomo nella sua nuova società ultraterrena. Con identica logica culturale la struttura ossea è utilizzata come paradigma per definire l'organizzazione del mondo dei morti e anche come simbolo del formarsi di nuove relazioni sociali tra lo spirito del defunto e le anime che popolano l'aldilà²¹.

Nel Giappone antico e, ancora oggi, nell'arcipelago di Amami e in talune regioni dello Honshū, si celebra il rito funebre della doppia sepoltura²². Il cadavere è deposto sotto terra in modo provvisorio per

²¹ Vedi J.-T. Maertens, *Le jeu du mort*, Aubier Montaigne, Paris 1979, pp. 47-62.

²² Sul simbolismo della doppia sepoltura vedi Huntington e Metcalf, *Celebrations of Death*, cit., pp. 13-17 e 61-92. Per i dati etnografici vedi Mogami Takayoshi, "The Double-Grave System", in Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp. 167-80.

il periodo di tempo in cui si completa il processo di putrefazione. Dopo tre anni, la salma è riesumata. Si lavano e ripuliscono le ossa e lo scheletro viene quindi sepolto in un'altra tomba.

Nella prima sepoltura, *umebaka* 埋墓, tutto è disordinato, sciatto, ed è connotato da simboli di precarietà. Il cadavere è sotterrato in una zona a parte del cimitero, avvolto in un semplice sudario e a contatto con la terra perché essa lo corroda più facilmente. L'area dell'inumazione è delimitata da una barriera esile di paletti di bambù. Felci e erbacce, lasciate crescere in modo spontaneo, si insinuano fra le tombe. Le tombe stesse non sono allineate ma disposte a caso. L'impressione generale è di uno spazio abbandonato, come se fosse refrattario ad ogni imposizione di ordine. La virtualità, l'aggressività delle forme caotiche della natura riflette tutta la potenzialità negativa del cadavere che in queste forme si nasconde e si annulla. Le tavolette con il nome postumo del defunto sono di materiale deperibile come i pochi altri oggetti funerari, molto semplici e poveri: sparsi nell'erba, sono esposti all'azione distruttrice delle intemperie. Lo specifico atto di sepoltura è definito da termini spregiativi: *nageru* 投げる, gettar via, *suteru* 捨てる, abbandonare. Talvolta si vedono, lasciati sul terreno, fra le erbacce alte, le scarpe del morto, un ombrello, una borsa: tristi oggetti di un viaggio in solitudine.

La seconda sepoltura, *mairibaka* 詣り墓, ha la connotazione dell'ordine e della stabilità. Le ossa, riesumate, pulite, talvolta imbiancate, sono riposte in una giara o in un'urna che non è più fragile e precaria, ma è fatta di pietra. Il nome del morto vi è inciso in modo indelebile. L'urna è collocata in una tomba nel cimitero principale, che si presenta come uno spazio ordinato, pulito, di quiete serena. Il corpo del defunto è inserito in un ordine sociale gerarchico all'interno dello spazio riservato ai defunti del nucleo familiare cui appartiene. Spesso l'urna ha la forma di una casa.

Ma non è ancora la sistemazione definitiva dei resti mortali di un uomo. Lo scheletro rappresenta pur sempre una condizione di passaggio. Alla fine del trentatreesimo anno le ossa saranno ancora una volta riesumate, cremate e poste nell'urna comune e senza nomi degli antenati della famiglia, all'ombra di una statua del Buddha. Allo-

ra, e solo allora, il corpo e lo spirito del defunto avranno compiuto tutto il loro itinerario nell'oltretomba. Anonimo e immateriale, sarà finalmente 'morto'.

Il lutto

Il lutto è un insieme di obblighi e di interdizioni che contrassegnano lo stato sociale di isolamento di un gruppo di parentela colpito dalla morte di uno dei suoi membri. I parenti sono simbolicamente accomunati alla condizione del defunto e l'azione di controllo che il potere sociale attua sul morto nel momento della sua transizione fra il mondo dei vivi e quello dei morti, è necessariamente estesa al nucleo familiare, proprio per gli stretti rapporti di interdipendenza e di identificazione allocentrica che fondano l'istituzione della famiglia. Non è quindi casuale che sia la famiglia la prima struttura sociale abbinata simbolicamente al corpo fisico. La vita dei familiari subisce una trasformazione proporzionale in durata e in rigore al tipo di legame più o meno stretto che essi avevano con il defunto e alla loro specifica posizione all'interno della gerarchia familiare.

Si crea così un'entità, un 'corpo' sociale anomalo, situato fra il mondo dei vivi e quello dei morti. Il comportamento dei parenti in lutto è vincolato da un complesso di norme culturali ambigue, che impongono loro di agire in modo tale da negare simbolicamente la vita²³. Durante il periodo di lutto più rigoroso i congiunti devono interrompere le relazioni sociali consuete e non crearne di nuove. Vivono in segregazione più o meno stretta. Non possono partecipare alle cerimonie comunitarie per il dio del villaggio, né possono instaurare, con un matrimonio, un nuovo rapporto di parentela con un'altra famiglia. Devono interrompere l'attività lavorativa e le relazioni di scambio economico; devono imporsi un maggior controllo nella comunicazione verbale e sono loro proibite le manifestazioni esterne di allegria. Proprio perché i colori hanno forti richiami simbolici con la

²³ Vedi E. Norbeck, "Pollution and Taboo in Contemporary Japan", *South-Western Journal of Anthropology*, 8, 3, 1952, pp. 269-85.

vita, con i sensi e le sfumature dei sentimenti, il lutto sancisce l'uso di vestirsi con non-colori quali il bianco e il nero.

Il periodo di marginalità che i famigliari trascorrono è la simmetrica contropartita della situazione di transizione in cui il morto si trova durante la fase di decomposizione del suo corpo. L'attenuarsi e il finire del lutto coincidono con il completarsi del processo di putrefazione. A mano a mano che il defunto assume delle caratteristiche classificatorie più precise e stabili (lo scheletro) ed è gradualmente integrato in nuove e diverse relazioni simboliche con il mondo dei morti, in modo parallelo sono rimosse le interdizioni imposte ai suoi famigliari vivi ed essi gradualmente riprendono a pieno titolo i rapporti sociali consueti.

Già al primo giorno dopo il funerale vi è una prima affermazione dei legami tra i singoli membri della famiglia, quando cioè i congiunti condividono insieme lo stesso cibo. Il settimo giorno, *shonanoka* 初七日, segna la fine del lutto più stretto. Cadono infatti le proibizioni alimentari, *shōjin* 精進, e al contempo si riallacciano le prime relazioni sociali esterne: i famigliari mangiano e bevono in banchetto con i vicini di casa²⁴. I congiunti continuano tuttavia a visitare la tomba, a svolgere i riti per lo spirito del morto e a comunicare con lui tramite la sciamana. Sono in effetti ancora coinvolti nel processo della morte. Il quarantanovesimo giorno, in taluni casi, segna l'*imi ake* 忌み明け, la fine del lutto²⁵. L'influenza buddhista è evidente: il periodo di quarantanove giorni è il tempo intermedio fra morte e rinascita. Si dividono le cose del defunto: i vivi tornano a un'esistenza normale e inglobano nella loro vita il ricordo della vita passata del morto.

Nella maggior parte dei casi, il periodo di lutto finisce definitivamente con il primo *bon* 盆. Alla metà di agosto, durante il rito collettivo per accogliere e venerare le anime degli antenati che tornano fra

²⁴ Cfr. Ōtō Tokihiko, *Folklore in Japanese Life and Customs*, cit., p. 69.

²⁵ Cfr. R. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford 1974, pp. 92 e 95; vedi anche H. Ooms, "The Religion of the Household. A Case Study of Ancestor Worship in Japan", *Contemporary Religions in Japan*, 8, 3-4, 1967, p. 208.

i vivi, le famiglie in lutto celebrano una cerimonia particolare, lo *hatsubon* 初盆, per lo spirito di chi è morto di recente²⁶. Nella stanza principale della casa gli viene dedicato un altare speciale, diverso da quello comune per gli antenati, e vi si pongono offerte molto più ricche ed elaborate del solito.

Questo spirito è oggetto di un culto a parte come se fosse impuro, perché la sua condizione nell'aldilà è stata fino a quel momento precaria. I famigliari immaginano l'anima del defunto in preda all'angoscia di un'incertezza esistenziale, divisa fra il rimpianto del mondo dei vivi che ha lasciato da poco e il timore del mondo dei morti che ancora non l'ha accolta. Porgendo allo spirito in pena le offerte di benvenuto, il capofamiglia mormora: *osabishisu gozaimasu*, "devi essere molto triste". I parenti capiscono quanto sia difficile per il morto tagliare gli ultimi legami, ancora così forti, che lo uniscono alla vita. Tuttavia con la cerimonia del primo *bon* lo obbligano a entrare definitivamente nella morte e a non voltarsi più indietro.

Al *bon* infatti l'anima supera un vero rito di passaggio, diventa *niibotoke* 新仏, nuovo *buddha*, e inizia il processo di aggregazione al gruppo degli altri antenati della famiglia. Nella stessa occasione anche la comunità riconosce ufficialmente il cambiamento di *status* del morto e comincia a considerarlo non più come un'entità malefica, pericolosa, da esorcizzare, ma come spirito benefico da venerare. La notte del quattordici di agosto, al culmine del *bon*, i membri di tutte le famiglie del villaggio fanno visita ai parenti di coloro che sono morti durante l'anno. Si fermano a pregare di fronte all'altare, rendono omaggio al morto che ha raggiunto la sua nuova condizione e se ne felicitano con la famiglia, che in quel momento si vede liberata dagli ultimi vincoli del lutto.

Come il bambino è festeggiato insieme a tutti gli altri nati durante l'anno nella festa dello *shōgatsu* 正月 e la sua temporalità individuale, armonizzata con il ritmo del tempo comunitario, entra nel ritmo della vita sociale, così il morto al *bon* adegua l'individualità della sua

²⁶ Cfr. L. Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, Publications Orientalistes de France, Paris 1981, pp. 293-299; Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 102-103.

morte alla temporalità del gruppo dei morti dell'anno. E i suoi familiari rientrano pienamente nei ritmi della vita consueta.

Al termine del periodo di festività per i morti, tutti gli antenati sono invitati a tornare al loro mondo ultraterreno. Ma per il *niibotoke*, che più delle altre anime soffre nel dare addio alla vita, vi è una considerazione speciale. Solo per lui e solo al primo *bon* è fatta un'eccezione alla regola. Si può fermare un po' di più fra i vivi. E la moglie del capofamiglia, con un gesto silenzioso di struggente dolcezza, gli offre sull'altare degli antenati dei cibi che in vita gradiva particolarmente. Ma all'imbrunire del giorno dopo anche lui è congedato con una cerimonia particolare, lo *shōryō okuri* 精霊送り.

Gli abitanti del villaggio costruiscono con la paglia intrecciata delle piccole imbarcazioni che servono simbolicamente agli spiriti per compiere il loro lungo viaggio verso l'aldilà, oltre l'orizzonte del mare. Su di esse pongono delle offerte tolte dagli altari di tutte le case. Sulle piccole vele di carta vi è la scritta *gokurakumaru* 極楽丸, "nave del paradiso", oppure *jōdomaru* 浄土丸, "nave della Terra Pura". La gente sale sulle barche e raggiunge il largo.

Qui si affidano alla corrente le anime e le loro esili imbarcazioni; su ognuna è stata accesa una candela per illuminare il viaggio al di là dell'orizzonte. All'imbrunire i puntini luminosi sciamano fra le onde e lentamente scompaiono; i *niibotoke* potranno tornare solo l'anno successivo, al tempo del *bon*, confusi nel gruppo degli altri defunti pacificati e anonimi²⁷.

Gli antenati

Nella cultura giapponese la morte non è indifferenziata. Diverse categorie di spiriti popolano il mondo dell'aldilà e con esse i vivi instaurano differenti rapporti sociali. Una prima fondamentale scelta tassonomica distingue una classe a parte: quella degli antenati, i *sen-*

²⁷ Vedi Kawakami Mitsuyo, "The View of Spirits as Seen in the *bon* Observances of the Shima Region", *Japanese Journal of Religious Studies*, 15, 2-3, 1988, pp. 121-30.

zo 先祖. Per il nucleo familiare, che è l'unica struttura sociale tendente all'autosmembramento e quindi all'autodistruzione, l'antenato assume una doppia funzione paradigmatica: è simbolo di aggregazione in una dinamica sociale centrifuga ed è il fattore comune di identificazione nella potenziale dispersione e confusione dei rapporti di parentela.

Per stabilire chi, fra i defunti, possa essere considerato un antenato si adottano quegli stessi criteri che determinano chi fra i vivi ha il diritto di essere l'erede del patrimonio e dell'autorità di capofamiglia. In ogni generazione, il ruolo di capofamiglia è trasmesso a un discendente maschio. La consanguineità non è il principio unico e fondante; se non nasce un figlio, si ricorre con facilità all'adozione, pur di salvaguardare la continuità della famiglia. Si può adottare un figlio maschio che poi sposa la donna di un'altra famiglia, oppure si adotta una figlia il cui sposo è adottato poi come erede²⁸.

Nel mondo dei morti sono antenati tutti coloro che in vita erano capifamiglia, continuatori della linea di discendenza diretta patrilineare e patrilocale dello *ie* 家²⁹. Non è solo lo *status* di capofamiglia o di erede a determinare quello di antenato. Vi è un'altra condizione necessaria: il successore al vertice del nucleo familiare deve aver completato tutte le fasi fondamentali del ciclo della vita e aver adempiuto agli obblighi che il suo ruolo richiede. In particolare deve essersi sposato – deve cioè aver rinnovato le relazioni sociali della famiglia in senso orizzontale e sincronico – e deve aver avuto un figlio – deve aver esteso le relazioni della famiglia in senso verticale e diacronico – in modo da assicurare allo *ie* un'integrazione sociale e una continuità nel tempo³⁰.

²⁸ Cfr. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 164-67.

²⁹ Vi sono tuttavia delle eccezioni rilevate da Smith in *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 172-74 e 187, e da D. Plath in "Where the Family of Gods is the Family. The Role of the Dead in Japanese Households", *American Anthropologist*, 66, 2, 1964, pp. 304 e 313.

³⁰ Cfr. Yonemura Shojj, "Dōzoku and Ancestor Worship in Japan", in W. Newell (a cura di), *Ancestors*, Mouton Press, Paris-The Hague 1976, p. 177. Vedi anche Shimizu Akitoshi, "Ie and Dōzoku. Family and Descent in Japan", *Current Anthropology*, 28, 4, 1987, pp. 85-90.

I figli che sono esclusi, per le norme di successione, dal tronco principale della famiglia, lo *honke* 本家, sono, per ciò stesso, esclusi dalla categoria degli antenati di quella famiglia. Se non fondano un loro nucleo familiare, dopo la morte saranno *muenbokote* 無縁仏, “morti senza legami” sociali. Lo *honke* mantiene la sua fisionomia e la sua unità forzando questi suoi membri alla separazione, escludendoli già durante la vita, per poi respingerli e ignorarli anche nella morte. Tuttavia il figlio escluso dalla successione, sposandosi e mettendo al mondo un erede, fonderà un ramo secondario e autonomo della famiglia, il *bunke* 分家, e creerà le condizioni per essere, dopo la morte, a sua volta considerato antenato del nuovo nucleo.

Nella logica del culto degli antenati in Giappone, la tripartizione del gruppo familiare dei morti corrisponde simmetricamente alla gerarchia della famiglia nel mondo dei vivi. La posizione che gode del più alto prestigio sociale e su cui gravano le maggiori responsabilità è quella del capofamiglia. Così, nel mondo ‘aldilà’, lo *status* più importante è prerogativa dell’antenato. Questo schema di simmetrie simboliche fa sì che solo al capofamiglia spetti il compito di officiare i riti per l’antenato e pregarlo a nome di tutti perché continui a guidare e proteggere la famiglia come ha fatto quando era in vita. Secondo in importanza è il successore, colui che presto diventerà il nuovo capofamiglia: nella gerarchia delle anime è lo *uenbotoke* 有縁仏, il “morto che ha legami”, cioè lo spirito visto nel processo di diventare pienamente antenato.

I fratelli che sono ai margini della linea di discendenza formano la terza categoria. In vita sono destinati a lasciare la casa natale e a iniziare una loro linea familiare autonoma. Se non lo fanno, costituiscono un vero peso e una minaccia per la famiglia: sia perché l’attività economica potrebbe non essere sufficientemente produttiva da sostenere la presenza di un membro in più, sia perché un secondo maschio adulto potrebbe costituire una sfida quotidiana all’autorità del capofamiglia. Se un fratello non si sposa e insiste nel voler restare nella famiglia d’origine, non avrà una precisa posizione e sarà relegato in un ruolo subordinato; nella morte il suo spirito sarà assimi-

lato alla categoria meno privilegiata e più anonima dei morti, i *muenbotoke*.

Sono considerate antenate anche le mogli dei capifamiglia pur non avendo nessun diritto alla successione³¹. Questo fatto non rappresenta una deroga al principio che sottintende la classificazione degli antenati, ma piuttosto una conferma. Innanzi tutto nella sfera del 'privato', nella vita fra le pareti domestiche, la madre ha un ruolo di potere e di prestigio tanto quanto ne ha il marito nella sfera del pubblico.

In alcune zone del Giappone, come il Tōhoku, l'organizzazione della famiglia allargata, il *dōzoku* 同族, è mantenuta rigidamente in una struttura verticale ed esclusiva; la legge di discendenza è accentuata con rigore e le norme rituali del culto degli antenati riflettono l'enfasi sulla unilinearità. In questo caso appare quasi incontrastata la tendenza a dare maggiore importanza alla serie di antenati maschi in linea patrilineare³². Invece nelle zone del sud-ovest persistono una struttura di parentela bilaterale e altre configurazioni sociali di tipo orizzontale, i *kōkumi* 格組, e la propensione a privilegiare la non-unilinearità nella successione è riflessa nell'identificazione degli antenati da venerare, che possono essere sia il capofamiglia sia la moglie, sia i genitori di entrambi³³.

Ciò che caratterizza il culto degli antenati è l'importanza primaria dello *ie* come entità sociale. È solo nel quadro delle norme che determinano l'esistenza dello *ie* che il culto degli antenati inquadra il problema della morte. La posizione in vita all'interno della famiglia stabilisce meccanicamente il destino di un individuo nell'aldilà e con

³¹ Cfr. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 169-82.

³² Cfr. Hori Ichirō, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago 1968, pp. 52-62; su questo argomento vedi anche, dello stesso autore, *Minkanshinkō* (Credenze popolari), Iwanami shoten, Tōkyō 1977, pp. 139-43.

³³ Vedi H. Befu, "Patrilinear Descent and Personal Kindred in Japan", *American Anthropologist*, 65, 5, 1963, pp.1328-1341 e Noguchi Takenori, "Mortuary Customs and the Family Kinship System in Japan and Ryūkyū", in *Folk Cultures of Japan and East Asia*, Monumenta Nipponica Monographs 25, Sophia University, Tōkyō 1966, pp. 16-36.

i riti alla memoria, la sua appartenenza allo *ie* è esaltata a tal punto da non poter essere mai perduta, trascende la morte e perdura nel tempo senza un limite. Si può dire che il credere in un tipo di vita dopo la morte sia solo secondario e fortemente dipendente dalla coscienza del proprio essere nella vita del gruppo familiare. Così, conclude Herman Ooms, “lo *ie* è una comunità spirituale e il culto degli antenati è la sua religione”³⁴.

L’anima del defunto non raggiunge immediatamente la condizione di antenato. Il culto dunque si articola in un’elaborata serie di riti che si prolungano nel tempo e seguono l’evolversi della condizione del morto verso il suo ultimo stato. Esalato l’ultimo respiro, lo spirito, *shirei* 死霊, che ha appena lasciato il corpo è oggetto di particolari precauzioni rituali. Il morto entra infatti in un periodo difficile e delicato in cui la sua carne e il suo spirito subiscono in modo accentuato un processo di metamorfosi. La carica di potenziale devianza, racchiusa nella sua condizione marginale, lo rende ambigualmente pericoloso. I riti con cui i vivi seguono e controllano le fasi della sua trasformazione si susseguono con ritmo incalzante almeno fino al primo *bon*³⁵.

Da quel momento lo spirito raggiunge una condizione più stabile e articolata. È come se, dopo un periodo di gestazione, egli fosse finalmente ‘rinato’ in una nuova famiglia, quella degli antenati, specularmente alla precedente. Viene allora considerato un essere benevolo, *so-rei* 祖霊, dal momento che ha acquisito una fisionomia più sicura. L’azione rituale dei vivi diventa più pacata e si dirada nel tempo. Vi è la sicurezza che l’anima sia ormai indirizzata in un cammino che non dà possibilità di ritorno. Trascorsi molti anni, quando il ricordo dei vivi sarà affievolito, l’antenato sarà venerato come una divinità. La sua fisionomia di un tempo sarà allora tanto incerta da confondersi con quella degli altri morti divinizzati. Il suo destino nell’aldilà si

³⁴ H. Ooms, “A Structural Analysis of Japanese Ancestral Rites and Beliefs”, in W. Newell (a cura di), *Ancestors*, Mouton Press, Paris-The Hague 1976, p. 71.

³⁵ Vedi Yahata Takatsune, “Shinmō (Spirits of the Recently Deceased) and Community. Bon Observances in a Japanese Village”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 15, 2-3, 1988, pp. 131-36.

conclude nel momento in cui il raggiungimento di una perfezione divina coincide con l'annullamento della propria identità.

La trasformazione dello spirito verso una realtà definitiva nell'altro mondo è lenta come la crescita di ogni individuo nella società. Così, con puntuale simmetria, riti e simboli mortuari sono identici a quelli che guidano il vivo dal momento della nascita alla pienezza dell'età adulta³⁶. Il funerale ricorda il battesimo. Il defunto, come il neonato, è purificato con l'acqua e con il sale. In ambedue i casi si recitano formule di esorcismo e liberazione dell'anima. Anche i parenti del morto, come la madre del bambino, devono purificarsi. Nel contesto rurale si muore, come si nasce, in un luogo separato. Tutto ciò che è stato utilizzato per il funerale, come ciò che è servito al parto, è poi bruciato. Al defunto, come al neonato, si attribuisce un nome nuovo, il *kaimyō* 戒名, simbolo della sua nuova identità nel mondo dei morti. Il "nome postumo" è trascritto sulla tavoletta sacra, l'*ihai* 位牌, che è posta sul ripiano più basso del *butsudan* 仏壇, l'altare degli antenati. Nei primi giorni dopo il decesso la collocazione dell'anima è incerta; essa vaga, non si sa bene dove sia, se nella tomba, nella tavoletta o in casa. Superati tuttavia i primi sette giorni, la tavoletta diventa l'oggetto simbolico cui fare riferimento per comunicare e agire ritualmente sullo spirito del defunto.

Con il rito del centesimo giorno e poi con il primo *bon*, la tavoletta è spostata sui ripiani centrali dell'altare, dove sono collocate le altre tavolette degli antenati; sarà separata dalle altre solo in occasione delle specifiche cerimonie in memoria del defunto che simboleggia. A mano a mano che i riti si svolgono nelle ricorrenze annuali stabilite, lo *ihai* è innalzato di grado e si dice che lo spirito del morto è diventato più puro, "*shirei ga kiyomatte iru*" 死霊が清まっている.

Come il primo periodo di vita del neonato è considerato il più pericoloso e il più precario, così i primi cento giorni dalla morte sono caratterizzati da una più intensa attività religiosa in favore dello spirito. Offerte, preghiere, visite alla tomba si fanno al settimo, al quarantunesimo e al centesimo giorno, fino al primo *bon* 盆. Il rito davanti

³⁶ Cfr. Ooms, "A Structural Analysis of Japanese Ancestral Rites and Beliefs", cit., pp. 72-74.

all'altare degli antenati è più o meno elaborato e ciò dipende dall'attaccamento della famiglia alla tradizione e dall'importanza sociale del defunto. Il capofamiglia invita alla cerimonia i parenti anche lontani, i vicini, gli amici, talvolta anche i colleghi di lavoro. In generale è richiesta la presenza di un monaco buddhista per la recitazione dei *sūtra*. Il momento è segnato da un banchetto rituale comunitario e dalla presentazione al morto di doni e offerte di incenso e di cibo.

Altre cerimonie si svolgono in occasioni non periodiche ma prefissate: al primo anniversario, al terzo, al settimo, al tredicesimo, al diciassettesimo, al ventitreesimo e, da ultimo, al trentatreesimo anno dalla morte. Queste date sono altrettanto importanti nella vita del giovane uomo, e i riti di iniziazione che le definiscono segnano i momenti di passaggio e il suo progressivo integrarsi nei diversi tipi di rapporti sociali: cerimonie della prima giovinezza, della pubertà, della maggiore età, del matrimonio, della nascita dei figli. Così l'esistenza dell'uomo sembra consistere in due cicli simmetrici in questo mondo e nell'altro: l'aggregarsi del vivo nella società dei vivi trova il suo parallelo nei ritmi dell'aggregarsi del morto nel mondo dei morti.

L'ultimo rito alla memoria, il *tomuraiage* 弔い上げ, segna il raggiungimento dello stato definitivo di antenato: in questo giorno il morto diventa *niisenzo* 新先祖, "nuovo antenato"³⁷. Col passare degli anni si confonderà con il gruppo dei vecchi antenati della famiglia, i *furusenzo* 古先祖, perdendo la propria individualità e assumendo tutte le caratteristiche stereotipe della categoria simbolica cui appartiene.

La perfezione del suo stato è rappresentata proprio dal suo anonimato, dalla totale impersonalità del modello con cui viene identificato. La tavoletta con il suo nome postumo è tolta dall'altare; può essere affidata ai monaci del tempio che la metteranno nel mucchio delle altre. Talvolta lo *ihai* è gettato nel fiume perché la corrente lo porti via e lo disperda nel mare. La grande tavoletta collettiva degli antenati anonimi, lo *ie no senzodaidai ihai* 家の先祖代々位牌, sostituisce quelle dei singoli antenati in occasione dei riti futuri. Il mor-

³⁷ Cfr. Takeda Chōshū, *Sosen sūhai* (Il culto degli antenati), Heirakuji shoten, Kyōto 1961, p. 104.

to è ormai entrato a far parte a pieno titolo della società dei morti e si è annullato in essa. Il suo spirito, confuso con le miriadi di antenati, tornerà fra i vivi solamente al *bon*. Il lungo processo di trasformazione, iniziato con l'impurità del cadavere, si è concluso con la purezza di una nuova identità, che ha caratteristiche divine e che appartiene totalmente al mondo ultraterreno.

La divisione del mondo dei morti e del mondo dei vivi, del gruppo degli antenati da una parte e della famiglia dall'altra, è così speculare da rafforzare il vero fulcro del potere sociale che si identifica nel capofamiglia. Perno di un processo circolare che non consente interruzioni, il capofamiglia con i riti accompagna il morto nel mondo dell'aldilà così come conduce il bambino nella dimensione dei vivi; quando a sua volta egli è vicino alla morte, il nuovo capofamiglia ha già messo al mondo un erede. Il culto degli antenati infatti è essenzialmente un dovere della famiglia come unità sociale, non è un atto di devozione personale più o meno spontaneo.

Si possono distinguere due diversi tipi di cerimonie alla memoria, con finalità religiose diverse. La prima forma di culto è il *sosensūhai* 祖先崇拜, il rito in cui si prega l'antenato *in favore della famiglia*, perché la soccorra nei momenti di difficoltà³⁸. Colui che in vita era investito dell'autorità di capofamiglia, in morte è oggetto di *sūhai* 崇拜. I parenti riconoscono anche nell'aldilà la supremazia di chi era garante della continuità e della stabilità della famiglia, ne deteneva il potere e ne condizionava ogni decisione importante.

Così il nuovo capofamiglia invoca il suo predecessore perché continui ad aiutare la sua discendenza e perché approvi le decisioni che ha preso, portandole a buon fine. Le forme rituali con cui si venera l'antenato sono ricche, elaborate e continuano negli anni, perché, al contempo, esse hanno la funzione simbolica di confermare l'autorità e il prestigio del suo erede in vita.

La seconda forma di culto è il *sosenkuyō* 祖先供養, il rito *in favore del morto*: si recitano preghiere e si presentano offerte sull'altare con lo scopo di aiutare il suo spirito a 'crescere' nell'aldilà. Molto spesso la prassi del *kuyō* 供養 è riservata a coloro che in famiglia

³⁸ Cfr. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 128-29.

non avevano autorità, come per esempio i fratelli minori, o i figli morti prematuramente, che non hanno avuto il tempo di crescere, di realizzare il proprio destino e di condizionare quello di altri. Tutti loro avevano poco potere quando erano vivi e poco potere hanno anche nella morte. Avevano un tempo bisogno dell'aiuto della famiglia e anche nell'aldilà non possono mancare loro le cure e la protezione dei parenti. Si prega per loro, ma i gesti rituali sono più semplici, più tristi, quasi frettolosi e il culto può essere di breve durata. Se questi morti infatti non si rivelano anime vendicative, essi sono dimenticati con facilità perché l'angoscia dell'anomalia e il senso di fallimento associati alla loro morte tendono ad essere rimossi dalla coscienza dei famigliari.

Spiriti dei morti, spiriti divini

Quando i giapponesi parlano degli antenati, usano la parola “*hotoke*” 仏, che significa “*buddha*”. Non è chiara l'origine di questa usanza. Da un punto di vista strettamente filosofico, nulla nell'ortodossia buddhista suggerisce un destino così felice e così facilmente raggiungibile in morte. La peculiare interpretazione delle teorie buddhiste dipende in questo caso dalla elaborazione dell'ideale escatologico di salvezza operata dalla tradizione cinese e giapponese.

Per il buddhismo antico, il *nirvāṇa* è la più alta esperienza spirituale, raggiungibile attraverso un lungo processo di conoscenza e di meditazione, di controllo dei sensi, di illuminazione. È l'“estinzione” definitiva di quel flusso di aggregati detto “io”, è la liberazione dal *samsāra*. I primi testi lo definiscono come “cessazione”, “assenza della sete di vita”, “distacco”: “Caduchi sono i fenomeni, soggetti alle leggi del nascere e del perire [...] Per essi, estinguersi è la felicità”³⁹.

Espresso soprattutto apofaticamente, increato, inalterabile, senza principio e senza fine, incondizionato, questo stato puro al di là del bene e del male e di ogni fattore che vincoli l'essere alla corrente

³⁹ *Mahāparinirvāṇasūtra*, VI, 10.

delle trasmigrazioni, questo assoluto vuoto che trascende le più alte tappe dell'esperienza mistica, è l'ideale cui tendere. L'uomo, "ombra sospinta da un vento impetuoso che instancabilmente ne riunisce e dissocia le diverse componenti [...] disperdendo il desiderio, potrà interrompere il corso del fiume dell'esistenza. Comprendendo la fine di tutto ciò che è destinato a perire, potrà riconoscere 'ciò che non è mai stato creato'".⁴⁰

Permane tuttavia una profonda ambiguità nell'intrecciarsi di due prospettive epistemologiche e soteriologiche. Se il *samsāra* è inteso in termini oggettivi, come il mondo transeunte che dà solo dolore, allora il *nirvāṇa* deve essere qualcosa di diverso. E allora l'antica metafora dell'"altra sponda" diventa comprensibile perché coglie una condizione oggettivamente 'altra', raggiunta solo al momento della morte e dell'uscita definitiva dal ciclo delle rinascite: è il "*nirvāṇa* completo". Il concetto di estinzione e di cessazione di ogni sofferenza è approfondito fino a cogliervi quasi una realtà di gioia 'al di là' della vita e della morte.

Ma se il *samsāra* è interpretato come la condizione soggettiva di sofferenza della mente ignorante, prigioniera nel buio delle proprie illusioni, allora il passaggio dal *samsāra* al *nirvāṇa* assume il senso di un radicale cambiamento interiore. In quanto condizione più rarefatta di sapienza, il *nirvāṇa* non è altro che la condizione della mente illuminata e la distinzione fra i due termini diventa esile. La salvezza non è nella fuga da un mondo di sofferenza, ma nella ricerca tutta interiore verso l'illuminazione in questa vita. Quando la conoscenza e la meditazione estinguono il desiderio della vita, rivelano gli inganni delle forme transeunti – prima fra tutte quella del mio io – e rendono accessibile alla mente la pienezza del vuoto, allora l'uomo può diventare un *buddha*, un 'illuminato' anche in questa vita. L'annullamento del sé coincide con la totale liberazione. Il concetto di *hotoke ni naru* 仏に成る, "diventare un *buddha*", vuole in qualche modo esprimere il raggiungimento di una dimensione interiore 'altra' e 'perfetta'.

⁴⁰ *Dhammapada*, 383.

Questa dimensione ‘altra’ viene a essere definita in termini positivi, come uno stato di beatitudine sublime che si raggiunge nel momento dell’illuminazione. Si sovrappone a questo concetto l’idea di una “sfera di influenza” spirituale dell’Illuminato, di un’area in cui egli esercita il suo potere benefico e la sua conoscenza pura a favore di tutti gli esseri senzienti. Dall’intuizione dell’analogia fra “mente illuminata” e “spazio di bene e di verità”, in un intreccio di influssi culturali, nasce la fede nell’esistenza di “Terre Pure”, *jōdo* 浄土, mondi ultraterreni di perfezione spirituale, incentrati sulla figura di un *buddha* celeste, ‘società’ felici di esseri senzienti che sono rinati nella luce della sua eterna sapienza e della sua compassione. Primo fra tutti è il *Sukhāvātī*, la Terra Pura del *buddha* Amitābha, “infinita luce”, detto anche Amitāyus, “vita infinita”.

Il mondo di Amitābha (Amida 阿彌陀 in giapponese) è “beatitudine assoluta” – lo rivela Śākyamuni a Śāriputra, ed è tramandato nelle pagine del *Sūtra di Amida*⁴¹ – perché gli esseri senzienti rinati in esso sperimentano la gioia dell’illuminazione. Il Buddha incoraggia il discepolo a credere nel voto di Amida di salvare tutti gli esseri senzienti che abbiano una fede sincera in lui, facendoli rinascere nella sua Terra, affinché, vicino a lui, godendo della perfezione della sua illuminazione, essi possano realizzare senza ulteriori impedimenti il loro risveglio interiore.

Così la Terra Pura diventa un mondo popolato di immagini che catturano la fantasia, perché confluiscono in quest’idea tutti quei simboli e rappresentazioni tradizionali dell’iconografia del paradiso. È dunque una terra bellissima e felice, governata da un sovrano benevolo e giusto, dove coloro che soffrono possono sperimentare una vita nuova, di pace, di eguaglianza e di felicità.

Yanagita Kunio si impegna in una tortuosa analisi etimologica per dimostrare che i giapponesi non intendono dire *buddha* quando dicono *hotoke* dei loro antenati⁴². Ma non vi è dubbio che nel linguaggio

⁴¹ *Sukhāvātī vyūho nāma mahāyāna sūtra*. In giapponese *Amidakyō*.

⁴² Cfr. Yanagita Kunio, *About our Ancestors. The Japanese Family System*, Japan Society for the Promotion of Science, Tōkyō 1970, pp. 107-11. La sua tesi è criticata da Smith in *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 53-54.

ordinario la parola non riflette altro che la serena fede che i morti della famiglia col tempo diventino “illuminati” e i loro spiriti vadano in una “terra” felice. Yanagita scrive con la malcelata intenzione di dimostrare quanto, nel culto dei morti, sia superficiale la pregnanza della tradizione buddhista e quanto invece sia originale e radicata la tradizione shintoista. Ma ha torto: in questo, come in tanti altri casi, la tradizione buddhista ha avuto un’influenza profonda, si è fusa con le concezioni autoctone e le ha valorizzate.

Se i giapponesi dicono che i loro morti raggiungono lo stato di una buddhità tanto genericamente definita è perché hanno tradotto in termini buddhisti l’idea antica che gli spiriti degli antenati con il tempo si purificano, si annullano e acquisiscono una natura divina. La cultura giapponese opera spesso questi sincretismi e non solo nel campo dell’esperienza religiosa. Si può dire che fra *senzo*, *kami* e *hotoke* vi sono delle *family resemblances*, delle relazioni di somiglianza e non di uguaglianza. L’antenato costituisce l’anello intermedio di una catena politetica di classificazione che unisce le categorie ‘uomo’, ‘dio’ e ‘essere illuminato’.

I dati delle ricerche sul campo testimoniano della facilità con cui, nella prassi religiosa quotidiana, l’antenato è collocato simbolicamente sia nella categoria di *hotoke* 仏 sia nella categoria di *ujigami* 氏神, divinità tutelare del villaggio⁴³. Spesso la tavoletta non è buttata via al momento dell’ultimo rito alla memoria, ma è posta sul *kamidana* 神棚, l’altare degli dei. Talvolta i parenti non la portano al tempio buddhista ma a quello shintoista. Un *sakaki* 榊, albero sacro dello shintō e ricettacolo del dio, è piantato sulla tomba. Si offre al *senzo* una coppa di sake, un’offerta che è generalmente riservata agli dei.

Un caso emblematico è la figura del *toshigami* 年神 perché è venerato sia come dio dell’anno nuovo, sia come simbolo di tutti gli antenati; egli quindi unisce nella propria natura le due realtà, del divino e della morte. Nel suo aspetto di dio del tempo, riassume in sé ogni

⁴³ Vedi Ikegami Hiromasa, “Rei no kami no shurui to arawarekata” (Tipi di spiriti e dei e il modo in cui appaiono), in *Nihon minzokugaku taikei*, vol. 8, Heibonsha, Tōkyō 1958-59, pp. 15-38. Vedi anche Matsudaira Narimitsu, “The Concept of Tamashii in Japan”, cit., pp. 181-97.

speranza e immagine felice del futuro e preannuncia ciò che di buono la natura potrà dare nel prossimo ciclo di coltivazione; nel suo aspetto di antenato comune del villaggio, esprime una visione altrettanto positiva e ottimistica del passato, diventando il simbolo dei valori della tradizione. L'ambivalenza tuttavia non è sentita come contraddittoria, anzi sembra dare a questa figura sacra una maggiore profondità di significati. Questi significati emergono indirettamente da un gioco di continui richiami analogici e dall'ambiguità sia dei termini con cui il dio dell'anno è definito, sia dei gesti rituali con cui è venerato.

Nelle sacre rappresentazioni dei grandi *kagura* 神楽 invernali, l'attore che impersona il *toshigami* indossa la maschera di un vecchio, l'*ojiisan* おじいさん, un "nonno" canuto, fragile e sorridente. Spesso entra in scena seguito dalla sua sposa e insieme intrattengono il pubblico ricordando episodi della vita del villaggio e commentandoli con benevola ironia. In altri riti comunitari, il dio dell'anno appare nelle sembianze dell'*okina* 翁. Questa maschera ha un'espressione più inquietante, un sorriso più enigmatico; è laccata di bianco o di nero, colori che rendono la sua fisionomia più astratta, più fredda e suggeriscono reminiscenze di morte, come i tratti del viso scavato che fanno intuire l'immagine di un teschio. Il *toshigami* è un dio, ma lo si invoca anche come *mitamasama* 御霊様, spirito del morto. Le offerte che gli sono presentate sull'altare degli dei sono dette *mitamameshi* 御霊飯, cibo dei morti.

Il rito di *shōgatsu* per festeggiare il ritorno del dio dell'anno ha le stesse caratteristiche del *bon*, la festa del ritorno dei morti. Verso la fine di dicembre si celebra il *toshigami mukae* 年神迎え: si accendono fuochi sulle alture per indicare al dio la strada che conduce al villaggio e lo si accoglie nelle case. In alcune regioni vi è la tradizione di fissare ai lati della porta di casa due pini, *kadomatsu* 門松, ricettacolo del dio. In altre zone si sistemano nella stanza principale, di fronte al *tokonoma* 床の間, dei sacchi di paglia pieni di riso e sulla pila si pianta un ramo di pino decorato con *mochi* 餅 perché vi scenda la divinità.

L'ultimo giorno dell'anno, detto *ōmisoka* 大晦日, si festeggia la presenza del *toshigami* con un pasto rituale che vede riunita tutta la

famiglia. In questa occasione si distribuiscono i *mochi* come se fossero frutti dell'albero sacro e cibo divino. Sono detti *toshidama* 年玉, "anima dell'anno", perché il dio-antenato dona il tempo; infatti, spartendoli e mangiandoli, i membri della famiglia invecchiano tutti insieme di un anno. Come lo spirito dell'antenato al termine del *bon*, anche il *toshigami* è costretto a lasciare dopo pochi giorni il mondo dei vivi. Gli oggetti rituali sono bruciati e nel grande falò si bruciano anche le tavolette di carta che recano il nome di quegli antenati che, alla fine del ciclo dei riti alla memoria, sono deificati. Guidando le altre anime, il dio s'involò nel fumo verso l'aldilà.

La festa del ritorno dei morti

Il *bon* 盆 è la più importante cerimonia collettiva per venerare gli spiriti degli antenati⁴⁴. Il suo nome è l'abbreviazione di *urabon* 盂蘭盆, che deriva dalla parola sanscrita *ullambana*, nome di un *sūtra* che significa "estremo dolore"⁴⁵. Questo testo sacro buddhista infatti ha fondato, almeno in parte, le premesse dottrinali che caratterizzano la prassi rituale. Vi si predica l'azione meritevole di presentare delle offerte al Buddha e ai suoi monaci, affinché questi esseri puri a loro volta le offrano agli spiriti dei morti inquieti per pacificarli. I meriti acquisiti dal donatore con questo gesto sono trasferiti alle anime in pena che possono perciò progredire sulla via della salvezza. Il primo riferimento storico al *bon* si trova nel *Nihonshoki* 日本書紀. Il testo riporta che nell'anno 606, durante il regno dell'imperatrice Suiko, si incominciò a celebrare il rito del quindicesimo giorno del settimo mese.

⁴⁴ Per i dati sul *bon* vedi Gorai Shigeru, *Bukkyō to minzoku* (Buddhismo e tradizione popolare), Kadogawa sensho, Tōkyō 1979, pp. 200-44. Vedi anche Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, cit., pp. 267-327 e Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 15-20, 99-101.

⁴⁵ L'*Ullambanasūtra*, (giapp. *Urabonkyō*) scritto in sanscrito e tradotto in cinese da Dharmaraksha I verso la fine del terzo secolo, fu introdotto in Giappone nel sesto secolo.

L'usanza rituale del *bon*, così come giunse in Giappone dal continente, era un amalgama di credenze e pratiche derivate dal buddhismo indiano e centro-asiatico, arricchite dall'influenza del pensiero taoista e confuciano. Già in Cina infatti era avvenuto un radicale cambiamento di interpretazione del *sūtra*, tanto che era inteso come un canone di pietà filiale. Il concetto più importante che la cultura cinese dell'epoca adattò alla propria tradizione fu l'identità dell'anima beneficiaria del rito. Se nel testo indiano era qualsiasi spirito anonimo e inquieto da pacificare, nella prassi cinese diventò quello dell'antenato della famiglia da venerare. Il mutare di un postulato tanto cruciale determinò il modificarsi delle forme rituali prescritte e la cerimonia col tempo assimilò simbolismi nuovi, legati ad altri tipi di culto degli antenati.

Si pone a questo punto il problema di determinare se, e come, il complesso rituale del *bon* sia stato ulteriormente modificato dall'impatto con la cultura giapponese. Gli studiosi si domandano quale fu il senso dell'innovazione, se di innovazione si può parlare, e a quale livello di profondità il messaggio fu recepito. Le domande sono importanti perché rimandano al problema, ancor più difficile, di stabilire se nel periodo precedente all'introduzione del buddhismo in Giappone esistesse o meno un culto autoctono dei morti e quali fossero le sue caratteristiche. Il dibattito è ancora aperto.

Yanagita Kunio sottolineò con enfasi, anche in questo caso, la forza della tradizione puramente isolana e cercò di ricostruire le caratteristiche dei riti preesistenti al *bon*⁴⁶. Egli sosteneva che la scansione temporale dell'anno era anticamente determinata da due cicli agricoli e che l'inizio di ciascuno di essi era sacralizzato da una festa, la prima in pieno inverno e la seconda al culmine dell'estate. Ambedue erano *tama matsuri* 霊祭, riti per le anime, e presentavano i medesimi contenuti religiosi. In effetti, ancora oggi intercorrono somiglianze rituali fra lo *shōgatsu* e il *bon*⁴⁷: in entrambi i casi si celebra l'arrivo nella comunità del dio tutelare del villaggio e delle anime

⁴⁶ Cfr. Yanagita Kunio, *About our Ancestors*, cit.

⁴⁷ Cfr. J. McClain, "Bonshōgatsu: Festival and State Power in Kanazawa", *Monumenta Nipponica*, 47, 2, 1992, pp. 163-202.

degli antenati, tanto che le due categorie di spiriti tendono ad essere confuse.

Sia allo *shōgatsu* sia al *bon*, lo schema rituale prevede la purificazione individuale e comunitaria, la processione dei bambini, i fuochi di accoglienza, il banchetto cerimoniale, lo scambio di doni, le danze e le sacre rappresentazioni, la divinazione e infine l'espulsione degli spiriti con pratiche di esorcismo e la distruzione degli oggetti rituali. Nel corso della storia, secondo lo studioso, nella festa di capodanno sarebbe prevalso il motivo del ritorno del nume tutelare mentre nella festa di mezza estate l'influenza buddhista avrebbe accentuato il motivo del ritorno degli antenati. In nessuno dei casi tuttavia la struttura antica sarebbe stata del tutto cancellata.

Yanagita sottolinea come a *shōgatsu* si veneri ancora l'antenato raffigurato dall'*okina* 翁, e come al tempo del *bon* si svolgano anche dei riti per *dōsojin* 道祖神, il dio della fertilità. In alcune regioni del sud del Giappone la cerimonia per i morti ad agosto viene anche detta *shichigatsu shōgatsu* 七月正月, "rito dell'anno nuovo del settimo mese". La conclusione è che solo mettendo in luce la forza della tradizione indigena del culto degli antenati si può capire la facilità con cui la pratica buddhista del *bon* è stata accettata in Giappone. Essa in definitiva avrebbe presentato dei temi religiosi molto simili a concezioni già radicate nella tradizione culturale giapponese e per questo la sua influenza sarebbe stata relativamente superficiale. Già il *Nihon-shoki* riporta l'editto dell'anno 659, emanato dall'imperatrice Saimei, con cui si ordina che il testo dell'*Urabonkyō* 盂蘭盆經 sia letto e spiegato in tutti i templi della capitale e che siano presentate offerte agli antenati nel quindicesimo giorno del settimo mese.

Questa teoria non è accettata da tutti gli studiosi. Yanagita è stato criticato per il modo univoco, e quasi preconcepito, con cui ha interpretato gli antichi riti per i morti come un culto incentrato sugli antenati. Le obiezioni sono riassunte in maniera puntuale da Yoneyama Toshinao e da Suzuki Mitsuo⁴⁸. Essi sostengono che la tradizione an-

⁴⁸ Yoneyama Toshinao, *Gion matsuri* (Il rito comunitario del Gion), Chūōkōronsha, Tōkyō 1986. Dello stesso autore vedi *Tenjin matsuri* (Il rito comunitario del *tenjin*), Chūōkōronsha, Tōkyō 1979. Vedi anche "Soothing Vengeful Souls. The Origin of

teriore al buddhismo poneva maggiore enfasi sulla prassi rituale volta a esorcizzare e pacificare gli spiriti dei morti inquieti, considerati entità malefiche apportatrici di calamità, inondazioni, pestilenze e morte. Documentano la loro diversa interpretazione con i dati della ricerca sul campo, cercando di ricostruire una situazione antica dalle frammentarie sopravvivenze rituali presenti sia in zone rurali del Giappone contemporaneo sia nella tradizione rituale di Kyōto, l'antica capitale. Ciò che vi è di nuovo nella loro ricerca rispetto allo studio di Yanagita è un'analisi comparativa tra il *bon* e i riti, simili per tempi e contenuti, che si celebrano in altre zone dell'Asia Orientale, come il *p'u tu* a Taiwan e il *manghon il* in Corea. Questo approccio non nega valore al culto degli antenati ma, nel simbolismo delle cerimonie dell'estate, mette in luce una maggiore ricchezza di risposte culturali al problema della morte.

La visione di Yanagita sembra essere più luminosa, più serena: la sua concezione, così rassicurante, del culto degli antenati, valorizza l'importanza dell'autorità all'interno di una struttura religiosa e sociale solida e ordinata. È all'apparenza neutrale ma, in realtà, vede solo la tendenza alla stabilità e al conformismo che il potere impone attraverso i riti per i defunti. Yoneyama e Suzuki accettano la presenza di zone più oscure, di aspetti più inquietanti del culto dei morti. Nella forza della tradizione esistono anche delle tendenze devianti, anomale, disgregatrici delle normali categorie religiose, che si esprimono nel rapporto simbolico tra i vivi e i morti marginali e senza pace. Sono credenze cariche di angoscia che rivelano conflitti, paure e desideri latenti; e anche se il potere religioso le giudica in termini negativi, le disprezza e tende a ignorarle, esse di fatto rappresentano un dinamismo culturale ricco di potenzialità innovative.

È importante notare che la prassi buddhista del *bon* fu compresa e assimilata lentamente e non senza difficoltà. Forse per questo la sua

Summer Festivals”, *Japan Quarterly*, 36, 4, 1989, pp. 418-23. Di Suzuki Mitsuo vedi “Bon ni kuru rei. Taiwan no chūgensetsu otegakari to shita hikaku minzokugakuteki shiron” (Le anime che tornano al *bon*. Il rito di *chūgen* a Taiwan come *test-case* per uno studio folklorico a carattere comparativo), *Minzokogaku kenkyū*, 37, 3, 1972, pp. 167-85.

influenza si rivelò alla fine così pregnante. Se ne può ricostruire la storia. Fino alla fine del dodicesimo secolo il culto rimase ristretto all'*élite* colta della capitale, Heiankyō, e ai monaci dei grandi templi. Solo nel periodo di Kamakura 鎌倉 (1185-1333) la festa per gli antenati divenne una consuetudine accettata da più larghi strati di popolazione e assunse una fisionomia rituale che durerà, più o meno invariata, fino all'epoca moderna. Oggi il *bon* è senza dubbio un atto di venerazione degli antenati; tuttavia si inserisce al centro di un insieme di riti come il *mushiokuri* 虫送り, lo *hanagasa odori* 花笠踊り, il *kanko odori* カンコ踊り, il *nebutamatsuri* ネブタ祭り, il *kaze no kami okuri* 風の神送り e il *jizōbon* 地藏盆, che sono in fondo dei riti comunitari di esorcismo delle anime dei morti inquieti.

Come vuole la tradizione, e come ancora succede in molte comunità rurali, la festività dei morti impegna le famiglie non per pochi giorni soltanto, ma per tutto il periodo di agosto. Il primo del mese, detto *shōryōmukae* 精霊迎え, è il giorno in cui le anime iniziano il loro viaggio dall'aldilà verso il mondo dei vivi. In casa il capofamiglia pone sull'altare degli antenati delle offerte di cibo come viatico per gli spiriti in cammino. La gente pulisce dalle erbacce i sentieri che dalle alture scendono fino al villaggio e che le anime percorreranno. Il sette agosto, *bonhajime* 盆初め, il giorno che segna l'inizio del lungo processo rituale per ricordare e venerare gli antenati, i famigliari si recano al cimitero per pulire le tombe. Le purificano, le adornano di fiori e le profumano accendendo bacchette di incenso. Sull'altare sono disposti altri fiori, frutti e anche raffigurazioni di animali, quali il cavallo, il bue o la libellula, ideali cavalcature del morto durante il suo viaggio.

Questo momento del *bon* si viene a confondere con un'altra festa: il *tanabata* 七夕. Le canzoni che i bambini cantano, andando in allegra processione per le risaie, le poesie scritte sulle strisce di carta multicolore appese ai rami di bambù che portano in mano, ricordano una famosa leggenda cinese. Due infelici amanti, due stelle, Vega la tessitrice e Altair il bovato, separati dal sovrano del cielo, si possono incontrare solo una volta all'anno, la notte del *tanabata*, sull'esile ponte che una gazza crea stendendo la sua ala sopra il "fiume cele-

ste”, la Via Lattea. Prima del periodo Heian 平安 (794-1185), quando cioè il *tanabata* non si era ancora diffuso, il settimo giorno del settimo mese era il tempo di grandi riti di purificazione collettiva e di esorcismo degli spiriti inquieti. Rimane ancora una traccia della tradizione antica nei *nebutamatsuri* ネブタ祭り del nord del Giappone e nei riti *kashimanagashi* 鹿島流し: si portano in processione dei simulacri di figure umane fatti di carta, talvolta di grandi proporzioni e su di essi sono simbolicamente scaricate tutte le impurità e le influenze nefaste. Come capri espiatori sono poi distrutti e gettati nel fiume, e anche i fedeli entrano nell’acqua per un lavacro purificatore.

La sera del tredici agosto, all’imbrunire, il capofamiglia toglie dal *butsudan* 仏壇 le tavolette degli antenati e le dispone in ordine gerarchico su un altare speciale, il *bondana* 盆棚, preparato per l’occasione e decorato con dei fiori. Vi pone delle offerte di riso con *azuki*, che è cibo di festa, e accende sui lati le lanterne per la veglia. Tutti i bambini, intanto, accompagnati dagli anziani, salgono in processione verso le alture reggendo in mano rami di sempreverde e cantando canzoni di benvenuto. Sulla cima accendono un fuoco, il *mukaebi* 迎え火, perché nella notte segnali la strada ai morti. Tornando al villaggio, accendono lungo il sentiero degli altri piccoli falò e infine un ultimo anche davanti all’uscio di casa, perché gli spiriti non si confondano. Con l’infittirsi del buio, tutta la famiglia è radunata; il padre allora, inginocchiato davanti all’altare, a nome di tutti dà il benvenuto agli antenati che tornano a casa. Seguono due giorni caratterizzati da un diverso ritmo di vita e da una più intensa attività religiosa.

Tra il capofamiglia e la moglie vi è una precisa divisione di compiti rituali, che ricalca l’attribuzione delle rispettive sfere d’azione sociale. Il marito infatti cura le cerimonie comunitarie e le occasioni ufficiali di incontro con gli antenati. Spetta tuttavia alla donna il culto giornaliero, il gesto rituale quotidiano, così importante e tanto poco appariscente, di offrire cibo agli spiriti dei morti presentando, al mattino e alla sera, le offerte sull’altare. È un rapporto meno formale e forse più affettuoso. Quando la donna cucina il riso, generalmente ne offre un poco ai morti. Vi può aggiungere una tazza di tè o il cibo preferito un tempo dal defunto. Rinnova la decorazione dell’altare con

fiori freschi e incenso. Se un ospite arriva a casa portando regali di dolci o cose speciali, non è inconsueto notare che la donna li pone con discrezione sull'altare degli antenati, "perché li possano apprezzare".

Le notti del *bon* sono fatte di veglie, di danze e di preghiere perché il buio è la dimensione in cui vive il morto. Sul far della sera gli abitanti del villaggio si riuniscono in uno spiazzo aperto e, tutti insieme, cantano e ballano in cerchio. La danza del *bon*, il *bon odori* 盆踊り, è una pratica che va ormai declinando rapidamente: vi è la tendenza ad accentuare l'aspetto familiare e privato della cerimonia a discapito dell'aspetto comunitario che, nemmeno molti anni fa, era quello predominante.

Al *bon* non si ristabilisce solo un'unione simbolica fra antenati e famiglie, ma si rafforzano anche i legami che uniscono le varie famiglie fra loro. Le donne sposate in quei tre giorni vanno a trovare i loro genitori. I parenti si scambiano visite di cortesia, portando doni. È l'*ikibon* 生き盆, il "bon dei vivi", caratterizzato da una sequenza di comportamenti di aggregazione sociale come, per esempio, il grande banchetto che la famiglia al completo consuma di fronte all'altare degli antenati. Vi è un altro banchetto che il villaggio imbandisce per tutti all'aperto, sulla strada davanti al tempio o vicino al cimitero, cui partecipano gli spiriti dei morti dimenticati e senza discendenza. È usanza che i bambini 'rubino' dalle loro case il cibo per questa occasione o lo ottengano con una questua di porta in porta. Dopo averne raccolto a sufficienza, lo distribuiscono alla gente e ne mangiano anch'essi. Per le loro caratteristiche di liminalità sociale, i bambini, meglio di altri, possono simboleggiare, anche in questo caso, gli spiriti dei morti in pena.

La sera del quindici, e talvolta anche il sedici, è il momento rituale dello *shōryō okuri* 精霊送り: gli spiriti dei morti sono mandati via dal mondo dei vivi e il *bon* ha termine. Il capofamiglia congeda formalmente gli antenati e li invita a ritornare l'anno seguente. Si accendono dei fuochi per segnare la strada del ritorno nell'aldilà e si forma una allegra processione per accompagnare le anime. È il rito del *tōrōnagashi* 燈籠流し: arrivati al fiume, grandi e bambini mettono sull'acqua delle piccole lanterne di carta, ognuna con il nome di

un defunto. Con le fiammelle che sciamano sulla corrente e lentamente si perdono nel buio, gli spiriti scompaiono. L'indomani, sulle tombe si sostituiranno i fiori con dei rami di sempreverde, simbolo di eternità e segno di una presenza divina.

Contemporaneamente all'espulsione degli antenati si celebrano anche dei riti di purificazione dalle entità malefiche che causano epidemie. Talvolta il *bon* continua fino al venti agosto, giorno dello *hatsukabon* 二十日盆, oppure fino al ventiquattro, il *bon* del *bodhisattva* Jizō. Con processioni di lanterne – i “fuochi di Atago” – anche quest'ultima propaggine della festa dei morti si conclude.

Iconografia dell'aldilà

Attraverso le immagini dei paradisi, la morte assume un significato positivo, dato che ogni cultura, nel configurare l'“altro mondo”, continua a far vivere i propri defunti: dà loro uno spazio e un tempo, li identifica in una nuova struttura tassonomica e li organizza in gerarchie sociali, determinando per essi norme e motivazioni di comportamento con la società dei vivi di cui un tempo facevano parte.

Nella cultura giapponese le rappresentazioni iconografiche dell'aldilà esprimono una doppia tematica. Le immagini del mondo dei morti raffigurano dapprima un pericoloso itinerario nel selvatico, simbolo della progressiva trasformazione dell'anima e del corpo. Alla fine del viaggio appare una costruzione, un luogo chiuso, ordinato e sereno, in cui lo spirito entra e scompare: è la condizione definitiva di morte.

All'inizio, la geografia del mondo ultraterreno ha caratteristiche tali da prefigurare la necessità di una transizione. Varcata la soglia della morte, talvolta l'anima percorre una ripida discesa sottoterra, verso lo *yomi no kuni* 黄泉の国, oppure affronta l'ascesa delle pendici della montagna sacra. Nella tradizione sciamanica, il morto comincia a camminare in bilico sull'arcata eterea di un arcobaleno. L'entrata degli inferi svela sempre un tipo di luogo ‘disumano’, dove è impossibile fermarsi: le leggende parlano di deserti, di distese di

ghiacci, di profonde caverne. Nella tradizione ascetica dello Shugendō 修験道, l'anima si trova di fronte alla vertiginosa scalinata del cielo oppure si deve arrampicare sui rami dell'albero cosmico⁴⁹.

Il morto è prigioniero di un continuo movimento: è rapito dal vento, ghermito da uccelli sacri (gli spiriti guardiani dello sciamano), rapito da esseri mostruosi (i *tengu* 天狗 dei racconti degli *yamabushi* 山伏)⁵⁰, trascinato in catene dalle guardie di Enma 閻魔, il re degli inferi, traghettato dai demoni al di là del *sanzugawa* 三途川, il fiume che segna il confine del mondo delle ombre. Nella tradizione culturale del sud del Giappone, il fiume diventa il mare e l'anima deve salire su una barca che fa vela verso l'isola dei beati, oltre la linea dell'orizzonte⁵¹. Nelle leggende popolari Urashima Tarō è risucchiato da un gorgo nell'aldilà, al fondo dell'oceano.

Il viaggio del morto verso il paradiso è descritto spesso nei racconti medioevali buddhisti come difficile e pericoloso e l'anima può essere vinta dalla paura e dall'angoscia: "... a quel punto, il cuore turbato e senza più fede, Jōshō non si rendeva più conto di nulla. Con quel poco di lucidità che gli rimaneva si disse: 'Allora è proprio vero che sono morto!'. Continuava a correre, inciampava e mentre scendeva nella caverna, un vento violentissimo, insopportabile, si abbatteva su di lui. E allora, con le due mani, si coprse gli occhi"⁵². Su una strada impervia che non conosce, l'anima corre il rischio di smarrirsi. Il morto può rimanere prigioniero per sempre in una situa-

⁴⁹ Cfr. Wakamori Tarō, *Shugendōshi no kenkyū* (Studio sulla storia dello Shugendō), in Miyata Noboru (a cura di), *Wakamori Tarō chosakushū*, Kobundō, Tōkyō 1980, vol. 2, pp. 380-93. Lo Shugendō riprende le concezioni cosmogoniche dello sciamanesimo centro-asiatico: cfr. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1968, pp. 218-22.

⁵⁰ Cfr. Chikiri Mitsutoshi, *Tengu no kenkyū* (Studio sul *tengu*), Dairoku shobō, Tōkyō 1975, p. 142 ss. e C. Blacker, "Supernatural Abductions in Japanese Folklore", *Asian Folklore Studies*, 26, 2, 1967, pp. 111-47.

⁵¹ Cfr. Sakurai Tokutarō, *Okinawa no shamanizumu* (Lo sciamanesimo a Okinawa), Kōbundō, Tōkyō 1974, pp. 25-59 e Shigenari Tokutomi, "Tokunoshima sosensai" (Riti per gli antenati a Tokunoshima), *Matsuri*, 32, 1978, pp. 51-60.

⁵² *Konjaku monogatari*, XVII, 19, in *Nihon koten bungaku taikei*, vol. 24, a cura di Yamada Takao, Iwanami shoten, Tōkyō 1971, pp. 528-29.

zione di ambiguità esistenziale: “Ha perduto – disse – il suo cammino e non sa più dove va”⁵³.

L’immaginario dell’oltretomba ha il limpido rigore di un labirinto e il fascino inquietante della sua metafora. Perché anche le culture dell’Asia Orientale hanno immaginato la verità ultima visibile attraverso forme elusive, “come in uno specchio e sotto la forma di enigmi”.

Tracciato di ogni fallacia, sfida di conoscenza, il labirinto è il luogo che pietrifica un interrogativo. È una metafora o meglio una serie di metafore che utilizzano immagini spaziali che non hanno congruenze apparenti fra loro e che si propongono come un ‘parlare coperto’ che esige una soluzione. È dunque un gioco, un conflitto ritualizzato di sapienza: da una parte è stata ‘costruita’ una ‘domanda’ fatta di forme spaziali polivalenti, come i sentieri dell’aldilà, e dall’altra deve essere enunciata la ‘risposta’ con la decodificazione del percorso giusto che arriva al centro. Come il mondo ultraterreno, anche il labirinto è uno spazio isolato dall’ambiente circostante e la linea che ne fa da confine è aperta in un unico punto di entrata. Lo spazio interno è occupato dal numero massimo di vie tortuose. Chi lo guarda dall’alto ne comprende lo schema, chi vi è dentro non può intuire il disegno se non dopo averlo sperimentato. Il percorso non presenta crocevia, quindi non offre possibilità di scelta e porta necessariamente al centro. Tutto appare infinito, tanto è sconcertante l’illusione delle similitudini; tutto si confonde, tanto è senza limiti il potere dell’uniformità e le metafore che sembravano semplici possono diventare un problema insolubile, in uno spazio che si è tramutato in un luogo di angoscia. Lo schema però è tale da fare apparire la meta talvolta vicina e subito dopo lontana, e l’ultimo smarrimento è seguito dalla scoperta della soluzione⁵⁴. Al centro del labirinto vi è un mostro o il vuoto. Come al centro del paradiso, dio.

Arrivato finalmente al centro dell’aldilà, il morto raggiunge una dimensione di completezza, figurata nello spazio come fissa, nel tem-

⁵³ *Konjaku monogatari*, XVII, 29, in *Nihon koten bungaku taikei*, vol. 24, cit., pp. 542-43.

⁵⁴ Cfr. H. Kern, *Labirinti*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 21-24.

po come eterna e percepita come sicura. La visione ora si trasforma. Vediamo l'anima entrare in un giardino perfetto nella sua bellezza, o approdare all'isola felice, o perdersi nella luce della Terra Pura del *buddha* Amida. Lo sciamano riesce a guidare il morto fino all'ultimo cielo, o fino al confine dello spazio umano, la vetta della montagna sacra.

Osoresan 恐れ山 è la montagna dei morti⁵⁵. Tutte le anime vi saliranno un giorno. Questo vulcano spento che si erge nella penisola di Shimokita nella regione di Aomori, realizza pienamente la spartizione simbolica dello spazio sacro e le sue caratteristiche morfologiche hanno fatto sì che da secoli l'immaginazione popolare lo abbia associato all'altro mondo. Alle sue pendici vi è una foresta profonda e intricata. Salendo, la vegetazione si dirada e si apre alla vista una landa desolata, un paesaggio disumano di pietra e di sorgenti sulfuree maleodoranti. Un fiume limaccioso e giallastro sfocia in un grande lago che riempie il cratere del vulcano.

Osoresan unifica i due concetti di limite spaziale, di *oku* 奥, come cima di una montagna e come orizzonte di una distesa d'acqua. In quel punto i vivi possono sperimentare una visione dell'aldilà. Alta sulla pianura circostante, inaccessibile alla gente comune, regno di silenzio e di fantasmi, la montagna incute paura. Durante i periodi di carestia salivano lassù in segreto gli uomini dei villaggi della zona per la triste consuetudine del *mabiki* 間引き, per portarvi a morire i vecchi e i bambini indesiderati. Il vulcano è anche una meta del pellegrinaggio degli asceti. Essi aprono l'accesso a questo luogo sacro alla morte con un rito a maggio, sospendendo il divieto rituale ai non iniziati.

Dal venti al ventiquattro luglio è tradizione che le sciamane cieche del nord del Tōhoku si riuniscano nel tempio che è vicino alla cima. Festeggiano il *bodhisattva* Jizō 地藏菩薩, loro spirito tutelare

⁵⁵ Cfr. Sakurai Tokutarō, *Nihon no shamanizumu. Minkan fujo no denshō to seitai* (Lo sciamanesimo in Giappone. Le tradizioni e i modi di vita delle sciamane a livello popolare), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1974, pp. 87-100, 149-61 e C. Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, George Allen and Unwin, London 1975, pp. 159-61.

e protettore delle anime dei morti. Si ritrovano, si scambiano notizie e consigli, dirimono le questioni pendenti fra loro. Anche i fedeli in questi giorni possono salire al vulcano a incontrare i loro morti. Un tempo Osoresan era il centro di un particolare culto a Jizō, di carattere locale e poco conosciuto. Da qualche anno questo fenomeno religioso ha assunto una notorietà a livello nazionale e nei giorni della festa una massa compatta di pellegrini, in una lunga colonna di pullman e automobili, sale la montagna per incontrare le *itako* イタコ, parlare con i morti e affidarli al potere misericordioso di Jizō.

Il fedele che sale a Osoresan percorre un itinerario in un universo di simboli perché tutti gli elementi naturali che caratterizzano lo spazio del vulcano sono interpretati come immagini, come scorci del mondo infernale. Il fedele accetta questa logica e si immedesima in essa, vive interiormente questa esperienza come se fosse la realtà ultima della morte che gli si dischiude lentamente davanti agli occhi. Verso la cima, prima di avventurarsi nella grande conca sassosa, si trova il cammino sbarrato da un torrente: è il *sanzugawa*, il fiume ultraterreno che nelle leggende divide il mondo dei vivi da quello dei morti. Ripercorrendo il cammino di un'anima, passa un ponte, il *tai-kobashi* 太鼓橋, simbolo delle arcate che uniscono i cieli. Nel nome, "ponte del grande tamburo", vi è un riferimento alle pratiche dello sciamano che, in estasi, percuotendo un tamburo, accompagna lo spirito del morto nel suo ultimo viaggio. Non è l'unico dato iconografico che si richiama alla tradizione dello sciamanesimo. Una delle cime che sovrastano la distesa di pietre e il grande specchio d'acqua è *tsurugi no yama* 剣の山, la "montagna delle spade", simbolo concreto di quella che l'asceta scala, nel suo sogno iniziatico, per raggiungere dio.

Il tempio buddhista al limitare della foresta è un punto obbligato del percorso. La lunga via diritta che porta alla costruzione, le rampe regolari, l'accogliente sala interna con l'altare, sono l'ultimo spazio ordinato, l'ultima prospettiva chiara, sicura, familiare, prima di avventurarsi nella pietraia che già si vede dallo spiazzo del tempio. Le *itako* vi si fermano a pregare e trovano ospitalità per la notte. Per raggiungere il centro ultimo della montagna sacra si lascia il perime-

tro del tempio e si entra come in un labirinto naturale di rocce. Vi sono vari percorsi che si insinuano fra i dossi, si intersecano, si confondono. Si sale per pendii franosi e si coglie la vista del lago ancora lontano, ma subito dopo si deve scendere in vallette strettissime che sembrano portare nella direzione opposta. Si perde coscienza della direzione. Nell'aria stagnano vapori sulfurei. Si incontrano qui, seduti negli anfratti di roccia, asceti delle montagne, esperti di divinazione, sciamane cieche, guaritori, e mendicanti. Vicino a un loro precario altare mobile, attendono silenziosi che il fedele si rivolga loro.

Ogni tanto una scritta con il nome del luogo riporta la mente al suo viaggio simbolico. Dal *mukenjigoku* 無間地獄, l'inferno, si scende al *sai no kawara* 賽の河原, la riva di un rigagnolo giallo di zolfo che rappresenta il fiume degli inferi e che le anime dei bambini abortiti non possono passare. Vicino all'acqua torbida i genitori mettono in pila dei sassi per aiutare il loro figlio nel suo gioco senza fine nell'aldilà. Camminando ancora si susseguono immagini di sofferenza come il *chi no ike jigoku* 血の池地獄, "l'inferno del lago di sangue". Vicino è stata eretta una cappella a Jizō; la sua statua è coperta di ogni specie di offerte e in particolare di oggetti come bavaglino, berretti, vestitini, caramelle e giocattoli che ricordano le anime dei bambini morti.

Finalmente si giunge alla riva del lago: è il *gokurakuhamma* 極楽浜, "la spiaggia del paradiso". Sulla sabbia si piantano dei fiori, si dispongono con cura le offerte su una barchetta di legno. Di fronte agli occhi è la distesa calma di acqua profonda e la mente si concentra nella visione dell'*usōriko* 宇曽利湖, "il lago del beneficio eterno del paradiso".

Nell'immaginario del paradiso vi è quasi sempre anche una costruzione umana che realizza l'intento di definire la specularità dell'esperienza della morte rispetto alla vita. Essa infatti rappresenta in termini positivi il mondo dei morti visto dalla parte dei morti, come una struttura completa, autosufficiente, di relazioni sociali e, per questo, davvero alternativa. Il paradiso può dunque essere una città o un grande palazzo, con mura che lo circondano e lo difendono. L'anima, dopo aver sofferto nel pericoloso cammino attraverso luo-

ghi naturali, selvatici e solitari, si trova finalmente davanti a una realtà ‘umana’, ordinata e comunitaria. Viene interrogata dal guardiano della porta, è riconosciuta grazie all’intervento degli antenati della sua famiglia, e passa i portali che immediatamente si richiudono alle sue spalle, nascondendola per sempre alla vista. Urashima Tarō entra estasiato nel castello sottomarino del re delle ombre: il paradiso è l’ultima stanza, quella del trono, splendente di oro incorruttibile ed eterno. Il paradiso è il giaciglio di una casa su cui il morto stanco si adagia ed è il sonno della calma ultima, della ‘vera’ morte.

Vi è un rapporto diretto fra rappresentazioni collettive delle realtà terrene e ultraterrene e modalità di strutture sociali. Se queste ultime appaiono, sia a livello sincronico sia diacronico, sovrapporsi in un interagire dialettico di norma e devianza, di schemi costanti e di variabili, così nella stessa cultura, come nel caso del Giappone, si trovano di solito molteplici concezioni dell’oltretomba che sembrano contraddittorie fra loro. Ma il vissuto religioso non le pone in antitesi, anzi, le accetta e le fonde. Nella mutevole fantasia di queste visioni si riesce ad individuare un ordine e un’originale unità di fondo⁵⁶.

Un primo tipo di cosmogonia si basa su una struttura verticale in cui prevale un sistema di classificazione monotetico, basato su una rigida tripolarità. Il mondo degli dei, il *takamagahara* 高天原, è ‘su’, ‘in alto’, ‘nei cieli’; il mondo degli uomini è qui, sulla terra; il mondo dei morti, lo *yomi no kuni* 黄泉の国, è ‘giù’, ‘in basso’, ‘sottoterra’. Il primo è al vertice dell’universo: è luminoso, puro, incorruttibile ed evoca immagini di serenità come case, campi ben coltivati e ricchi di messi, sorgenti di acqua limpida.

All’opposto, gli inferi sono ai margini dello spazio: un mondo buio, impuro, disordinato, sterile. Entro i suoi confini tutto si corrompe e si confonde. Lo popolano immagini di orrore come fantasmi, mostri, insetti velenosi che strisciano fra le sterpaglie e i sassi. Le porte di questi mondi ‘altri’, perfetti nella loro antitesi, sono sbarbate da grandi pietre.

⁵⁶ Hori Ichirō ricostruisce lo sviluppo storico dei diversi immaginari cosmogonici: cfr. Hori Ichirō, *Wagakuni minkanshinkōshi no kenkyū* (Studio sulla storia delle credenze popolari nel nostro paese), Sōgensha, Tōkyō 1978, vol. 2, pp. 207-48.

La visione d'insieme può essere ricostruita solo in modo frammentario da pochi passaggi del *Kojiki* e del *Nihonshoki* e dalle antiche formule dei *norito*, e non se ne può dedurre una concezione molto elaborata dell'universo. I temi iconografici che la contraddistinguono ricordano la tradizione cosmogonica dell'Asia Centrale. Probabilmente fu introdotta nella cultura giapponese dalle popolazioni giunte dal continente nel terzo secolo a.C., ma non è stata ulteriormente approfondita dall'esperienza shintoista e sciamanica dei secoli successivi⁵⁷.

Su questa concezione si sono venute abbinando delle connotazioni morali molto forti, che hanno finito per rendere ambigua la distinzione. 'Lassù' è diventato il paradiso degli eletti, il *gokuraku* 極楽, la terra della felicità, abitata non più solo dagli dei, ma anche dai morti che si sono salvati. 'Laggiù' agli inferi, il *jigoku* 地獄, la prigione sotterranea, vanno i peccatori che sono dannati. Chiusi nei loro confini chiaramente definiti, questi mondi gravitano ognuno verso un proprio polo centripeto e tendenzialmente non comunicano. Il sistema perciò porta alla necessità culturale di creare dei mediatori carismatici (sciamani, demoni, *bodhisattva*) cui è attribuita la forza soprannaturale di fare da tramite.

Nel secondo tipo di cosmogonia prevale un sistema orizzontale, incentrato su due poli soltanto: il mondo dei vivi e l'altro mondo, al limite dello spazio. La terra dei morti è anche il regno degli dei. Alcuni antropologi giudicano questa concezione più antica della precedente e in definitiva molto più radicata nella cultura giapponese. Di fronte a talune basilari somiglianze, essi ipotizzano che derivi dalla tradizione delle popolazioni malayo-polinesiane. Origuchi Shinobu, in particolare, e Yanagita Kunio, analizzando leggende, episodi della mitologia, simbolismi rituali, canzoni e termini linguistici, hanno messo in rilievo come una serie di idee e di immagini si intreccino in continui richiami, formando un mosaico che esprime una visione cosmologica coerente: quella di un luogo paradisiaco, il *tokoyo* 常世,

⁵⁷ Sull'iconografia dello *yomi* abbinata alla struttura delle tombe del periodo Kofun (250-552 d.C.) vedi Matsumura Takeo, *Nihon shinwa no kenkyū* (Studio sui miti giapponesi), Haifukan, Tōkyō 1971, vol. 2, pp. 394-407.

terra miracolosa e lontana, dove vanno gli spiriti dei morti e dove regnano gli dei. Per esempio, in talune zone del sud le leggende parlano di un'isola al di là dell'orizzonte del mare; in altre zone del Kyūshū e delle isole di Amami e Okinawa il simbolismo di certi riti suggerisce che la terra felice, detta *niirusuku* ニイルス底, si trovi nelle profondità sotto le acque dell'oceano. In un contesto mutato, nel Giappone centrale, il luogo paradisiaco è sulla cima della montagna o nel buio in fondo alle caverne.

In questo modo di concepire i rapporti fra mondo umano e soprannaturale, la barriera che divide le diverse realtà è fragile. La struttura tassonomica su cui si organizzano le sue immagini e i suoi temi è di tipo politetico: la vita e l'aldilà si possono sovrapporre e scambiare perché le categorie di uomo, morto e dio che popolano questa visione posseggono talune caratteristiche classificatorie comuni e formano una catena omogenea di somiglianze. Vi è un centro focale, ed è la comunità dei vivi, che attira e respinge gli altri esseri. L'attenzione iconografica e il simbolismo rituale non si incentrano tanto sulla descrizione dello stato ultimo. Le rappresentazioni dell'aldilà sono vaghe. Diventano invece minuziose a proposito dei viaggi da e per il mondo dei vivi. L'interesse culturale converge sul momento in cui, sulla terra, queste diverse realtà spirituali si possono congiungere. Gli dei sono immaginati vicini, attivi. I morti tornano e si confondono con i vivi. Taluni fra i vivi riescono a superare la barriera della morte e poi a tornare indietro⁵⁸.

La terra paradisiaca può essere raggiunta, secondo una tradizione, tuffandosi in mare e abbandonandosi alle correnti marine lungo la costa di Kumano, oppure calandosi nell'abissale cavità di talune famose grotte a Yaeyama e in Shimane, o ancora immergendosi, come dicono le leggende, in un lago incantato, le cui sorgenti sgorgano dal paradiso. Lungo questi stessi percorsi arrivano fra i vivi, durante le cerimonie dell'anno nuovo, i *marebito* 客人, figure mascherate che raffigurano, secondo Origuchi, gli antenati divinizzati. È una tradizione rituale particolarmente viva nel Kyūshū e nelle isole del sud.

⁵⁸ Cfr. E. Gilday, "Dancing with the Spirits. Another View of the Other World in Japan", *History of Religions*, 30, 2, 1999, pp. 273-300.

Taluni uomini, scelti di anno in anno per l'occasione, si nascondono fuori del villaggio, si travestono con costumi fatti di ciuffi di foglie o di paglia, indossano enormi maschere e, quando inizia il rito comunitario per il nuovo anno, arrivano alle case. Guidano le danze, portano doni, ammoniscono contro le cattive azioni, profetizzano⁵⁹.

Questi esseri sacri hanno nomi diversi a seconda delle regioni – sono i *niirupitu* ニイル人, gli *akamata* アカマタ e *kuromata* クロマタ, i *maya* マヤ o *mayunganashi* マユンガナシ – ma l'idea religiosa che rappresentano è la medesima. Anche nel nord del Giappone, durante la festa dell'inverno, fanno la loro comparsa i *namahage* ナマハゲ, figure mascherate che riprendono tutta la tematica degli antenati divinizzati che tornano dall'altro mondo. Origuchi sostiene che il *toshigami* 年神 e ancor più l'*okina* 翁 possono essere interpretati come vestigia di questa tradizione. Yanagita, da parte sua, sottolinea la relazione tra il motivo religioso degli esseri soprannaturali che giungono dal *tokoyo* e le figure, così care alla fede popolare, dei *shichifukujin* 七福神, i “Sette dei della fortuna”, che sulla loro barca, *takarabune* 宝船, carica di tesori, giungono a portare la buona sorte e la prosperità agli uomini.

Eppure la natura di questi esseri è ambigua tanto quanto è sfuggente il prodigioso luogo che abitano. La collocazione spaziale del *tokoyo* è molteplice e contraddittoria, tuttavia è sempre nell'*oku* 奥, al limite dello spazio, nel punto in cui ogni diversa prospettiva si dissolve e si annulla. Così *namahage* e *marebito* sono benevoli, ma hanno visi terrifici e tutto ciò che li riguarda è oggetto di divieti rituali. Possono portare tanta fortuna, ma anche grande sventura.

In talune leggende – classificate “*wankashi densetsu*” 椀貸し伝説 dal motivo centrale del “dare in prestito una coppa” – si narra che dal lago che porta agli inferi affiorano talvolta beni meravigliosi e tesori inauditi, che portano ricchezza e potenza a chi li trova, generalmente un povero. Alla fine della storia tuttavia questi stessi beni trascinano il loro possessore alla rovina completa e a una tragica fine. Dalle grotte di Yaeyama escono gli antenati che portano l'abbon-

⁵⁹ Vedi Origuchi Shinobu, “Tokoyo oyobi marebito” (L'aldilà e i *marebito*), *Minzoku*, 4, 2, 1929, pp. 1-62.

danza del raccolto, ma da quello stesso luogo dilagano anche le calamità, gli insetti nocivi, le pestilenze, i tifoni.

Il *tokoyo* è uno spazio ambivalente, è paradiso e inferno allo stesso tempo, come il bene e il male sono presenti nella stessa figura divina. I *marebito* sono anime di morti e portano nel mondo la loro morte. Ma al contempo portano la vita: infatti sono anche simbolo della fertilità, arrivano all'inizio del nuovo ciclo di coltivazione, sono in coppia, maschio e femmina, e presiedono ai riti di iniziazione dei giovani all'età adulta.

La comunicazione fra il mondo degli uomini e l'aldilà non è a senso unico. Il paradiso è un luogo aperto e, nelle leggende, alcuni vivi riescono a raggiungerlo. All'immagine vaga del *tokoyo* si sovrappone allora la raffigurazione più dettagliata del *ryūgū* 龍宮, il luminoso e incorruttibile palazzo sottomarino del dio-drago, meta del viaggio dell'eroe. La leggenda di Urashima è l'esempio di un tipo di racconto popolare molto comune, che si incentra sul motivo del *ryūgū iri* 龍宮入り, "entrare nel palazzo sotto il mare".

Personaggi e temi di queste narrazioni sono ricorrenti. Vi è molto spesso una figura femminile, una vergine, che incontra vicino a un fiume una divinità dell'acqua. La vergine è rapita e portata nel palazzo sotto il mare, splendente di oro e di perle. Qui si sposa col dio e riceve in cambio il dono del potere. Appare poi la figura di un personaggio deforme e spaventoso, il bambino che nasce dall'unione dei protagonisti o il dio che si rivela nella forma di un serpente-drago. Segue, per un errore commesso o per nostalgia, l'abbandono o la cacciata della donna dal paradiso. Ma il ritorno alla vita normale è impossibile. La protagonista muore o diventa una sciamana. Spesso infatti queste leggende fanno parte della tradizione orale delle *miko* 巫女. In alcuni racconti l'eroe deve superare diverse prove iniziatiche di astuzia e di coraggio, come nel caso del dio Ōkuninushi nel palazzo del dio Susanowo. In altri casi l'aldilà è raffigurato come un *kakurezato* 隠れ里, un villaggio nascosto, ma sempre in un mondo sottomarino.

Posto al limite dello spazio, il *tokoyo* è anche ai limiti del tempo e lo dissolve. Urashima trascorre tre anni nel paradiso in fondo al mare

ma quando torna al suo villaggio si accorge che sono passati tre secoli. La vergine della leggenda, all'inverso, vive per trentadue anni nel palazzo del drago, ma quando riprende la sua vita in terra ricomincia dall'attimo in cui l'aveva lasciata.

Motivi che derivano dalla tradizione taoista cinese si sono innestati sull'iconografia del *tokoyo* e l'hanno arricchita. Nel *Nihonshoki*, Tajimamori è inviato allo Hōraisan 蓬萃山, la montagna degli Immortali, che si erge nell'isola dei beati in mezzo al mare, per cogliere i frutti fragranti che maturano in ogni stagione e l'elisir di lunga vita.

Il *tokoyo* assume ancora un ulteriore significato: è detto *ne no kuni* 根の国, il "paese alle radici". Come luogo che è all'origine dello spazio e del tempo, esso è sognato anche come terra di origine delle popolazioni dell'arcipelago giapponese, antica madrepatria al di là dell'orizzonte del mare da cui gli avi partirono in un tempo lontano sui loro catamarani, una terra felice e luminosa nei ricordi tramandati per generazioni, cui si sogna di tornare.

La visione del *tokoyo*, dalle radici così profonde, è dunque in grado di adattarsi alla dinamica culturale e per la sua struttura aperta, fatta di continui richiami concettuali, si presta ad essere il veicolo di un'immaginazione religiosa sempre nuova. In momenti storici di crisi, questa concezione cosmogonica è rielaborata e le due immagini, del mondo dei vivi e di quello dei morti, vengono sovrapposte.

Nelle visioni apocalittiche dei culti millenaristici, che in modo ricorrente hanno scosso l'esperienza religiosa giapponese, il mondo presente appare come una realtà di corruzione, come un inferno in terra popolato da morti viventi, ignari dell'approssimarsi della catastrofe finale. Nel messaggio dei movimenti di rinnovamento religioso, il fondatore carismatico annuncia la nuova salvezza e, come un *yonaoshigami* 世直し神, dio venuto a "guarire il mondo", trasforma questo inferno in un paradiso popolato dai suoi fedeli, resuscitati a nuova vita grazie alla loro conversione⁶⁰.

Il bisogno sociale di salvezza e l'utopia che questa si realizzi subito e in modo tangibile, cancellando le ingiustizie e le sofferenze dell'oggi, si traduce in una fuga dalla realtà, in una tendenza religio-

⁶⁰ Cfr. Sasaki Junnosuke, *Yonaoshi*, Iwanami shoten, Tōkyō 1979.

sa a sublimare il presente interpretandolo solo con immagini stereotipe di un mondo ‘altro’, di un ‘aldilà’, infernale o paradisiaco che sia.

Il giudizio dei morti

Alcuni racconti popolari buddhisti del medioevo descrivono, a edificazione e monito dei fedeli, il viaggio di persone che sono andate nell’aldilà e che poi sono riuscite a tornare indietro fra i vivi e a raccontare le proprie avventure. Si tratta di narrazioni brevi, spesso in prima persona, quasi a rendere più veritiera e più vivida la narrazione. Talvolta in modo più dettagliato, altre volte solo ad accenni, vi ricorre il tema del giudizio dei morti⁶¹.

Il racconto può iniziare in sordina con la descrizione dell’anima che si incammina per il “sentiero dell’ombra”, “sulla strada che va a nord-est”. In altri casi l’esperienza nell’oltretomba inizia con un’azione violenta e l’anima è catturata: “Improvvisamente comparvero due creature dall’aspetto feroce e si impadronirono di Jōshō; lo strinsero in catene e, spingendolo avanti con brutalità, lo portarono fino ai piedi di una montagna scura. In questa montagna c’era una profonda voragine buia: vi gettarono dentro il malcapitato”⁶².

Il morto è stato convocato per essere giudicato da Enma 閻魔, il re degli inferi, e non può sfuggire al suo destino: “Là c’era un tipaccio dalla barba irsuta, indossava una corazza e un vestito rosso, alla cintola portava una grande spada e stringeva in mano uno spiedo. Si piantò di fronte a Hiro-tari e gli disse: ‘La Corte ti cita a comparire immediatamente!’. Ciò detto, con lo spiedo lo pungolò a camminare”⁶³.

⁶¹ Vedi R. Sieffert, “De quelques représentations du jugement des morts chez les Japonais”, in AA.VV., *Le jugement des morts*, Sources Orientales 4, Éditions du Seuil, Paris 1961, pp. 255-85.

⁶² *Konjaku monogatari*, XVII, 19, in *Nihon koten bungaku taikei*, vol. 24, a cura di Yamada Takao, Iwanami shoten, Tōkyō 1971, pp. 528-529.

⁶³ *Nihonryōiki*, parte III, 9, in *Nihon koten bungaku taikei*, vol. 70, a cura di Endo Yoshimoto e Kasuga Kazuo, Iwanami shoten, Tōkyō 1967, p. 339.

Qualche volta si può tentare di corrompere gli sbirri degli inferi: "... e Iwashima sussurrò loro: 'A casa ho due buoi belli grassi. Ve li offro, ma in cambio lasciatemi libero'. I demoni allora gli risposero: 'Abbiamo ricevuto regali in abbondanza da te. Certo, se per ricompensarti ti lasciassimo scappare proprio adesso, sarebbe un'infrazione molto grave, saremmo puniti e picchiati cento volte con una spranga di ferro. Però, non ci sarebbe per caso uno della tua stessa età? Potremmo portare lui al tuo posto...'”⁶⁴. Ma il re dei morti scopre subito l'inganno.

Il momento fatidico si avvicina: "Al termine del sentiero che percorrevamo c'era una discesa. Alla fine di questa mi fermai esitante e vidi davanti a me tre grandi strade. La prima era in piano e larga, la seconda era erbosa, la terza impervia. Al centro del quadrivio vi era il palazzo del re"⁶⁵. Passato il portale, "... nel cortile interno numerosi funzionari erano radunati a Corte di giustizia. Tutti al loro posto, alcuni indossavano la divisa di palazzo, altri l'armatura, altri ancora impugnavano la lancia. Alcuni erano intenti a scrivere, altri consultavano dei documenti, esaminando le buone e le cattive azioni commesse [dalle anime]"⁶⁶. Nel palazzo, "innumerevoli anime sono trascinate dentro in catene da ogni direzione. Tutte insieme affollano il tribunale"⁶⁷. Il morto si trova di fronte al "rumore, pari al rombo del tuono, dei lamenti delle anime che piangono"⁶⁸.

L'accusato tuttavia non vede il suo giudice: "Davanti a me c'era una costruzione alta e risplendente. La sua luce si irradiava abbagliante tutt'attorno. Ai quattro lati erano sospesi tendaggi di perle. All'interno si trovava una figura di cui non potevo vedere il volto. Una delle guardie corse dentro e disse: 'È qui'. Dall'interno venne una voce: 'Portatelo davanti a me'"⁶⁹. Il morto è interrogato e si ascoltano anche dei testimoni: "Fu letta ad alta voce un'ordinanza rea-

⁶⁴ *Nihonryōiki*, parte II, 24, in *Nihon koten bungaku taikai*, vol. 70, cit., p. 247.

⁶⁵ *Nihonryōiki*, parte III, 23, in *Nihon koten bungaku taikai*, vol. 70, cit., p. 381.

⁶⁶ *Konjaku monogatari*, XIII, 35, in *Nihon koten bungaku taikai*, vol. 24, cit., p. 254.

⁶⁷ *Konjaku monogatari*, XIV, 29, in *Nihon koten bungaku taikai*, vol. 24, cit., p. 314.

⁶⁸ *Konjaku monogatari*, XVII, 19, in *Nihon koten bungaku taikai*, vol. 24, cit., p. 528. La stessa immagine si trova anche in XVII, 29, p. 543.

⁶⁹ *Nihonryōiki*, parte III, 9, in *Nihon koten bungaku taikai*, vol. 70, cit., p. 339.

le, poi lo fecero entrare e gli chiesero: ‘E tu, riconosci o no la persona che è dietro di te? Lui mi guardò: ‘Sì’ – rispose”⁷⁰. Si minaccia la tortura: “‘Che cosa mi faranno?’ – chiese Toshiyuki. Il demone lo guardò. ‘Che domanda stupida!’ – esclamò – ‘Con quelle spade che tu vedi, quei guerrieri tanto per cominciare taglieranno il tuo corpo in duecento pezzi e se li spartiranno fra loro. Ma in ognuno di quei duecento pezzi ci sarà il tuo cuore e ti faranno soffrire altre mille torture”⁷¹.

Si ricorre persino all’ordalia: “Il re Enma, indicando un sentiero in piano, comandò: ‘Portatelo per di qua’. E gli sbirri del re mi ci condussero, tenendomi stretto fra loro. Alla fine del sentiero c’era un immenso calderone pieno d’acqua da cui uscivano fumi di vapore. Il suo ribollire era come le onde e risuonava come il tuono. Mi afferrarono, sì, afferrarono proprio me, Oshikatsu, e giù mi gettarono nel calderone. Ma tutt’a un tratto il calderone si raffreddò e si spaccò e si aperse in quattro pezzi. Tre di loro si piantarono davanti a me e mi interrogarono: ‘Allora, quali sarebbero queste azioni meritorie che hai fatto?’”. Ma tutto è già scritto sui libri sacri: “Tirarono fuori tre tavolette di ferro e controllarono quanto dicevo, e videro che era la verità”⁷².

L’anima tuttavia non è sola. Vi sono delle figure sante che intervengono ad aiutare il morto nel suo difficile cammino verso l’ultima dimora. Nei racconti buddhisti, il compito di guidare e intercedere per il defunto è affidato al *bodhisattva* Jizō 地藏菩薩. Egli interviene quale avvocato difensore delle anime. Alla lettura dei libri dei peccati, Jizō consulta le scritture sacre della salvezza e spesso vince il dibattito: “Allora il piccolo monaco [Jizō], che era vicino alla donna, avanzò verso i giudici e rivolgendosi loro così perorò: ‘Questa donna è di fede grande e ferma. Nonostante abbia ricevuto fattezze femminili, non ha mai commesso peccati di lussuria. Ora ecco che è citata a comparire in giudizio. Tuttavia penso che convenga rimandarla immediatamente nel mondo dei vivi per permetterle di realizzare ancora la sua disposizione al bene. Quale è l’opinione della Cor-

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Konjaku monogatari*, XIV, 29, in *Nihon koten bungaku taikei*, vol. 24, cit., p. 314.

⁷² *Nihonryōiki*, III, 23, in *Nihon koten bungaku taikei*, vol. 70, cit., p. 381.

te?”. Il re Enma rispose: ‘Non posso che aderire al vostro consiglio!’⁷³.

Nell’immaginario tradizionale, Jizō è l’antitesi di Enma. Il re degli inferi è un guerriero, il difensore delle anime è un monaco. Enma ha l’aspetto feroce, è grande e grosso, fa paura; il *bodhisattva* è mite, piccolo di statura, impone reverenza. Uno urla, l’altro sussurra. Uno brandisce la spada, l’altro si appoggia al suo bastone da mendicante. Il primo regna sulle tenebre, il secondo porta la luce. Eppure, proprio per la radicale simmetria di opposizioni, le due figure si confermano. Lo schema di proiezione reciproca è così rigoroso che l’esistenza dell’uno rende necessaria l’esistenza dell’altro. Comprendere l’uno è comprendere l’altro. Sempre in un racconto medioevale buddhista, vi è un breve passaggio che sembra svelare un’intuizione inquietante: “‘Tu vuoi sapere – disse – chi sono: ebbene, sono Enma, il re degli inferi. E colui che voi, in terra, chiamate Jizō, il salvatore delle anime, quello sono io’”⁷⁴.

Tutti questi racconti non dicono mai espressamente del risultato del giudizio dei morti. Perché è logico e già previsto. Si intuisce, da alcuni accenni, che l’imputato è “ucciso immediatamente”: è definitivamente accettato nell’aldilà.

Il viaggio estatico nel mondo ultraterreno

Quando ancora lo spirito del morto indugia sul confine dell’aldilà e i vivi sentono il rischio che egli possa tornare fra loro e che la contaminazione della sua presenza d’angoscia dilaghi, portando incidenti, malattie e altra morte, allora un esperto dell’estasi è chiamato a intervenire.

Nella tradizione religiosa centro-asiatica, alla morte di un membro del gruppo, interviene lo sciamano: di notte, circondato dai parenti del defunto, per ore e ore prega, canta, balla, percuote il tambu-

⁷³ *Konjaku monogatari*, XVII, 29, in *Nihon koten bungaku taikai*, vol. 24, cit., p. 543.

⁷⁴ *Nihonryōiki*, III, 9, in *Nihon koten bungaku taikai*, vol. 70, cit., p. 339.

ro con ritmo frenetico. Al momento culminante cade in uno stato alterato di coscienza e intraprende il suo ‘viaggio estatico’ nel mondo ultraterreno. Vede lo spirito smarrito nel buio e nella solitudine degli inferi e lo raggiunge, lo calma e lo convince ad accettare la sua guida. Si incamminano allora per un sentiero dove i pericoli si moltiplicano ma l’esperto dell’estasi, che conosce la geografia dell’aldilà, gli fa da scudo e lo porta, tutto tremante, per mano. Giunti alla presenza degli altri morti lo sciamano offre loro dei doni e li prega di accogliere lo spirito. Questi rifiutano. Mentre discutono e litigano lui intravede tra quelle ombre i parenti più prossimi del defunto e glielo affida. Lo spirito allora è accolto e, rasserenato, prende congedo dalla sua guida. Lo sciamano ritorna in terra e si risveglia dalla *trance*⁷⁵.

Nell’esperienza religiosa giapponese il compito di fare da tramite tra vivi e morti è affidato a donne cieche, le *itako* イタコ, dette anche *ichiko* 市子 o *kuchiyosemiko* 口寄せ巫女⁷⁶. La tradizione è ancora viva nel Tōhoku. L’*itako* conduce un’esistenza appartata ed è chiamata espressamente nella casa del defunto per la *séance*. In certi periodi dell’anno, soprattutto al tempo del *bon* 盆 e degli *higan* 彼岸, si unisce ad altre sciamane e insieme camminano di villaggio in villaggio seguendo percorsi prefissati per permettere che anche nelle comunità più remote si possano svolgere i riti per le anime. Il ventiquattresimo giorno del sesto mese lunare, tutte le *itako* si riuniscono sul monte Osoresan per accogliere i morti che tornano.

La *séance* per colui che è morto di recente, il rito dello *shinbotoke no kuchiaki* 新仏の口開き, avviene sempre di notte, al buio, nella stanza più interna della casa. L’*itako*, dopo essersi informata di alcuni particolari riguardanti il morto e dei fatti salienti dell’esistenza di

⁷⁵ Cfr. Eliade, *Le chamanisme*, cit., pp. 174-77, 347-356 e J. P. Roux, “La danse chamanique de l’Asie Centrale”, in AA.VV., *Les danses sacrées*, Sources Orientales 6, Éditions du Seuil, Paris 1963, pp. 289-95.

⁷⁶ Sulla tradizione delle *itako* vedi Sakurai Tokutarō, *Nihon no shamanizumu. Minkan fujo no denshō to seitai*, cit., vol. 1. Dello stesso autore vedi anche *Nihon no shamanizumu. Minkan fuzoku no kōzō to kinō* (Lo sciamanesimo in Giappone. Struttura e funzione dello sciamanesimo popolare), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1977. Vedi anche Hori Ichirō, *Nihon no shamanizumu* (Lo sciamanesimo giapponese), Kōdansha, Tōkyō 1977, pp. 22-28, 167-89.

ciascun membro della famiglia, dà inizio al rito. Dopo momenti di silenziosa concentrazione, interrotti da profondi e rauchi sospiri, l'*itako* intona a voce alta, fra recitativo e cantato, una lunga nenia. Talvolta si accompagna sfregando nelle mani il suo grande rosario, l'*iratakajuzu* イラタカ数珠, altre volte scuote vicino al capo le *o-shirasama* オシラサマ, delle statuette di legno avvolte in seta, ricettacolo del suo spirito guardiano. Talvolta, in casi ormai rari, percuote ritmicamente con una bacchetta la corda tesa del suo *azusayumi* 梓弓, l'arco di catalpa.

Invoca innanzi tutto le miriadi di *kami*, li avverte della forza contaminante del rito, si scusa e chiede loro protezione perché facciano da barriera intorno a lei. Poi invoca l'anima dell'antenato più importante della famiglia e lo invita ad andare incontro al morto, che è smarrito e confuso, per fargli da guida. Riesce quindi a carpire l'anima e a costringerla ad entrare dentro il suo corpo perché parli attraverso la sua voce.

Lo spirito del morto, usando un linguaggio particolare, si rivolge a tutti i membri della famiglia, rispettando l'ordine gerarchico. Si lamenta della propria condizione di angoscia, ricorda con insistenza la vita e la rimpiange. I parenti, inginocchiati vicino alla sciamana, spesso piangono in silenzio. La *itako* cerca di consolare lo spirito, gli chiede con insistenza che cosa voglia in special modo, e permette così all'anima di dare sfogo ai suoi desideri inappagati, di esprimere i sogni della vita rimasti irrealizzati, di ricordare le azioni lasciate incompiute, gli impegni non assolti. I vivi gli assicurano ogni volta che faranno il possibile per soddisfarlo e placare la sua inquietudine. Rasserenato, lo spirito dà consigli, avverte di possibili malattie e di incidenti, predice calamità naturali.

La *séance* può durare molte ore di seguito. Con il chiarore del mattino, l'anima del morto è rimandata nel suo mondo e si invoca l'antenato che gli è più prossimo perché continui a stargli vicino e a proteggerlo; anche i *kami*, con una preghiera di ringraziamento, sono invitati ad allontanarsi dal mondo dei vivi. L'*itako* ora tace, sfinita, il suo corpo improvvisamente svuotato di forza. I famigliari le portano

da bere per placarne l'arsura e poi si ritirano, lasciandola sola nella stanza.

Grazie all'intervento dell'*itako*, i parenti controllano il morto e si accertano, in modo diretto e immediato, che egli segua, nella nuova realtà dell'oltretomba, tutto il processo di trasformazione che il suo destino prevede, per annullarsi alla fine nella pace della condizione di antenato anonimo. Durante questo periodo di transizione la *medium* permette che fra l'anima in difficoltà e i suoi famigliari sia mantenuto un legame e, attraverso il simbolismo del rito, lo fa apparire come di totale dipendenza del morto nei confronti della famiglia. Lo spirito è angosciato perché è consapevole della propria incompletzza in morte come della mancata realizzazione della propria vita. Dalle parole della *itako* si capisce che egli guarda in avanti nel mondo delle ombre, ma tutto gli appare incerto; d'altra parte ancora lo trattiene al mondo di un tempo il ricordo di ciò che sperava o che doveva fare, e non ha fatto. Non riesce a trovare pace se i vivi non intervengono in suo aiuto, realizzando al suo posto, in modo concreto o anche simbolico, l'oggetto del suo rimpianto. Da parte sua il morto, all'inizio della sua esperienza nella nuova vita, ha poco da offrire in cambio e lo confessa con la voce della *medium*. Ringrazia con umiltà e sa che il suo debito verso i famigliari aumenta a mano a mano che questi agiscono per lui, in suo ricordo e per la sua serenità.

La sciamana fa da mediatrice in uno scambio simbolico non equilibrato nei riguardi del morto perché tutto in favore della famiglia. Nel caso del rito per l'antenato benefico, invece, lo scambio simbolico è in favore del morto: libero, sicuro, potente nel suo mondo ultraterreno, lo spirito interagisce con i vivi da un punto di forza. Sono i vivi a lamentarsi con l'antenato, a esprimergli le loro ansie, a sottoporrgli i loro problemi. L'antenato, rivolgendosi sempre al capofamiglia, li rassicura, li esorta, talvolta li redarguisce, per ripristinare l'ordine e garantire la serenità e la stabilità del nucleo famigliare.

Gli antropologi che ultimamente hanno condotto ricerche sulle *itako* sono concordi nell'affermare che esse non sono più in grado di ottenere e controllare l'estasi. I dati della mia ricerca sul campo concordano con le loro conclusioni. L'*itako* finge uno stato di dissocia-

zione mentale: in realtà essa recita a memoria formule rituali, *norito*, brani di *sūtra*, scelti come i più adatti allo specifico caso in cui si trova coinvolta. Durante il rito di *kuchiyose* 口寄せ è concentrata, nervosa, scontrosa, ma non sono questi i sintomi tipici di una possessione estatica. Tuttavia l'*itako* può essere classificata come una sciamana, non solo per il tipo di pratiche ascetiche che caratterizzano il periodo del suo apprendistato o per il simbolismo della sua iniziazione o per il tipo di oggetti rituali che utilizza e per le leggende connesse con la sua esperienza religiosa.

Essa di fatto continua ad avere la funzione di “guida dell’anima”, caratteristica dello sciamanesimo. I fedeli che la cercano non distinguono tra finzione e realtà della possessione e si comportano secondo le regole rituali prescritte, come se stessero ascoltando dalla bocca dell'*itako* le spontanee parole del morto. Forse anche solo per essere ancora capace di suscitare negli astanti un’esperienza di “abreazione”, l'*itako* può rientrare nella categoria degli esperti dell’estasi⁷⁷.

Le tecniche fisiche e psichiche degli *yamabushi* e delle *kuchiyosemiko* per acquisire la capacità di raggiungere e controllare stati alterati di coscienza e mediare fra vivi e morti, sono varie; sotto il nome di *gyō* 行, sono riconducibili a un’antica tradizione ascetica, comune alle religioni dell’Asia Orientale⁷⁸. Sono essenzialmente delle pratiche di purificazione che il normale fedele svolge in modo semplice e senza sforzo ma che il futuro sciamano, guidato dal maestro, spinge fino all’estremo limite di difficoltà e di sopportazione fisica. Cercare la purezza significa per l’asceta aprire la propria mente a una chiarezza sempre più intensa di visione interiore. L’iniziando usa queste prove psico-fisiche per vincere se stesso, per accrescere il proprio potere di concentrazione, per sviluppare la propria energia mentale ed essere

⁷⁷ Secondo l’interpretazione che Lévi-Strauss ha dato del fenomeno estatico esaminando la *séance* nella tradizione religiosa del Sud America nei due articoli “Lo stregone e la sua magia” e “L’efficacia simbolica” pubblicati in *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 189-209 e 210-30.

⁷⁸ Cfr. Togawa Anshō, “Haguro shugen no nyūbu shugyō” (Pratiche ascetiche di iniziazione nella tradizione dello Shugendō del monte Haguro), *Shūkyō kenkyū*, 135, 1953, pp. 37-56; vedi anche Sakurai, *Nihon no shamanizumu. Minkan fujo no denshō to seitai*, cit., pp. 101-18.

così in grado di avvicinarsi a dio. A mano a mano, questo processo di purificazione interiore assume per lui il significato più profondo e più autentico di un'esperienza di morte e di rinascita.

I digiuni, la rinuncia al sonno, le continue abluzioni in acqua gelida, il controllo del calore del fuoco, la recitazione continua di formule di preghiera, sono pratiche iniziatiche veramente dure, estenuanti, che il maestro impone all'allievo con estremo rigore, tanto da portarlo spesso al limite della resistenza fisica e psichica. Ci vuole una fede grande che motivi lo sforzo della volontà a non cedere e a non rinunciare. In questo senso il maestro è una guida indispensabile. Egli calibra la difficoltà delle prove ascetiche e quando capisce che lo spirito dell'allievo sta per venir meno, vinto dalla sofferenza, interviene a fermarlo, lo lenisce e gli comunica qualcosa in più di quella conoscenza segreta che a sua volta, nello stesso modo, ha appreso dal suo maestro.

Le prove conducono l'iniziando sempre più vicino ad un punto di 'rottura' mentale, di perdita della propria lucidità e del proprio equilibrio interiore. Lo inducono talvolta in uno stato semi-ipnotico; altre volte, per l'insistenza del maestro che non lascia tregua, ad una crisi isterica. Un'ultima prova lo può portare allo svenimento o ad uno stato spontaneo e breve di dissociazione mentale. Il maestro glielo rende comprensibile, interpretandolo come il segno della presenza del dio che, sempre più vicino a lui, vuole entrare nel suo corpo e possedere il suo spirito. Ma questo è ancora debole e incontrollato. Solo alla fine, quando l'allievo è in grado, usando la propria volontà, di cadere in estasi, di dominarla e articolarne le visioni, e poi di 'risvegliarsi', di tornare cioè in una situazione mentale normale, allora sarà giunto il momento dell'iniziazione. Il maestro annuncia al discepolo che ormai può dimostrare di avere una forza della mente tale da costringere il dio ad entrare nel proprio corpo, può dominarne la presenza e ricacciarlo fuori di sé. Lo sciamano, anche in seguito, non smetterà mai di sottoporsi a queste pratiche di austerità, per non perdere la sua purezza, la forza della sua vista interiore, la capacità della propria mente di andare oltre i limiti della ragione.

Per riuscire a raggiungere stati alterati di coscienza, lo sciamano deve innanzi tutto padroneggiare le tecniche di controllo fisico dell'estremo caldo e dell'estremo freddo. Vive dunque incurante delle intemperie e regolarmente, durante il giorno e la notte, si sottopone ad abluzioni rituali di acqua gelida (*mizugori* 水垢離): spesso d'inverno deve entrare nudo sotto l'acqua di una cascata o rimanere immobile nella neve o nel ghiaccio⁷⁹. Sono tecniche che, secondo la tradizione ascetica, accrescono la purezza del suo essere, aumentano l'intensità del calore mistico che si sprigiona da lui e rendono più profonda e più limpida la sua visione. Anche il fuoco purifica la visione interiore: Fudōmyōō 不動明王, la divinità tantrica dall'aspetto terrifico, protettrice degli asceti, simbolo sia dello scatenarsi dell'energia della mente, sia della calma immobile dell'illuminazione, emette fiamme dal corpo. Nel rito dello *hiwatari* 火渡り, lo sciamano deve passare a piedi nudi sui carboni ardenti⁸⁰; nel rito dello *hitsurugi* 火剣, deve gettarsi fra le fiamme e attraversarle⁸¹.

L'esperienza iniziatica dell'asceta è una conoscenza della morte: tutte le fasi dell'apprendistato sciamanico si riflettono, momento per momento, nel simbolismo di un itinerario dell'anima nel mondo dei morti.

In un periodo della sua vita il futuro esperto dell'estasi cade ammalato e capisce che una divinità lo ha prescelto. Dapprima si ribella, rifiuta, come il moribondo, il suo destino. Ma è inutile. Si chiude allora, solo, in una capanna buia, si rifugia in una grotta (l'anima del morto varca simbolicamente la soglia della morte). Da quel momento riduce sempre più il mangiare e il bere (il defunto non ha ancora assaggiato il cibo dei morti, ha fame e sete). Si distacca dalla comunità,

⁷⁹ Cfr. Sakurai, *Nihon no shamanizumu. Minkan fujo no denshō to seitai*, cit., pp. 104-11 e Blacker, *The Catalpa Bow*, cit., pp. 91-93, 143-45.

⁸⁰ Rito che ho osservato al tempio di Tanukidani in Kyōto il 7 luglio 1977. Vedi anche Suzuki Shōei, "Shugendō to kamigakari" (Lo Shugendō e la possessione estatica), *Matsuri*, 12, 1967, pp. 11-12; Blacker, *The Catalpa Bow*, cit., pp. 250-51 e 260-61.

⁸¹ Come ho visto nel *dengaku* di Damine nella regione di Aichi la notte dell'11 febbraio 1979 e nel rito di iniziazione svoltosi a Hamadera Ishizu nella regione di Ōsaka il 14 dicembre 1978.

interrompe le relazioni sociali consuete e comincia a vagabondare per luoghi impervi (il morto ha interrotto tutte le relazioni con il mondo dei vivi e vaga come senza meta). Il futuro sciamano passa lunghi periodi al buio (se la luce del giorno appartiene alla vita, il buio è la dimensione dei morti e l'anima solo lentamente riuscirà a 'vederne' la realtà). Riduce drasticamente le ore di sonno, in favore di una veglia fatta di preghiere e di meditazione (il morto, in questi primi momenti, non conosce riposo). Impara poi ad usare gli strumenti della sua arte quali l'arco di catalpa o il *koto* a una corda e a conoscerne e a controllarne il suono⁸². Impara ad usare il grande tamburo, il *taiko*, e a percuoterlo con ritmi ossessivi; lancia urla, ripete nenie di cui talvolta non conosce il significato (l'anima si confronta per la prima volta con i suoni inarticolati dell'aldilà, il linguaggio incomprensibile dell'altro mondo). Tecnica estatica molto importante è il controllo della respirazione, e il giovane sciamano apprende a ridurne a mano a mano il ritmo (l'anima è soffocata dai demoni). Sempre guidato dal maestro, incomincia a praticare l'ascesi in luoghi solitari e montagnosi e a gradi sale verso l'*oku* della montagna sacra (l'anima inizia il suo cammino verso il centro del paradiso). A questo punto dell'iniziazione l'asceta si costringe a guardare nel vuoto e talvolta è appeso a testa in giù sopra un burrone per imparare a dominare sensazioni di vertigine e di paura (l'anima deve camminare sul ponte etereo dell'arcobaleno che unisce la terra al cielo). Deve poi arrampicarsi a piedi nudi su una scala fatta di lame affilate (l'anima sale i gradini della splendente scalinata celeste)⁸³.

È vicino ormai il momento cruciale dell'iniziazione. Lo sciamano si concentra in meditazione su un'ultima visione di orrore: i demoni

⁸² Nell'apprendistato sciamanico fondamentale è la conoscenza dell'uso degli strumenti musicali. Il tamburo è fatto con il legno dell'albero cosmico, il suono del *koto* incanta l'anima del morto, l'arco di catalpa avvince il dio. Rouget nel suo studio parla sia dell'effetto della musica sul processo di dissociazione mentale controllata, sia della musica e della danza come un linguaggio esoterico che esprime una relazione con l'aldilà. Cfr. G. Rouget, *La musique et la transe*, Gallimard, Paris 1980.

⁸³ Cfr. Miyake Hitoshi, *Shugendō girei no kenkyū* (Studio sui riti dello Shugendō), Shunshūsha, Tōkyō 1971, parte II, cap. 3. Vedi anche le foto alle pag. 1 e 2 del numero 19 (1972) della rivista *Matsuri*.

si impadroniscono di lui, lo gettano in una pozza di acqua bollente e gli strappano a brandelli la carne dal corpo, fino a costringerlo a vedere il proprio scheletro⁸⁴. In alcuni rarissimi casi, quando si rivela la personalità di un futuro grande sciamano, questa visione si traduce nella prova dello *yudatekagura* 湯立て神楽, in cui l'asceta si immerge effettivamente in un calderone di acqua bollente e ne esce indenne (per il morto si conclude il processo di decomposizione della carne; il suo corpo raggiunge lo stato di scheletro)⁸⁵.

Proprio questa esperienza di ascesi e al contempo di morte è l'origine dei suoi straordinari poteri futuri. Lo sciamano rinasce uomo diverso. I demoni che lo hanno tagliato a pezzi ora si rivelano essere i suoi spiriti guardiani. Essi gli ricostruiscono sullo scheletro un corpo totalmente nuovo, dotato di una forza spirituale in grado di resistere alle future prove. Ora è libero e la chiarezza della sua visione è totale.

L'asceta che ha vissuto interiormente l'esperienza della morte, d'ora in poi potrà affrontare senza paura i pericoli degli inferi, la ferocia dei demoni, l'avidità delle anime. Il carisma religioso che gli deriva dalla capacità di 'morire ogni volta' nella *trance* per aiutare le altre anime, non è episodico: è grande quanto il divario che separa la sua esperienza straordinaria dalla normalità del gruppo. Lui ha vissuto nella morte, è entrato nelle regioni disordinate della mente, si è avventurato oltre i confini simbolici della società. L'uomo che torna indietro da queste inaccessibili regioni porta con sé un potere non accessibile a coloro che sono rimasti nel controllo di se stessi e della società. Il suo è un contropotere troppo utile e troppo pericoloso. Come mediatore fra i due mondi è sempre socialmente un emargina-

⁸⁴ Cfr. Eliade, *Le chamanisme*, cit., pp. 50-51, 66-67, 340-41.

⁸⁵ Come ho visto nel rito dello *yudatekagura* svoltosi nel tempio di Fudōmyōō a Shigemori Shinmachi nella regione di Aomori il 28 luglio 1979. In generale lo *yudatekagura* è una forma di purificazione che non implica un'ordalia così difficile. Cfr. Honda Yasuji, *Kagura*, in *Nihon no minzoku geinō*, 1, Kijisha, Tōkyō 1966, pp. 126-27; dello stesso autore vedi "Matsuri to kagura" (I *kagura* e i riti comunitari), in *Geinōshikenkyūkai* (a cura di), *Kagura*, nella serie *Nihon no kotengeinō*, vol. 1, Heibonsha, Tōkyō 1969, pp. 94-103; in questo volume vedi anche l'articolo di Shibata Minoru, "Sato no kagura" (I *kagura* dei villaggi), alle pagine 241-42.

to, in senso positivo o negativo: può essere innalzato ai vertici della scala sociale, come le antiche imperatrici esperte dell'estasi, oppure può essere rifiutato ed espulso ai margini di essa, come le sciamane vagabonde e fuoricasta.

I morti inquieti

Dopo la morte, alcune anime non potranno mai varcare la soglia ultima dell'altro mondo. La società dei morti non le vuole, così come i vivi le temono e le respingono. La loro situazione di angoscia esistenziale, e non l'inferno, è la vera negazione del paradiso. Per cause dissimili, per volere o per caso, questi spiriti in pena hanno rifiutato la vita o l'hanno amata troppo, e sono morti male: perciò sono costretti in una condizione di ambiguità esistenziale fra vita e morte e non riescono a trovare pace. Infestano i margini del mondo dei vivi e cercano di penetrarvi. L'immaginazione popolare li vede che vagano inquieti nell'intrico del sottobosco, o che aspettano in quelle zone scure – una tomba abbandonata e senza nome, una vecchia casa in rovina – da cui si sente trapelare qualcosa di non pienamente conoscibile, una realtà inquietante, una potenzialità fuori controllo⁸⁶. Di questa categoria di esseri fanno parte le anime dei bambini morti, i *mizuko* 水子, e gli spiriti senza discendenza, i *muenbotoke* 無縁仏.

Lo spirito *muenbotoke* in vita era già un emarginato rispetto alla sua famiglia perché, non essendo primogenito, era automaticamente escluso dalla linea di successione. Avrebbe dunque dovuto andare a cercar fortuna altrove; ci si aspettava che fosse indipendente, che fondasse un suo nucleo familiare e avesse dei figli e quindi dei futuri eredi. Ma non l'ha voluto fare. Ed è rimasto solo nella vita: un parente un po' ingombrante e, in un certo senso, mal tollerato dall'erede capofamiglia, che ha sempre sospettato in lui un potenziale rivale in autorità. La sua solitudine continua nell'aldilà: spirito anonimo, *muen*, "senza legami sociali", è stato in fondo defraudato anche di

⁸⁶ Cfr. H. Plutschow, "The Fear of Evil Spirits in Japanese Culture", *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, XVIII, 1983, pp. 133-51.

una buona morte, perché non ha nessun erede che possa curarsi dei riti alla sua memoria e guidarlo nel mondo degli antenati.

Vi è un rapporto di opposizione fra i *muenbotoke* e gli spiriti dei bambini mai nati. Ambedue le classi sono marginali rispetto al nucleo della famiglia e alla linea di discendenza. Fra gli spiriti senza pace degli aborti e i *muenbotoke* vi è un rapporto di somiglianza e di antitesi. Li accomuna l'angoscia della loro liminalità: non si sono integrati nel mondo dei vivi e, in modo speculare, non possono far parte del mondo dei morti. I *muenbotoke* dovevano andarsene dalla famiglia, fondarne un'altra, avere figli, e non l'hanno voluto, mentre i *mizuko* dovevano entrare a far parte della famiglia e continuarla, e invece non hanno potuto⁸⁷.

Questi due casi hanno rappresentato in vita il fattore di devianza dalla norma, il buco nella rete di relazioni di parentela, il fallimento dell'etica della famiglia e, in proiezione, della società. Non possono avere salvezza nel mondo 'altro' degli antenati. Con una logica spietata, la loro condizione in vita ai margini dello *ie* ha stabilito meccanicamente il loro destino ultraterreno. Di fronte a questi casi, si può dire che la fede in un tipo di vita dopo la morte sia solo secondario e comunque dipendente dall'obbedienza alle norme che vincolano il nucleo familiare.

Ma ci sono ancora altre presenze angoscienti, che aprono dei varchi nei confini della vita quotidiana e ne minacciano la sicurezza. Sono i *goryō* 御霊, ombre – divenute spesso leggenda – di amanti colpevoli, di guerrieri abbacinati da un sogno di gloria, di cortigiani irretiti nelle trame del potere, di donne tradite negli affetti: una morte violenta e improvvisa li ha tutti fermati proprio sul più bello. Secondo la logica delle obbligazioni sociali, o secondo le convenzioni della morale, la loro morte era inevitabile. Ma i vivi sentono che qualcosa non si è completato, che il loro destino è stato in qualche modo ingiusto. Altri fattori sono entrati in gioco – spesso i sentimenti privati

⁸⁷ Cfr. Seigominzokugakkai (a cura di), "Muenbotoke" (I morti inquieti), *Seigominzoku*, 13, 1960, pp. 109; Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 41-50 e Ooms, "A Structural Analysis of Japanese Ancestral Rites and Beliefs", cit., pp. 68-69.

che si sono scontrati con i doveri sociali – e gridano vendetta e parlano di un sogno che poteva essere bellissimo ed è stato spento; 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. Non riescono ad abbandonare il mondo e l'oggetto di tanto bruciante desiderio inappagato e si aggirano inquieti per i luoghi che furono silenziosi testimoni di un "yume no ato", il "dopo di un sogno". Nemmeno per loro c'è pace e non vorranno mai varcare la soglia definitiva⁸⁸.

I vivi aborriscono questi morti, eppure li giudicano innocenti. Non hanno commesso nessun delitto in vita, ma una concatenazione di eventi più forti di loro e la morte li hanno resi così. Nell'aldilà sono *tanin* 他人, quelli con cui non si hanno relazioni, sono gli 'altri' anonimi, innumerevoli, indefinibili, quelli verso cui, in Giappone, l'unico rapporto possibile è di indifferenza. E così questi spiriti assillano i vivi. Appaiono come fantasmi, *yūrei* 幽霊, assumono forme mostruose e terrificanti. Possono entrare nel cadavere di un uomo e rianimarlo, perché la natura liminale delle due condizioni, del corpo nell'un caso e dell'anima nell'altro, rende l'associazione possibile e non corregge l'anomalia, ma la moltiplica. Esseri impuri, si nutrono dei rifiuti e degli escrementi dell'uomo. Il loro temperamento è carico di malizia, di rancore, di odio, di desiderio di vendetta. Minacciano gli uomini con le loro maledizioni (*tatari* 祟り). Sono causa di pestilenze. Per vendicarsi, riescono a possedere una persona e lentamente la consumano da dentro, la fanno ammalare e infine la uccidono⁸⁹.

⁸⁸ Cfr. Hori, *Folk Religion in Japan*, cit., pp. 71-79 e 112-27; Hori, *Wagakuni min-kanshinkōshi no kenkyū*, cit., vol. 2, pp. 414-18 e Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 41-50.

⁸⁹ Vedi Shibata Minoru (a cura di), *Goryō shinkō* (Il culto dei morti inquieti), Yūzankaku shuppan, Tōkyō 1984. Vedi anche A. Bouchy, "Du bon usage de la malemort. Traitement des "âmes rancuneuses" et rituels oraculaires dans la société japonaise", in B. Baptandier (a cura di), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Éditions Karthala, Paris 2001, pp. 201-34.

Per le loro caratteristiche, questi spiriti inquieti sono simbolicamente associati ai *mushi* 虫, gli insetti, i vermi. I *mushi*, come le anime in pena, sono innumerevoli, indistinti, non hanno individualità se non come categoria: sono sciame, nugoli, massa aggrovigliata. Sono animali che strisciano, pullulano, brulicano, vagano: si tratta sempre di una forma di movimento indefinita; hanno troppe gambe (millepiedi) o nessuna (serpente). Sembra non esservi alcun ordine in loro: nel verme non si distingue la testa, nel nugolo non si rivela nessuna forma di organizzazione; sono una frattura del sistema classificatorio. I *mushi* possono nascere e proliferare dalla decomposizione di un cadavere ed essi stessi hanno la capacità di mutare le loro forme continuamente, dallo stato di larva a quello di farfalla. Si nutrono dell'impurità dei rifiuti e degli escrementi. Pungono, provocano malattie della pelle, minacciano l'involucro del corpo e quindi la sua integrità.

Sono esseri naturali e categoria immaginaria. L'*ine no ga* 稲の蛾, la larva del riso, entra nella giovane pianta e la mangia dall'interno, come il *nakimushi* 泣き虫 fa piangere il bambino, e come lo spirito inquieto entra nel vivente e ne divora la vita. I vermi delle malattie consumano l'intestino, così come il *kokorotekina mushi* 心てきな虫 rode l'anima: si dice *mushi ga shirasu* 虫が知らず, avere un brutto presentimento; *mushi ga warui* 虫が悪い, essere di cattivo umore. Il cerchio si chiude: anche i *mushi* sono portatori delle pestilenze; essi a loro volta creano morti innumerevoli, anonimi e vendicativi.

Nei villaggi si celebra il rito collettivo del *mushi okuri* 虫送り per l'espulsione simbolica degli insetti nocivi: si svolge di notte (il tempo 'altro'), d'estate (la stagione dei morti), precede il *bon* (il tempo del ritorno degli antenati), il ruolo principale è dato ai bambini (esseri ancora marginali alla società) che portano in processione per i campi le torce accese: tutti richiami simbolici che caratterizzano il rito come un vero e proprio esorcismo dei morti maligni.

Nel pensiero buddhista tutte queste anime inquiete sono condannate a vivere nel livello più basso del ciclo delle rinascite. Sono *gaki* 餓鬼, spiriti con il ventre gonfio e il collo strettissimo, sempre affamati, perché in realtà rosi da un insaziabile desiderio di esistenza. Le

loro forme mostruose rivelano lo stato di perenne frustrazione, di illusione cieca, di dolore senza fine che è insito ontologicamente nella loro natura.

Come un'ideologia forte costruisce il discorso della propria legittimazione attraverso il culto degli antenati, paradigma di un'organizzazione sociale rigida e gerarchica, così dietro le immagini di pena delle larve dell'oltretomba si cela un'inquietudine più penetrante. Quando l'immaginario dei fantasmi dei morti inquieti diventa una visione diffusa e i mostri dilagano nella fantasia popolare, quando cioè il fenomeno supera l'ambito del caso individuale, della famiglia, del singolo morto suicida o del singolo aborto, e diventa un'esperienza corale, allora è segno di un'angoscia più profonda. Essa esprime la percezione sociale della precarietà delle classificazioni culturali, della limitatezza delle norme che ne derivano, della sfiducia nel potere di imporre un ordine alla realtà. Si liberano forme di mostri perché la società vede se stessa come mostruosa; affiorano presenze latenti, perché si comincia a percepire la realtà sociale come caotica, disordinata, rivelatrice di potenzialità fuori dagli schemi e, per questo, paurose.

È interessante, a questo proposito, notare che le storie di fantasmi diventano un soggetto letterario diffuso e apprezzato in Giappone verso la metà diciottesimo secolo. Nelle stampe come nei racconti e nelle rappresentazioni del teatro *kabuki* di quel periodo emerge il gusto artistico per la mostruosità paurosa e per le realtà più angosciose e ambigue della morte. Ed è anche il momento storico che segna il declino irreversibile della società Tokugawa e la crisi della cultura giapponese tradizionale.

La prima reazione della società dei vivi verso questa categoria di morti è di negarli e allontanarli. I riti verso le anime inquiete sono dunque innanzi tutto azioni di esclusione. Sul cadavere del morto talvolta si pone un coltello, una spada o uno strumento acuminato per impedire allo spirito famelico di possedere il corpo⁹⁰. I *muenbotoke* non hanno tavolette proprie sull'altare degli antenati né un culto

⁹⁰ Cfr. Inoguchi Shōji, *Nihon no sōshiki* (I funerali in Giappone), Chikuma shobō, Tōkyō 1988, p. 294.

giornaliero. Durante il *bon*, per loro viene eretto un altare speciale, detto *aradana* 新棚, altare grezzo, o anche *hokadana* 他棚, altare separato, che viene posto fuori della casa. Essi giungono in momenti diversi rispetto agli antenati. Si offre loro riso crudo e non cotto come per gli altri morti benevoli. I famigliari non condividono i cibi offerti a queste anime. Danno loro acqua semplice e non tè o sake. In vita appartenevano in modo marginale alla famiglia, ora sono spiriti estranei⁹¹.

Vi è un rito collettivo particolare per queste anime, il *segaki* 施餓鬼, che riprende la stessa tematica simbolica di esclusione⁹². La parola significa appunto “dare agli spiriti affamati”, nel senso però di lasciare qualcosa a un mendicante. La cerimonia si svolge di notte, senza luci, sul margine esterno della casa, proprio sullo spazio di confine tra cortile e costruzione. L’officiante, un monaco buddhista, rivolto a est, nella direzione opposta al paradiso di Amida, recita i *sūtra* senza accompagnamento di musica e offre loro solo acqua purificata.

Setsubun 節分, la veglia rituale che precede il giorno d’inizio della primavera, è caratterizzato da preghiere al dio della terra, al dio del focolare e da pratiche divinatorie; ma, in particolare, è incentrato sull’esorcismo dei demoni e degli spiriti senza pace. Il capofamiglia libera la casa dalle forze malefiche e mostruose che vi si possono annidare, lanciando negli angoli bui dei fagioli rossi e pronunciando una formula di scongiuro: *oni wa soto, fuku wa uchi*, “mostri, andate via, fortuna entra!”.

In quella stessa notte, nel tempio, si svolge il rito comunitario dello *oniyarai* 鬼矢来: nella grande sala fanno il loro ingresso dei personaggi che indossano delle maschere mostruose, rosse o nere, con le corna, occhi truci e un ghigno feroce⁹³; minacciano gli astanti e creano scompiglio, ma ecco che si para di fronte a loro un monaco, vesti-

⁹¹ Cfr. Yanagita, *About our Ancestors*, cit., p. 95 e Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, cit., pp. 293-97.

⁹² Cfr. Seigominzokugakkai (a cura di), “Muenbotoke”, cit., pp. 18-25; vedi anche Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, cit., pp. 19-20, 64-65.

⁹³ Cfr. Berthier-Caillet, *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, cit., p. 31 e Nishitsunoi Masayoshi, *Nenchūgyōji jiten* (Dizionario dei riti del ciclo dell’anno), Tōkyōdō shuppan, Tōkyō 1958, pp. 426-28.

to dei fulgidi paramenti di un *bodhisattva*, li esorcizza, li vince e li scaccia con il fuoco e le parole sacre dei *sūtra*.

Spesso però un atteggiamento di rifiuto non è sufficiente per contrastare l'azione subdola e maligna dei morti senza pace. Lo spirito inquieto esprime, con la sua cattiveria, il desiderio bruciante di instaurare con i vivi quel rapporto sociale che gli è rifiutato. Lo spirito vuole un legame, un'individualità, una collocazione sociale. Visto che gli è negato uno scambio simbolico con i vivi, cerca di imporlo. Verso di lui gli uomini sono in posizione passiva, costretti a subire un rapporto non paritario.

Se i vivi 'differiscono' la morte dell'antenato, i morti inquieti 'differiscono' e negano la vita ai vivi. Relegati nei margini della distinzione fra morte e vita definitive, i *muenbotoke*, i *gaki*, i *goryō*, come un contropotere impongono la stessa confusione di categorie: portano malattie, pestilenze, disastri. La morte che infliggono, violenta e improvvisa, crea altri morti inquieti. Più trascinano i vivi nella loro dimensione e più sono respinti, più sono respinti e più diventano aggressivi e maligni: è un processo che può non finire mai. L'unico modo per porvi fine è che i vivi ristabiliscano con questi spiriti l'equilibrio dello scambio simbolico. In risposta alla confusione e alla angoscia che i morti inquieti portano, gli uomini devono dare loro una condizione stabile, devono riconoscere loro un'identità, un ruolo, devono inserirli nel processo normale della morte perché solo se queste condizioni sono realizzate essi potranno essere aggregati alla società dei morti, 'morire' definitivamente, e finalmente avere e dare pace.

E così, quando malattie, morti improvvise e disgrazie economiche cominciano ad abbattersi sulla famiglia, quando pestilenze, carestie, inondazioni e terremoti affliggono il paese, i vivi si rassegnano ad accondiscendere alla volontà dei morti inquieti, e cercano di bilanciare l'eccesso dell'azione dei morti con una contro-azione altrettanto fuori del normale. La sciamana in questo caso diventa la prima indispensabile mediatrice, perché offre agli spiriti in pena la possibilità di esprimersi. Per il suo tramite si instaura un rapporto dialettico tra le parti. Ascoltare questi morti significa accoglierli, riconoscere la

loro identità e accettare il rapporto di scambio che essi vogliono imporre a proprio vantaggio.

Nel nucleo familiare il *muenbotoke* comincia ad essere trattato come se fosse un vero antenato. Parallelamente nella comunità si svolgono riti quali l'*okatabuchi* 御方ブチ, il *koto koto* コトコト, il *kapa kapa* カパカパ, il *namahagematsuri* ナマハゲ祭り. Giovani ragazzi mascherati da mostri o da fantasmi visitano nelle notti d'inverno le case del villaggio; urlano, picchiano alle porte e minacciano ogni famiglia. L'uscio è loro aperto ed essi fanno irruzione all'interno, inculcando paura ai bambini e alle giovani donne. Il capofamiglia si mette loro dinnanzi, li ferma, porge loro delle offerte di cibo e di sake, conversa con loro come fossero gli spiriti degli antenati, membri benvoli della famiglia. Li accompagna quindi alla porta perché possano continuare il loro giro e li invita a tornare l'anno successivo⁹⁴.

Il processo di controllo dei *goryō* è più complesso. Il morto deve essere ricompensato: gli si dà simbolicamente ciò che la morte ingiusta gli aveva sottratto. Si cerca di realizzare il suo sogno di un tempo, gli si attribuiscono postumi quegli onori che aveva agognato e che la morte improvvisa gli aveva impedito di raggiungere. Non si è mai sicuri che la sua anima sia veramente placata: potrebbe esserlo, ma solo momentaneamente. È possibile che dopo un certo periodo la sua azione distruttrice si faccia di nuovo sentire. I vivi possono essere certi di averlo pacificato solo attribuendogli lo *status* più importante nella gerarchia sociale dell'aldilà. Così il *goryō* viene deificato e venerato come *wakamiya* 若宮, giovane *kami*, e come divinità celeste, *tenjin* 天神, nei grandi riti dell'estate⁹⁵.

⁹⁴ Vedi Yamamoto Yoshiko, *The Namahage. A Festival in the Northeast of Japan*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia 1978; Hori Ichirō, "Mysterious Visitors from the Harvest to the New Year", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 76-106. Sull'associazione simbolica fra bambini mascherati e morti inquieti vedi C. Lévi-Strauss, "Babbo Natale suppliziato", in *Razza, storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 246-64.

⁹⁵ Cfr. N. McMullin, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace. The Case of the Gion *goryō* Cult", *History of Religions*, 27, 3, 1988. I due più famosi *matsuri*

Placato, il *goryō* diventa così un essere buono, che protegge gli uomini proprio contro quei pericoli di cui un tempo era la causa: li difende contro le pestilenze, contro le invasioni degli insetti nocivi e contro le calamità naturali. Se i morti annegati in mare, per vendicarsi, possono impedire una buona pesca, venerati come *nagarekannon* 流れ観音, come *bodhisattva* della misericordia, essi proteggono i marinai dalle tempeste e diventano garanti di una pesca abbondante⁹⁶.

Nell'epoca di Heian, la pratica buddhista del *nenbutsu* 念仏 era considerata una delle forme rituali più potenti per proteggere i vivi contro i morti inquieti e soprattutto contro i *goryō*⁹⁷. La cerimonia aveva il potere di condurre le anime sotto la protezione del *buddha* Amida 阿弥陀仏 e di farle entrare nel paradiso della Terra Pura. Su questa prassi religiosa si radicò un'ulteriore variante e cioè il *nenbutsuodori* 念仏踊り, danza comunitaria in cerchio con lo scopo di raggiungere un'estasi collettiva per la salvezza delle anime⁹⁸. Si formarono gruppi di religiosi itineranti, i *nenbutsuhijiri* 念仏聖, che nei periodi del *bon* e degli *higan*, andavano di villaggio in villaggio insegnando e propagando queste forme di danze sacre per pacificare gli spiriti in pena.

Per la loro connessione con le modalità marginali e impure della morte erano considerati dei fuoricasta e costretti a vivere in villaggi separati⁹⁹. Ancora oggi, il *rokusainenbutsu* 六斎念仏, danzato durante il *jizōbon* 地藏盆 al Mibudera di Kyōto è, fra queste pratiche, una delle più interessanti¹⁰⁰. Il *bonodori* 盆踊り, la danza comunitaria per festeggiare gli spiriti dei morti, che ogni anno si svolge al

che hanno origine nel culto dei *goryō* divinizzati sono il *Tenjinmatsuri* del tempio di Tenmangu in Osaka, che si celebra dal 24 al 25 luglio, e il *Gionmatsuri* organizzato dal tempio di Yasaka in Kyōto il 17 luglio. Vedi Yoneyama Toshinao, *Gionmatsuri*, Chūōkōronsha, Tōkyō 1974 e, dello stesso autore, *Tenjinmatsuri*, Chūōkōronsha, Tōkyō 1979.

⁹⁶ Cfr. Ōtō Tokihiko, "The Taboos of Fishermen", in Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp. 112-13.

⁹⁷ Vedi Hori, *Wagakuni minkanshinkōshi no kenkyū*, cit., vol. 2, pp. 251-326.

⁹⁸ E. Moriarty, "Nenbutsu odori", *Asian Folklore Studies*, 35, 1, 1976, pp. 7-16.

⁹⁹ Cfr. Hori, *Folk Religion in Japan*, cit., pp. 106-27.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 133-39.

tempo del *bon*, ha le sue radici proprio in questa tradizione, anche se ha perso ogni connotazione estatico-orgiastica.

Questi riti derivano solo in parte dalla tradizione buddhista. Il danzare in gruppo intorno a un altare o a uno *yorishiro* 依り代, il ricettacolo di uno spirito, cantando formule di preghiera, era una prassi religiosa molto antica, come dimostrano i resoconti ufficiali dei santuari di Ōmiwa e Imamiya¹⁰¹. Il *chinkasai* 鎮花祭 e il *michiaematsuri* 道饗祭り avevano lo scopo di espellere gli spiriti delle epidemie e di pacificare le anime dei morti inquieti. Questa prassi continua tuttora: ad esempio, negli *hanamatsuri* 花祭り della zona montagnosa di Aichi, nei *fuyumatsuri* 冬祭り e negli *shimotsukikagura* 霜月神楽 di Nagano, gli uomini del villaggio bevono sake in abbondanza e danzano ininterrottamente per tutta la notte al suono di flauti e tamburi, intorno al fuoco e al calderone d'acqua bollente, che costituisce il luogo sacro in cui è scesa la divinità¹⁰². A guidare la danza sono i bambini e i giovani. Il rito prevede l'arrivo di personaggi mascherati da mostri, da *oni* 鬼. Questi, prima cercano di distruggere lo *yorishiro* e attaccano i rappresentanti dell'autorità del villaggio che li respingono, recitando formule di esorcismo. Vengono poi allegramente coinvolti nelle danze, placati con offerte e purificati con l'acqua bollente. Se ne vanno all'alba, ma non prima di essersi appartati in una stanza dove ascoltano le lamentele della gente, promettono la loro benevolenza, impongono le mani e curano le malattie¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr. Gorai Shigeru, *Bukkyō to minzoku* (Buddhismo e tradizione popolare), Kadogawa sensho, Tōkyō 1979, pp. 170-80.

¹⁰² Vedi Hayakawa Kotarō, *Hanamatsuri*, Iwasaki bijutsusha, Tōkyō 1968. Vedi anche J. e M. Grim, "Viewing the Hana matsuri at Shimoawashiro, Aichi Prefecture", *Asian Folklore Studies*, 41, 2, 1982, pp. 163-85; Mukōyama Masashige, "Tōyamamatsuri to fuyumatsuri" (I riti comunitari della zona di Tōyama e i *fuyumatsuri*), *Matsuri*, 3, 1962, pp. 83-92; Tanaka Yoshihiro, *Matsuri no tabi* (Percorsi nei riti comunitari), *Matsuri dōkōkai*, Nagoya 1981, pp. 25-39 e Honda Yasuji, *Shimotsukikagura no kenkyū* (Studio sugli *shimotsukikagura*), Meizendō shoten, Tōkyō 1954.

¹⁰³ Queste danze terminavano con una *séance* estatica di possessione. Cfr. Honda, *Shimotsukikagura no kenkyū*, cit., pp. 122-31. C'è un rapporto stretto fra *kagura* e *chinkonsai* come messo in rilievo da Honda Yasuji in "Matsuri to kagura" (I riti comunitari e i *kagura*), in Geinōshikenkyūkai (a cura di), *Kagura*, nella serie *Nihon no*

Cerimonie comunitarie di questo tipo presentano un'azione coordinata della comunità (la danza) condotta da esseri sociali marginali del mondo dei vivi (i bambini, nel caso degli *hanamatsuri* e gli asceti fuoricasta nel caso dei *nenbutsuodori*) scelti quale controparte delle anime dei morti inquieti. L'ebbrezza del sake, l'incalzare del ritmo della danza, la stanchezza, producono una confusione di gesti e di passi, un intralciarsi di corpi e la frattura delle regole del contesto rituale. I morti marginali 'entrano' nel cerchio della danza, si confondono nella comunità perché la comunità in quel momento ha confuso il proprio ordine per loro e si è trasformata per portarsi al loro livello. Nell'ambiguità dell'orgia, i dominatori sono i mostri così come, in quella stessa occasione, è riconosciuto valore primario ai liminali che diventano i protagonisti dell'antirito.

I culti del rimorso

Nella seconda metà del Novecento si è formata in Giappone una pratica di culto del tutto nuova, il *mizukokuyō* 水子供養, per placare gli spiriti dei bambini abortiti. Ha fatto così presa sull'immaginario religioso e si è diffusa così rapidamente e capillarmente, che negli anni '80 i media hanno parlato di un vero e proprio "*mizuko boom*".

Ricostruirne le fasi di sviluppo, l'evolversi delle concezioni e delle pratiche rituali, significa mettere in luce l'interazione profonda che sussiste fra discorso religioso sulla morte, dinamiche sociali e scelte ideologiche.

Nell'epoca Tokugawa non esistevano forme di culto per le anime dei bambini morti. L'infanticidio (*mabiki* 間引き, che letteralmente significa "sfozzire") era una pratica diffusa; nei villaggi dove la miseria era più grande il bambino indesiderato veniva soppresso subito dopo il parto. Poi il suo spirito era dimenticato. Per lui non si svolgevano riti funebri, non veniva scelto un nome postumo, non gli era

kotengeinō, 1, Heibonsha, Tōkyō 1969, pp. 59-115 e C. Haguenaer, "La danse rituelle dans la cérémonie du chinkonsai", in P. Akamatsu et Al. (a cura di), *Études choisies de Charles Haguenaer*, E. J. Brill, Leiden 1977, vol. 2, pp. 38-89.

dedicata nessuna tavoletta da porre sull'altare degli antenati. Non aveva nemmeno una tomba su cui andare a pregare. La mamma lo affidava al *bodhisattva* Jizō, perché lo facesse presto rinascere in una nuova e migliore esistenza¹⁰⁴.

Il nuovo discorso ideologico della Restaurazione Meiji creò il mito del *kazokukokka* 家族国家, dove l'ideale di una famiglia patriarcale forte veniva unito strettamente a quello di uno stato potente. Nei primi decenni del Novecento il modello di una famiglia prolifica era esaltato dalla propaganda del regime come elemento fondamentale nel meccanismo della produttività della nazione. L'etica che animava l'una doveva animare anche l'altra: la famiglia diventava così una realtà pubblica, in cui dovevano essere dimenticati tutti i sentimenti privati¹⁰⁵.

Questo non vuol dire che le famiglie di quel tempo non fossero provate dai mutamenti sociali in atto. Significa solo che la retorica ufficiale dettata dagli organi di governo, di fronte alla crescente crisi di identità culturale, cercava di imporre il modello del nucleo familiare tradizionale, patriarcale e gerarchico, come paradigma dello stato e garanzia della stabilità del potere. Si 'sacralizzava' la famiglia nello stesso senso in cui si stava 'sacralizzando' la figura dell'imperatore, capo della famiglia-nazione¹⁰⁶. In un contesto sempre più militarizzato e imperialista, la promozione demografica divenne ancora più importante. Le guerre contro la Russia, e poi contro la Corea e la Cina, portarono a conquiste territoriali, ma anche alla perdita di tantissime vite umane e i vari governi che via via si succedettero furono concordi nel perseguire una politica che incoraggiasse l'aumento della natalità.

Già alla fine dell'Ottocento cominciò a essere inculcato l'ideale del *ryōsaikenbo* 良妻賢母, della "buona moglie e saggia madre". Al-

¹⁰⁴ Cfr. Chiba Tokuji e Ōtsu Tadao, *Mabiki to mizuko: kosodate no fōkuroa*, Nōsangyōson bunkakyōkai, Tōkyō 1983.

¹⁰⁵ Cfr. S. Nolte e S. Hastings, "The Meiji State's Policy toward Women, 1890-1910", in G. Lee Bernstein (a cura di), *Recreating Japanese Women, 1600-1945*, University of California Press, Berkeley 1991, p. 156.

¹⁰⁶ Cfr. C. Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton 1985, p. 265.

le ragazze si doveva insegnare a essere sudditi leali e donne patriottiche e la loro educazione era tutta incentrata sulle “tre sottomissioni” (*sanjū* 三従), prima al padre, poi al marito e infine, da vedova, al figlio maschio. Ma il ruolo esclusivo della donna doveva essere quello di curare la casa e procreare figli che andassero a lavorare per la ricchezza della nazione e anche a combattere e a morire per la sua grandezza.

Divenne scontato che ogni donna dovesse donare tutta la sua esistenza e sacrificarsi con umiltà e abnegazione per realizzare questo compito. Secondo l’ideologia dell’epoca, la maternità era un’esperienza di altissimo valore morale, che rivelava la ‘vera’ natura della donna, che esaltava la sua lealtà verso l’imperatore, e per questo era infusa di un’aura di sacralità¹⁰⁷.

La politica demografica dei governi nazionalisti ebbe successo. Il trend di stagnazione demografica dell’epoca precedente si interruppe e il grafico del tasso di natalità si alzò progressivamente di anno in anno, fino a raggiungere il picco negli anni ’30.

Tutta rivolta a promuovere l’incremento della popolazione come garanzia di potenza, la società giapponese della prima metà del Novecento si dimostrò molto più efficace rispetto alla società feudale del periodo Tokugawa nel reprimere l’aborto, condannato non solo moralmente, ma anche ideologicamente, come un tradimento verso la nazione. Leggi che proibivano l’interruzione della maternità furono promulgate già nel 1868, cioè subito dopo l’inizio dell’era Meiji. Gradualmente furono varati dei provvedimenti sempre più restrittivi contro l’aborto e l’infanticidio, e a più riprese le pene furono inasprite, fino ad arrivare a proibire qualunque mezzo di controllo delle nascite, comprese quelle poche informazioni che talvolta apparivano sulle riviste femminili.

Anche il discorso religioso fu manipolato per legittimare i nuovi paradigmi etici imposti alla donna e i nuovi ideali sulla maternità e in questa chiave fu rielaborata per esempio la figura del *bodhisattva* Jizō.

¹⁰⁷ Vedi sull’argomento S. Frühstück, *Colonizing Sex. Sexology and Social Control in Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 2003.

In Giappone, la figura santa di Jizō 地蔵 ha sempre avuto un ruolo fondamentale nella devozione popolare, molto più di quanto non l'abbia avuto in Cina. Paradossalmente la sua storia è il racconto di una progressiva 'diminuzione': da grande e imponente che era, nel corso dei secoli la sua immagine è diventata sempre più piccola, più umile, più debole all'apparenza e nei testi speculativi è apparsa sempre più raramente; ma progressivamente è aumentata la sua importanza nei culti della gente comune, fino a essere considerato, insieme a Kannon 觀音, il *bodhisattva* della più vera e perfetta compassione, il salvatore più vicino a tutti coloro che soffrono. Agli inizi del secolo XVIII, Jizō appare nelle fonti documentarie anche come consolatore e guida ultraterrena delle anime dei morti, e in particolare dei bambini¹⁰⁸.

Nell'immaginario tradizionale Jizō era il *bodhisattva* che in piena libertà e spinto dalla compassione più pura vigilava su tutti i sei mondi delle rinascite, da quello più alto e luminoso, a quello più basso e terribile, e accorreva per proteggere e salvare tutti gli esseri senzienti in pena. Ricordando questa sua funzione salvifica, la devozione popolare nelle campagne lo venerava come Rokujizō 六地藏, il "Jizō dei sei aspetti, dei sei mondi", e usava mettere le sue statue lungo le strade, ai crocicchi e nei punti di confine del territorio del villaggio. E così la gente, per associazione simbolica, aveva finito per abbinare la figura del *bodhisattva* con quella di Dōsojin 道祖神, il dio dei crocicchi, divinità fallica della buona sorte e della fertilità.

Alcuni studiosi, fra cui anche Yanagita Kunio, influenzati dall'ideologia nazionalista dell'epoca, evidenziarono oltre misura questa analogia, fino a sostenere che essa rivelava la vera natura del *bodhisattva*, che in realtà era, secondo loro, il protettore della fertilità e della vita. Così nella pubblicistica governativa e dei grandi templi, quel Jizō compassionevole verso il dolore della madre che aveva abortito e dello spirito del bambino mai nato, fu trasformato in un Jizō che benediceva la vita e donava la fertilità (Koyasujizō 子安地藏) e che piangeva e soffriva *a causa* della morte dei feti; non proteggeva più i bambini morti, ma i bambini che dovevano nascere. Questa ma-

¹⁰⁸ Cfr. Sakurai Tokutarō (a cura di), *Jizō shinkō*, Yūzankaku shuppan, Tōkyō 1982.

nipolazione dell'immaginario sacro tradizionale diventò parte della strategia ideologica tesa a scoraggiare la pratica dell'aborto e segnò l'instaurarsi di un nuovo discorso religioso mirato a colpevolizzare la donna.

Come giustamente osserva La Fleur, che Jizō fosse venerato per proteggere i bambini abortiti, oppure per aumentare la futura fertilità della donna, la cosa più chiara sull'ambiguità della sua figura è che era in ogni caso associata a una profonda ansietà, a una angoscia sulla procreazione, diffusa nel mondo femminile giapponese. E questa ansietà era grandemente aumentata nel caso una donna avesse già avuto un aborto in passato. Infatti gli oppositori dell'aborto aggravavano il suo senso di colpa proclamando con molta enfasi che interrompere la maternità era una azione nefasta che offendeva gli dei, che avevano dato agli uomini il dono della vita, e addolorava Koyasujizō, che per questo avrebbe privato la donna della sua fertilità tanto da renderla incapace da quel momento di dare nuovamente la vita¹⁰⁹.

In quel periodo anche l'immaginario del bambino morto cambiò in modo funzionale alla nuova prospettiva ideologica. Nell'epoca precedente era dimenticato e il suo spirito scompariva. Adesso il simbolismo religioso comincia a farlo apparire, lo raffigura, lo rende presente in vari modi; ma è una presenza triste, perché è immaginato in una dimensione di totale solitudine. Oggi, nel linguaggio simbolico del nuovo culto, è diventato una creatura inquietante, evanescente. Per definirlo infatti si comincia a usare una parola mai usata prima, *mizuko* 水子, che significa letteralmente "bambino d'acqua". Perché il feto è associato al liquido amniotico in cui si trovava e al quale si spera ritorni nella prossima rinascita. Ma soprattutto per significare che la sua natura è rimasta liquida, informe, trasparente come quella di un fantasma, che il suo essere non è mai stato, né sarà, solido, concreto, stabile.

È nel dopoguerra che il culto ai *mizuko* si definisce con chiarezza nel suo apparato simbolico e nella sua struttura rituale e a partire dagli anni '70 si diffonde in modo impressionante e a tutti i livelli so-

¹⁰⁹ Cfr. W. La Fleur, *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton University Press, Princeton 1992, p. 126.

ciali¹¹⁰. Grazie anche al fatto che alcuni templi hanno promosso delle campagne mediatiche molto aggressive per pubblicizzare i riti ai bambini mai nati. L'ambiente monastico buddhista all'inizio ha esitato di fronte a queste pratiche, poi gradualmente si è adeguato alle richieste dei fedeli, tanto che oggi moltissimi templi gestiscono i riti per le anime degli aborti. Alcuni sono diventati dei centri di culto famosi, come il Nenbutsuji nella zona di Adashino a Kyōto, come il Ninnaji sempre a Kyōto, o il tempio Zōjōji, o lo Shōjuinji a Tōkyō. Nei dintorni della città di Chichibu nella prefettura di Saitama, si trova il Shiunzan Jizōji: ai piedi del sentiero che conduce al tempio c'è un'alta statua di Jizō rappresentato con il suo tradizionale bastone nella mano destra e con un bimbo nella mano sinistra, con altri bambini che siedono intorno a lui e lo guardano. Sulle pendici del tempio ci sono migliaia e migliaia di statuette di Jizō, adornate con bavaglioni, berrettini rossi, mantelline: ognuna di esse è dedicata allo spirito di un bambino morto. A Kamakura nel tempio Hasekannonji questo impressionante scenario di tristezza si ripete: nel terreno sacro destinato al culto ci sono colline e colline di statuette di Jizō, strette l'una vicina all'altra.

Le forme rituali del *mizukokuyō* sono più o meno complesse e dispendiose, possono variare per certi aspetti da tempio a tempio, perché il culto è abbastanza recente e non si è ancora sedimentato né è stato codificato con precisione. Ma si delineano delle costanti e alcuni temi religiosi di fondo che continuamente ricorrono.

¹¹⁰ Sul culto dei *mizuko* vedi H. Hardacre, *Marketing the Menacing Fetus in Japan*, University of California Press, Berkeley 1997; W. La Fleur, *Liquid Life*, cit.; A. Brooks, "Mizuko kuyō' and Japanese Buddhism", *Japanese Journal of Religious Studies*, 8, 3-4, 1981, pp. 119-47; Hoshino Eiki e Takeda Dōshō, "Indebtedness and Comfort: the Undercurrents of 'Mizuko kuyō' in Contemporary Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 14, 4, 1987, pp. 305-20; B. Smith, "Buddhism and Abortion in Contemporary Japan. 'Mizuko kuyō' and the Confrontation with Death", *Japanese Journal of Religious Studies*, 15, 1, 1988, pp. 3-24; E. Harrison, "Mizuko kuyō. The Reproduction of the Dead in Contemporary Japan", in P. Kornicki e J. McMullen (a cura di), *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 250-66; della stessa autrice vedi anche "Strands of Complexity. The Emergence of *mizukokuyō* in Postwar Japan", *Journal of the American Academy of Religion*, 67, 1999, pp. 769-96.

La donna che ha abortito si reca una o anche due volte al mese al tempio prescelto. Per non essere scoperta e mantenere l'anonimato sceglie un luogo di culto lontano da casa, talvolta anche in un'altra città; con il problema, soprattutto per le più giovani, di trovare sempre una scusa per giustificare l'assenza da casa o da scuola o dal lavoro. Al tempio ha acquistato una piccola statua di pietra che raffigura Jizō e si nota immediatamente che l'immagine del *bodhisattva* ha subito un ulteriore cambiamento perché adesso è scolpito con i tratti di un bambino, in modo tale che le due realtà, del salvatore e del salvato, si confondano. I monaci hanno collocato la statuetta in un 'cimitero' a parte, riservato a questo culto e la donna, seguendo le istruzioni della brochure del tempio, l'ha 'vestita' con un berrettino rosso, con un bavaglino, o una piccola mantella.

Davanti alla statuetta la donna accende una candela, brucia dell'incenso, recita dei *sūtra* – in generale lo *Hannyashingyō* 般若心經 e il *Kanzeonbosatsufumonbon* 觀世音菩薩普品, tratto dal *Sūtra del Loto* – e pone delle offerte, un ciucciottino, un biberon di latte, delle caramelle, dei piccoli giocattoli.

È abbastanza diffusa la pratica di dedicare allo spirito del bambino un *tōba* 塔婆, una sottile barra di legno, intagliata per raffigurare in modo stilizzato uno *stūpa*. Su di esso vengono scritte delle parole che esprimono la speranza della rinascita del bambino nella terra felice e pura del Buddha.

Spesso, di fronte alla statuetta, si vedono dei sassolini ammonitici. Li ha messi la mamma per aiutare simbolicamente il bambino nell'aldilà. Infatti si crede che gli spiriti dei bambini morti si raccolgano lungo il *sai no kawara* 賽の河原, la riva sassosa del fiume degli inferi. Non riescono a passare all'altra sponda perché i demoni impediscono loro di salire sulla barca che porta le anime al di là delle acque, verso la pace ultima.

In un'aria senza colori, nel silenzio grigio di un'attesa sempre vana, queste larve giocano. Ammonticchiano sassi per farne degli *stūpa*, in modo che questa azione meritoria permetta loro di raggiungere

l'altra sponda o un'altra rinascita, ma i demoni glieli distruggono ogni volta; senza lamentarsi ogni volta loro ricominciano da capo¹¹¹.

Prima di lasciare il tempio, talvolta la donna dedica al suo bambino un *ema* 絵馬. È una tavoletta di legno, decorata con disegni sacri su un lato; l'altro lato è lasciato libero perché si possano scrivere i propri desideri e le proprie speranze: appeso nel tempio, l'*ema* ricorderà ogni giorno a dio la preghiera del fedele. Nella pratica del culto ai *mizuko*, gli *ema* diventano messaggi inviati allo spirito del bambino. Ma in questo caso non ci sono mai richieste di benefici per colei che scrive. Le frasi esprimono in generale la tristezza e il rimorso della mamma, la frase più diffusa è *gomen ne*, "scusami", oppure "non lo farò più", "non ti dimenticherò", o anche "bambino mio, torna fra alcuni anni nel mio ventre"¹¹².

La logica del culto impone alla donna di svolgere i riti di persona. Può succedere che paghi il tempio perché a date regolari i monaci recitino i *sūtra* per pacificare lo spirito del bimbo, ma questo non evita alla donna il dovere di recarsi personalmente al tempio a pregare e a donare le offerte, pena l'aggravarsi dello stato di pena e di rabbia del *mizuko*. In questa occasione poi è quasi sempre sola: secondo i dati raccolti dagli studiosi nelle interviste risulta che, nel caso di donne sposate, solo il 10 per cento si recano al tempio accompagnate dal marito, nel caso di donne giovani e non sposate, questa esigua percentuale diminuisce ancora.

Il discorso rituale impone con insistenza alla mamma di confrontarsi col suo bambino mai nato, e l'immaginario che il nuovo culto ha elaborato sulla sua condizione ultraterrena è angoscioso e inquietante.

¹¹¹ Questa visione è suggerita da un passaggio del *Sūtra del Loto* (cap. II) che dice: "Ci sono perfino bambini che giocando/raccolgono sabbia e ne fanno degli *stūpa* per il Buddha/ persone come queste hanno tutte raggiunto la Via del Buddha". Cfr. Katō Bunnō et Al. (a cura di), *The Threefold Lotus Sutra*, Kosei Publishing Co., Tōkyō 1992, p. 68.

¹¹² Cfr. Nakano Yūko, "Mizukokuyō to josei. Josei no kenri to seimei rinri" (Il culto dei *mizuko* e le donne. Diritti femminili e etica della vita), parti 2 e 3, *Sodōshū shūgakukenkyūdō kiyō*, 10, 1996, p. 196.

Nel periodo Tokugawa lo spirito del bambino scompariva, nella prima metà del Novecento comincia a diventare visibile ed è immaginato solo e triste, ma non è uno spirito cattivo; in questi ultimi decenni è diventato un'anima angosciata, maligna e vendicativa contro i vivi. Nei *dépliants* dei santuari che insegnano alla fedele la corretta pratica del culto del *mizuko*, o anche nei manuali per i monaci, si trovano in modo ricorrente parole chiave come *sawari* 障り (vendetta), *tatari* 祟り (maledizione), *osore* 恐れ (paura), *urami* 憾み (pentimento, rimorso).

L'azione vendicativa dello spirito dell'aborto è sottile, pervicace e molto pericolosa, ma non è indifferenziata: la vendetta non si dirige solo contro la madre, ma anche contro gli altri membri della famiglia, specialmente gli eventuali nuovi figli, per invidia nei loro confronti. Questo è certamente il tema religioso centrale del culto e ne spiega la logica simbolica e la funzione ideologica.

Nella *brochure* del tempio Shiunzan sono elencati venti casi emblematici (di malattie, disastri economici, disturbi della psiche, dissidi in famiglia), attribuibili all'azione malefica di quel *mizuko* che la madre non ha placato col rito.

Se la donna che ha abortito è una ragazza non sposata, si dice che lo spirito del bambino le faccia perdere la capacità di concepire, le crei difficoltà a trovare marito, le faccia venire malattie gravi come il tumore all'utero e al seno, faccia ammalare i suoi genitori e i suoi fratelli. Se la donna che ha abortito è sposata si dice che il *mizuko* la faccia diventare frigida, provochi l'infedeltà del marito, faccia insorgere malattie e disagi psichici negli altri suoi figli, provochi incidenti sul lavoro ai famigliari.

Alcuni hanno sostenuto che il *mizukokuyō* ha la funzione terapeutica di consolare del suo dolore la madre che ha interrotto la gravidanza. Sono convinto invece che l'insorgere di questo culto sia dovuto proprio alla ragione opposta. In altre parole, la società giapponese contemporanea ha rielaborato in un linguaggio moderno il concetto antico della potenza maligna dei morti inquieti, creando un culto in grado di trasformare il dolore della donna che ha abortito in un profondo senso di colpa e di mantenere viva nel tempo questa angoscia segreta, attra-

verso il meccanismo della responsabilità verso il bambino morto e verso i parenti vivi.

Tutte le norme rituali obbligano la donna a ricordare sempre l'evento traumatico, a non poterlo rimuovere né a elaborarlo col tempo. Il culto la tiene vincolata a quel momento di dolore, glielo fa riaffiorare alla memoria ogni quindici giorni della sua vita. I gesti che deve fare – le offerte dei vestiti caldi, dei ciucciotti, del latte, delle caramelle, dei giocattoli, gli *ema* che scrive – le creano davanti agli occhi la figura ben chiara di un piccolo essere in pena, che però rimane sempre un lattante, che non cresce mai, che dipende sempre da lei e da cui lei non può liberarsi, perché è stata lei a negargli la vita e la gioia dell'affetto.

La logica del culto, imperniata sul concetto di *tatari*, non dà alla donna nessuna via d'uscita. Se la mamma non andasse al tempio, lo spirito del bambino dimenticato si vendicherebbe sui suoi famigliari. E così la madre che ha abortito si sente non solo colpevole verso il destino infelice del figlio, ma anche colpevole di tutte le eventuali disgrazie, malattie, incidenti dovessero capitare ai suoi congiunti, perché sa che la causa 'vera' del loro male è stato il suo aborto. Tocca quindi a lei placare lo spirito inquieto, per tutelare i famigliari da una punizione che non meritano.

Il *mizukokuyō* crea dunque un circolo vizioso di dolore: il culto ingenera angoscia e sensi di colpa nella madre ma lei è costretta a celebrarlo, se vuole difendere sé e il resto della sua famiglia, e il celebrarlo mantiene viva la sua angoscia¹¹³.

I fattori che hanno portato al formarsi di questo nuovo culto sono vari, e interagiscono in modo complesso.

¹¹³ Secondo un'inchiesta effettuata intervistando le donne che si recavano al tempio per svolgere il culto allo spirito del proprio bambino morto, l'85,2% ha risposto che si sentiva in colpa verso di lui, il 72,1% ha affermato di credere nel suo potere malefico e vendicativo: vedi Komatsu Kayoko, "Mizuko Kuyō and New Age Concepts of Reincarnation", *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, p. 262; vedi anche R. Anderson e E. Martin, "Rethinking the Practice of Mizuko kuyō in Contemporary Japan. Interviews with Practitioners at a Buddhist Temple in Tokyo", *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 1-2, 1997, pp. 121-43.

Con il processo di industrializzazione del Giappone nel Novecento, la struttura familiare è radicalmente mutata, passando dal nucleo esteso di parentela, tipico delle comunità agricole, alla famiglia mononucleare delle grandi città. In questo quadro, soprattutto a partire dal dopoguerra, le donne hanno avuto accesso diffuso all'istruzione superiore e universitaria, e sono entrate, seppure con molte difficoltà e sperequazioni, nel mondo del lavoro. Dagli anni '80 in poi, la società giapponese dopo aver superato la fase di ricostruzione postbellica, dopo aver ristrutturato radicalmente tutto il suo apparato industriale, ha acquisito le caratteristiche di una società postindustriale complessa e sofisticata. In linea con la nuova logica dei consumi e sicura di un solido benessere economico, in quei decenni la gioventù metropolitana si è distanziata bruscamente dai valori etici e ideologici della tradizione, tanto da risultare quasi "incomprensibile" alle vecchie generazioni. L'innovazione culturale e la libertà espressiva di questa controversa generazione – i *shinjinrui*, la "nuova umanità" come la definiscono i media – si riflette anche nel campo delle relazioni affettive e dei rapporti sessuali, dove i giovani hanno acquisito una inaspettata indipendenza.

Il problema è che certi ideali etici tradizionali sono rimasti, nonostante i cambiamenti sociali, in modo malcelato, sotterraneo, ma tenace: ancora oggi il mito della "buona moglie e saggia madre" condiziona la vita della donna giapponese. Nel 1947, la nuova costituzione ha riconosciuto l'uguaglianza dei sessi di fronte alla legge. Certo, la legge era stata cambiata perché espressione dell'ideologia nazionalista basata sul patriarcato, ma il discorso culturale sulla donna che lo sottintendeva in realtà non cambiò. L'atteggiamento sociale diffuso, sospettoso e sostanzialmente negativo, riguardo al lavoro delle donne, alla loro educazione, al loro stile di vita, alle loro responsabilità affettive, dimostrano che l'idea tradizionale che "il posto della donna è in casa", *josei wa katei ni*, è molto forte. Come è forte ancora oggi l'"ideologia della maternità", la convinzione cioè che la

donna abbia una ‘innata’ natura materna con precise caratteristiche psicologiche e morali di totale dedizione ai figli¹¹⁴.

Vi è dunque uno scollamento fra la situazione reale della donna che conquista potere e la vecchia visione della donna. E questa contraddizione è destinata a diventare ancora più traumatica, se la cultura giapponese non riuscirà ad elaborare una nuova visione etica sulla donna, dato che la logica economica delle società postindustriali, come il Giappone, tenderà sempre più a privilegiare il *know how*, e quindi a valorizzare le potenzialità ancora non sfruttate dell’‘altra metà’ della popolazione.

L’indipendenza affettiva e sessuale dei giovani, e delle donne in particolare, è negata: in Giappone la sessualità è un argomento ancora tabù. Se ne parla con l’amico o con l’amica, perché a casa i genitori tendono a evitare l’argomento, e raramente nelle scuole si affronta il tema dell’educazione sessuale. L’informazione passa anche attraverso le riviste giovanili, ma si tratta di un’informazione ‘tecnica’ massificata, standardizzata su modelli metropolitani di moda, per un pubblico anonimo.

Inoltre, come osserva Samuel Coleman, c’è uno scarsissimo interesse per una politica della contraccezione: i medici sono restii a prescrivere la pillola anticoncezionale sostenendo che è cancerogena; altri mezzi sono scarsamente usati. Il risultato è che l’aborto in Giappone è diventato il mezzo principale per controllare le nascite¹¹⁵, tanto che i movimenti delle donne in Giappone ipotizzano che il problema della contraccezione sia volutamente ignorato perché l’ambiente medico sarebbe restio ad agire con forza contro l’apparato, diffuso e molto lucrativo, delle cliniche private specializzate in aborti, legali e clandestini.

Nel dopoguerra infatti l’aborto è stato in parte legalizzato. Nel 1948 la *Botai hogohō* 母体保護法 “Legge per la protezione mater-

¹¹⁴ Cfr. Ōhinata Masami, *Bosei ai shinwa no wana* (La trappola del mito dell’amore materno), Hyōronsha, Tōkyō 2000.

¹¹⁵ Vedi S. Coleman, *Family Planning in Japanese Society. Traditional Birth Control in a Modern Urban Culture*, Princeton University Press, Princeton 1983, pp. 100-108.

na”, votata dai membri di tutte le forze parlamentari, sia del governo che dell’opposizione, sanciva la possibilità di interrompere la maternità in caso di accertata malattia del feto, in caso di pericolo per la salute della madre e anche in caso di difficoltà finanziarie. I termini giuridici molto ampi e vaghi hanno di fatto, se non di diritto, facilitato molto la pratica abortiva. Nel 1952 un ulteriore emendamento alla legge lasciò la decisione alla discrezione del medico, che non doveva giustificare la sua decisione alle autorità dello stato¹¹⁶. Oggi in Giappone l’aborto è diffuso, ma sono ancora numerosissimi gli aborti clandestini¹¹⁷.

Il *mizukokuyō*, a mio giudizio, è il risultato, in termini religiosi, della sfasatura che si è andata creando nel dopoguerra, fra la nuova realtà femminile e i vecchi paradigmi etici. È una reazione tutta in negativo dovuta alla inadeguatezza dei paradigmi culturali a comprendere e gestire le nuove forme di potere acquisite dalle donne e alla paura culturale profonda e radicata verso la loro libertà sessuale. La carenza di una visione etica innovativa nella sfera degli affetti e della sessualità ha fatto scattare dei meccanismi culturali di difesa che si esprimono anche attraverso il culto dei *mizuko*, e colpevolizzano la donna, proprio nel momento critico in cui è più debole e decide di abortire. Ed è interessante notare come il discorso religioso non si sia concentrato tanto sul problema morale dell’aborto, su come prevenire una gravidanza indesiderata o evitare l’interruzione della maternità: la nuova forma di culto dà l’aborto per scontato, anzi lo utilizza come strumento per punire la donna della “trasgressione

¹¹⁶ Attualmente il 99% di aborti avvengono per “ragioni fisiche ed economiche”: vedi Coleman, *Family Planning in Japanese Society*, cit., p. 21.

¹¹⁷ Secondo le ricerche di Goto e Fujiyama, l’indice di interruzione della maternità in Giappone sta diminuendo, anche se il numero di aborti è ancora molto alto. Nel 1955 furono registrati 1.170.145 aborti, pari a 50,2 ogni mille donne tra i 14 e i 49 anni; nel 1995 il numero di aborti è stato di 643.024, circa il 40% in meno. L’indice di aborto è passato da 22 a 11 ogni 1000 donne. Nei venti anni fra il 1975 e il 1995, sono stati registrati 11.060.037 aborti. Ma bisogna tenere presente che i dati sono largamente incompleti perché non tengono conto dell’alto numero di aborti clandestini. Secondo questi studiosi i dati ufficiali rappresentano circa il 55% dei casi reali. Vedi Goto Aya, Fujiyama Koriyama Chihaya, Fukao Akira e M. Reich, “Abortion Trends in Japan, 1975-95”, *Studies in Family Planning*, 31, 4, 2000, pp. 301-08.

sessuale” a monte, destinata inesorabilmente a finire male, sia per la donna sia per gli altri, a causa del rancore del bimbo mai nato. È indicativo a questo proposito leggere nella *brochure* sul culto dei *mizuko*, edita dal tempio Shiunzan, di come il movimento del *wūman ribu* (“women’s lib”) “abbia creato con le sue idee dei gravi problemi alla società giapponese in generale e alle donne in particolare”.

Ancora oggi in Giappone la maternità conferisce alle donne una legittimazione alla loro sessualità. Per questo il dolore per l’aborto è trasformato anche in un senso di rimorso di fronte al fallimento di un ruolo sociale. Il “mito della madre” fa sì che la donna che abortisce si incolpi di non essere stata sufficientemente buona e altruista, di essere stata falsa con se stessa, dimenticando la propria natura più autentica, per pensare solo in modo egoistico e “sregolato” al proprio piacere¹¹⁸.

Ci sono voci autorevoli che accusano aspramente i templi buddhisti di fare lautì guadagni con il culto dei bambini abortiti, sfruttando i sensi di colpa delle donne¹¹⁹. Altre voci, come quella del nuovo movimento religioso Seichō no Ie 生長の家 (fondato nel 1929 da Taniguchi Masaharu), difendono il culto come forma di espiazione per l’interruzione della maternità, e contemporaneamente invocano a gran voce che l’aborto sia di nuovo punito severamente dalla legge.

Anche il mondo buddhista si interroga¹²⁰: la discussione sul senso e sul valore del culto è concentrata su quello che ne costituisce l’elemento portante e cioè il concetto di *tatari*, la forza vendicativa dello spirito inquieto.

Alcuni maestri rifiutano questa concezione, negando che essa appartenga al patrimonio ideale del buddhismo e la condannano come eterodossa. L’idea del *tatari* dello spirito in pena si forma sulla base del concetto di *ekō* 廻向, cioè di “trasferimento dei meriti”, ma di-

¹¹⁸ Cfr. M. Jolivet, *Un pays en mal d’enfant. Crise de la maternité au Japon*, Éditions La Découverte, Paris 1993.

¹¹⁹ Vedi Ōta Tenrei, “Mizuko kuyō no zaiaku” (Il crimine del culto dei *mizuko*), in *Chūzetsu wa satsujin dewanai*, Ningen no kagakusha, Tōkyō 1983, pp. 48-52.

¹²⁰ Vedi per esempio il dibattito sul numero speciale di luglio 1987 della rivista *Daihōrin*, un periodico che dà voce alle diverse tradizioni buddhiste, riportato ampiamente da La Fleur in *Liquid Life*, cit., al capitolo 10.

venta il suo esatto opposto, perché ne segue la logica, ma in negativo. Infatti nella dottrina buddhista il trasferimento dei meriti è operato dal vivo in favore dell'anima del defunto, mentre nella pratica del *mizukokuyō* è lo spirito del morto che opera sul destino del vivo; in secondo luogo il trasferimento dei meriti è un'azione buona, positiva, che crea un aumento di felicità perché serve ad aiutare il defunto nel suo cammino verso l'illuminazione e la liberazione, il *tatari* invece è un'azione cattiva, è un trasferimento di malvagità che porta angoscia, disperazione e dolore.

Altri maestri buddhisti condannano il nuovo culto come una forma di commercializzazione del sacro, in linea con la tendenza di molti templi a fare guadagni monopolizzando il discorso devozionale sulla morte: il *mizukokuyō* non sarebbe dunque altro che l'espressione più eclatante del cosiddetto "buddhismo dei funerali", sempre pronto a vendere nuovi 'prodotti rituali'.

A queste voci, si può aggiungere anche la constatazione di quanto sia radicata nell'esperienza religiosa del Giappone la concezione antica che vede nello spirito di un uomo perito di morte violenta un essere infelice e roso da un desiderio insaziato di vendetta. E come questa concezione affascini la società giapponese contemporanea, in sintonia con lo svilupparsi di una nuova religiosità dai tratti oscuri e pessimisti, sfiduciata dell'uomo, che immagina l'esistenza dominata da forze soprannaturali occulte e misteriose e che si affida a divinatori, esorcisti, maestri di sapienza esoterica, con una facilità che rivela tanta solitudine e tanta angoscia.

Il suicidio rituale

Darsi la morte per compiere un atto di perfezione spirituale è una tradizione antica in Asia Orientale: l'asceta lo realizza offrendo il proprio corpo alle fiamme. Ne parlano le antiche cronache buddhiste delle vite esemplari dei santi. Non ci troviamo mai di fronte a un gesto improvviso, fatto d'impulso: immolarsi col fuoco, *kashōzanmai* 火生三昧, sembra essere stata, in tutti i casi, una scelta a lungo me-

ditata, giustificata dall'idea di donare il proprio corpo e realizzata con cura tramite un rituale altamente simbolico¹²¹.

Di fronte a una statua del Buddha è innalzata una grande pira di legni e al suo interno si lascia una nicchia. La sera l'asceta abbandona l'isolamento totale in cui da giorni si è chiuso, officia i riti e condivide con i monaci del tempio una parca cena di addio. In generale è notte quando il corteo arriva al luogo dell'autoimmolazione. Le ultime offerte di incenso, le ultime parole di fede e poi l'asceta entra dentro la pira. In alcuni casi colui che si è votato alla morte si immerge in un calderone di olio in modo da ardere come le fiammelle che bruciano nelle grotte o nei santuari, davanti alle statue di Buddha.

Le cronache narrano di come gli asceti abbiano affrontato impassibili l'intenso dolore fisico. La logica del rito sacrificale impone loro un supremo controllo del corpo e della mente. Sull'esempio dei santi che li hanno preceduti, si mantengono composti nella posizione della meditazione e con un gesto calmo essi stessi danno fuoco alla pira. I fedeli si raccolgono in preghiera intorno all'asceta che brucia come dono vivente, così come ogni comunità si raduna intorno all'incensiere per festeggiare gli dei protettori del luogo.

Nel *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* – il *Sūtra del Loto* – al capitolo XXIII, è scritto che il *bodhisattva* Bhaiṣajyarāja (giapp. Yakuōbosatsu 藥王菩薩) avendo udito il Buddha della Luminosa e Pura Virtù del Sole e della Luna (Candrasūryavimalaprabhāṣī) predicare il

¹²¹ Già a partire dalla prima metà del V secolo in Cina le fonti attestano di asceti buddhisti che si immolarono col fuoco. Nel *Gaosengzhuan* (Biografie di monaci eminenti) scritto da Huijiao (497-554), nel *Xu Gaosengzhuan* (Ulteriori biografie di monaci eminenti) scritto da Daoxuan (596-667) e nel *Song Gaosengzhuan* (Collezione Song delle biografie dei monaci eminenti) il cui autore è Zanning (919-1001), vi sono dei paragrafi che raggruppano le biografie di questi santi suicidi e la descrizione essenziale del modo con cui si sono dati la morte. Cfr. J. Benn, "Where the Text Meets Flesh. Burning the Body as Apocryphal Practice in Chinese Buddhism", *History of Religions*, 37, 4, 1998, pp. 295-322; J. Gernet, "Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du Ve au Xe siècle", *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*, II, 1960, pp. 527-58; Honuma Reiko, "The Gift of the Body and the Gift of the Dharma", *History of Religions*, 37, 4, 1998, pp. 323-60. Vedi anche Ōmaru Isamu, "Bukkyō to jisatsu" (Il buddhismo e il suicidio), in Ohara Kenshirō (a cura di), *Jisatsu to bunka*, Shibundō, Tōkyō 1975, pp. 41-62.

messaggio del *Sūtra del Loto*, volle rendergli omaggio: entrò in meditazione e in modo mirabile fece scendere su di lui una pioggia di fiori e profumi. “Ma poi rifletté: ‘L’omaggio che ho appena reso al Buddha grazie ai miei poteri soprannaturali non vale certo il dono che gli farei offrendogli il mio corpo’”. È la conseguenza, portata con coerenza agli estremi, della dottrina del buddhismo *mahāyāna* che pone la virtù del *dāna*, il “donare”, il “fare la carità per gli altri”, come la prima delle sei perfezioni dell’illuminato. “Il *bodhisattva* – prosegue il testo – prese dunque a mangiare solamente grani di incenso, polvere di sandalo e di kunduruka, di turuśka, di prikkā, aloe, olibano, prese a bere essenze di campaka e di altri fiori profumati. E questo fece per milleduecento anni ininterrottamente. Alla fine il *bodhisattva* si cosparsé il corpo di unguenti, si avvolse di vesti preziose degne di un dio, e immergendosi in un olio profumato, prese la decisione finale. Diede fuoco al suo corpo in onore del Perfetto e del vero insegnamento del *Sūtra del Loto*. Le fiamme del suo corpo inondarono di luce splendente tutti gli infiniti universi, numerosi come i grani di sabbia di otto migliaia di migliaia di Gange. Allora i *buddha* e i *bodhisattva* di quei mondi, numerosi come i granelli di sabbia di ottanta fiumi Gange, a una voce lo lodarono: ‘Bravo, veramente bravo figlio! Questo è vero fervore di fede. Ecco cosa significa rendere omaggio al Tathāgata secondo la vera Legge. È un dono tanto più grande dell’offerta di fiori, di profumi, di preziosi ornamenti, di incenso [...] e supera anche l’offerta di elemosine, di un regno, di una capitale, di una sposa, di un bambino. Oh bravo figlio! Questo può dirsi il supremo dono, il più onorato e sublime dei doni, il vero omaggio reso al Tathāgata e al suo insegnamento’. Dopo ciò, tacquero. Il corpo del *bodhisattva* continuò a bruciare nelle fiamme per milleduecento anni fino a che fu interamente consumato”¹²². Sono queste le parole che l’asceta pronuncia quando si dà fuoco. Imitando fino in fondo, nella totale concentrazione mentale e nei minimi gesti ri-

¹²² *Saddharmapuṇḍarīka sūtra*, in *Taishō*, vol. IX, 264, pp. 187-188c. Cfr. la traduzione inglese di Katō Bunnō, Tamura Yoshirō e Miyasaka Kōjirō, *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law*, nel volume *The Threefold Lotus Sutra*, Kosei Publishing Co., Tōkyō 1992, pp. 31-344. Il brano riportato è alle pagine 304-305.

tuali, il *bodhisattva* Yakuo, l'asceta stesso diventa un *bodhisattva*, e realizza la perfezione spirituale proprio nel momento in cui muore e si autodistrugge.

In Giappone, soprattutto durante l'epoca Tokugawa, si codifica il suicidio e si ritualizzano con rigore i modi per compierlo correttamente. Ma questa esperienza ha un senso profondamente diverso dalla volontaria rinuncia alla vita che avviene in ambito religioso, perché implica un modo di affrontare e risolvere il problema della morte, del potere e della salvezza che è proprio all'opposto.

Chi commette *seppuku* 切腹¹²³ agisce per se stesso: il suo ultimo gesto è giudicato l'esito di un bruciante attaccamento alla vita, di un desiderio di potere che però non è soddisfatto. La scelta di suicidarsi risolve una situazione individuale senza via d'uscita, è l'espiazione di un errore sociale o di una colpa, commessi però con animo innocente, perseguendo i propri ideali. Col suo atto, il suicida recupera la sua dignità che è stata troppo umiliata, esalta la purezza del suo *makoto* 真, la sincerità del suo cuore, dimostra il suo coraggio nell'essere coerente con le sue scelte, fino in fondo. Così, la nobiltà della sconfitta lo rende vincitore nella morte. E vince anche perché rivolge contro la società il suo gesto di ribellione e vi diffonde con spregio il suo potere di morte. Perché l'anima di chi si è sottratto prematuramente alla vita è terribile, attacca i vivi, li consuma, li uccide e la sua vendetta è implacabile.

Colui che si immola nel fuoco invece è santo: libero e indifferente, realizza il voto di una totale offerta di sé al Buddha per la salvezza di tutti gli esseri senzienti. Vittima innocente che accoglie serena la propria morte, egli dona vitalità. Il suo sacrificio contiene non solo una promessa di rinascita ma vuole essere anche l'inizio di un rinnovamento del mondo. La catarsi col fuoco che crea potenza sacra e rigenera il cosmo e la società, è un'idea che fa parte della tradizione religiosa dell'Asia Orientale. La credenza arcaica che immolare un essere umano potesse ripristinare l'ordine naturale – far ritornare la pioggia dopo una grande siccità – o consacrare un luogo, o fondare

¹²³ Più spesso in Occidente è usata la parola *harakiri*, che tuttavia ha una certa connotazione di volgarità.

una città o rendere stabile un ponte, ha certamente favorito il rito buddhista, conferendogli uno spessore simbolico più profondo, più ricco di suggestioni. Nella logica di un atto sacrificale, il corpo dell'asceta che si dona come offerta pura, diventa un capro espiatorio e si carica di tutta la violenza e l'impurità del mondo. Le fiamme che lo distruggono purificano e rigenerano la vita.

Di fronte al sacrificio dell'asceta, i fedeli vivono una profonda lacerazione: da una parte vi è il desiderio di opporsi a questa forma di suicidio, e dall'altra il desiderio di favorirlo per beneficiarne. C'è il sospetto di assistere al segno dell'ultima superbia del mistico, a una sfida atroce per la santità, ma vi è anche l'esaltazione di pensare a un gesto di amore assoluto. L'atto è di impressionante crudeltà e al tempo stesso di inaudita carità. Per gli stessi monaci giudicare è difficile. Huijiao, l'autore del *Gaosengzhuan*, si sente in obbligo di aggiungere alle biografie "esemplari" di monaci suicidi una lunga postilla in cui discute dei meriti di ciascuna forma di sacrificio¹²⁴. Comincia con l'intessere l'elogio della passione buddhista del donare se stessi, passione sconosciuta ai taoisti, amanti della lunga vita. Approva sinceramente coloro che hanno offerto il proprio corpo per salvare altri, come Tancheng che si diede in pasto a una tigre per soddisfarla e far cessare le razzie di questa belva, come Fajin, che offrì la sua carne agli affamati e Sengfu che salvò un bimbo dalla morte, sostituendosi a lui. Ma quando commenta gli altri casi, di quelli cioè che si sono bruciati vivi, esita nel giudizio. Si tratta – scrive – di un altro tipo di esperienza, di una forma diversa di sacrificio, dove il bene e il male si intrecciano e si confondono. In effetti si acquisiscono meriti per il fatto di non essere attaccati al corpo ma il corpo è anche un "campo di meriti", è prezioso, e distruggerlo significa una trasgressione grave delle norme etiche. Questo gesto – riflette l'autore – sembra essere dettato dal più puro amore verso tutti gli esseri senzienti ma potrebbe essere in realtà un atto della più subdola vanagloria.

In effetti, tante imprese di straordinaria asceti portano in sé l'ombra di questo sospetto. Ed è un dubbio tremendo, che assale di

¹²⁴ Cfr. *Taishō*, vol. L, 2059, p. 405c, citato in Jan Yün-hua, "Buddhist Self-Immolation in Medieval China", *History of Religions*, 4, 2, 1965, pp. 243-68.

continuo tutti i grandi mistici: non è facile per loro saper vedere dentro di sé e distinguere, nella scelta delle prove ascetiche più terribili, ciò che è un'autentica umiliazione da ciò che invece è fonte di segreto orgoglio e di inebriante narcisismo¹²⁵. Eppure, nelle parole dei monaci che scrissero di questi sacrifici traspare un'ammirazione profonda per quello che appare loro – al di là di tutte le considerazioni dottrinali – come un gesto di una santità straordinaria, una lucida 'follia' mistica, che va al di là degli schemi della morale comune.

L'automummificazione

Se talune anime di morti inquieti sono costrette in uno stato di ambiguità fra vita e morte e ne soffrono, altri uomini invece espressamente lo cercano e alcuni lo ottengono. Si tratta dell'esperienza ascetica dell'automummificazione durante la vita. I primi casi in Giappone sono documentati a partire dal secolo dodicesimo, gli ultimi accertati sono del primo decennio del 1900¹²⁶.

Quando l'asceta ha preso la decisione di realizzare la perfezione della mente e del corpo, si ritira in completa solitudine dentro una grotta in montagna. Continua a praticare le tecniche di purificazione e di meditazione, comuni a tutte le esperienze mistiche, ma le porta in questo caso fino al limite estremo: inizia infatti un periodo di tre anni di progressiva astinenza dal cibo normale. La sua dieta giornaliera prevede l'eliminazione della carne, del sale, il rifiuto di qualsiasi cibo cotto e infine la totale astensione dai cinque cereali, il riso, il grano, il miglio, l'orzo, i fagioli.

Superato questo primo periodo, l'asceta entra in una seconda fase del processo di mummificarsi: per cinque anni egli si ciba solo dei prodotti di conifere, di pigne, castagne, foglie, radici, cortecce, resine

¹²⁵ Cfr. F. Michelini Tocci, "Bene e male nell'esperienza mistica", in M. Raveri (a cura di), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Marsilio, Venezia 1997, pp. 59-70.

¹²⁶ Sulla pratica ascetica dell'automummificazione in vita vedi M. Raveri, *Il corpo e il paradiso. Le tentazioni estreme dell'asceti*, Marsilio, Venezia 1998.

e terra. Anche questa modalità estrema di alimentazione, detta *moku-jiki* 木喰, è progressivamente ridotta fino ad arrivare al digiuno completo, in cui solo l'acqua è permessa.

Si fa seppellire quando è ancora vivo. Accompagnato dai fedeli in processione, entra lui stesso nel loculo sotto terra e si pone in posizione eretta di meditazione. Il loculo è chiuso sopra di lui e un piccolo tubo di bambù viene inserito per garantire l'areazione. Tutto è quindi ricoperto di terra e sarà riaperto tre anni dopo. Se il corpo è intatto, l'asceta è diventato un *miira* ミイラ, una mummia. Allora i monaci lo profumano d'incenso, lo vestono di ricchi paramenti sacri e lo racchiudono in un tabernacolo. In Cina era consuetudine avvolgere il corpo mummificato con stoffa impregnata di lacca per meglio conservarlo intatto. Altre volte, prima di mettere la mummia sull'altare, si procedeva ad affumicarla con l'incenso. In alcuni casi si ricopriva il corpo dell'asceta di oro per meglio rivelare la sua natura, diventata eterna e incorruttibile. Le immagini del Buddha nei templi sono rivestite di lamine dorate, così il *miira* è una statua vivente, un'icona reale, oggetto di culto. Posto sopra un altare, sarà esposto alla vista dei fedeli in occasioni religiose e sociali importanti. È un *sokushinbutsu* 即身仏, un Illuminato nel proprio corpo vivo.

Non si tratta di una lenta morte per fame né di un suicidio rituale. Il *miira* è un caso emblematico e inquietante perché realizza un'estrema possibilità teorica di reazione culturale al problema del morire. È l'opporci, contro ogni ragione, al naturale destino dell'uomo. È l'espressione di un rifiuto profondo del tempo che passa, di ciò che ieri non era ancora e domani non sarà più, e della morte che è la fine. Se la corruzione della carne è segno dell'azione del tempo, il *miira* è un corpo fuori del tempo. Questo vuol dire che è immortale? Alcuni hanno risposto di sì, altri di no. L'imbarazzo è nel confrontarsi con la logica che ha creato il corpo perfetto e vedere come degli opposti, quali vivere e morire, che sembravano assoluti ed evidenti, diventano relativi e si confondono, perché il *miira* è caratterizzato da una sovrabbondanza di attributi: egli è morto e vivo allo stesso tempo.

Egli ha fatto della zona di margine tra vita e morte la centralità della sua esperienza. Ha negato sia i limiti dell'una che dell'altra re-

altà esistenziale, partecipando di entrambe. Dove la cultura ha posto separazioni, lui ha attuato un'unione. Ha potuto farlo perché ha controllato e si è liberato di talune leggi della morte (come la decomposizione) e ha fermato e reso superflue certe necessità della vita (il nutrimento, il movimento, il respiro). Ha piegato le leggi naturali e oltrepassato i limiti della propria fisicità, così come ha rifiutato i rapporti sociali quotidiani e la prassi religiosa ufficiale.

Proprio perché mantiene perfettamente integro il corpo, senza nemmeno le secrezioni naturali, il *miira* è la purezza assoluta. Il processo dell'automummificazione si oppone a quello della cremazione. Ambedue tuttavia sono accomunati perché, con modalità diverse, risolvono il problema che l'impurità del cadavere rappresenta a livello simbolico. La cremazione, *kasō* 火葬, distruggendo istantaneamente col fuoco il corpo, elimina la possibilità che si produca lo stato intermedio di decomposizione. Questo rito permette di superare la fase di pericolosa marginalità del cadavere perché realizza una transizione diretta dell'essere umano dallo stato di corpo ancora integro, che appartiene alla vita, allo stato di annullamento fisico totale, che è proprio della morte definitiva.

È un processo culturale che ricalca quello naturale; l'azione rituale consiste solo nell'accelerarlo, nel ridurre una corrosione di anni alla dimensione di pochi momenti. È tuttavia un'azione in negativo: per vincere l'abominio del cadavere, la cremazione annulla il corpo. Per superare l'anomalia essa deve eliminare il modello. L'esperienza del *miira* segue invece la logica opposta: l'automummificazione dell'asceta sospende un processo naturale, come la decomposizione, che è limitato nel tempo e dilata questo periodo all'infinito. Supera la condizione di anomalia data dalla metamorfosi della carne, mantenendo intatto il modello di corpo.

Il *miira* è la perfezione delle categorie ma è un'anomalia rispetto ai processi naturali. Egli infatti percorre a ritroso le fasi dell'esistenza umana. L'uomo normale, in vita, è integro nel corpo: muore e con la putrefazione della carne viene emarginato dalla società. Riassumato il suo scheletro, egli col tempo si aggrega al mondo dei morti. Il *miira* è un emarginato in vita e, come asceta, è 'morto' social-

mente. Rifiutando il cibo si riduce quasi allo stato di scheletro, è considerato come un cadavere e infatti viene seppellito. Ma non muore. Riesumato il suo corpo, “il suo viso è intatto, le sue ossa tintinnano come l’oro”. È in meditazione profonda, in *nyūjō* 入定, la sua mente è come sospesa, immobile in perfetto raccoglimento, quindi è vivo e si pensa che un giorno potrà ‘risvegliarsi’ e tornare a vivere fra gli uomini per salvarli.

Immolarsi col fuoco e automummificarsi sono i momenti culminanti di due vie mistiche opposte. Esse derivano da un concetto comune, dall’idea cioè che la salvezza sia raggiungibile attraverso l’utilizzo del corpo. Ma nel primo caso la perfezione della santità si conquista attraverso la morte. Questa possibilità nasce nella mente dell’asceta dalla coscienza di una crisi del mondo ma, contemporaneamente, c’è in lui la sicurezza che la sofferenza degli uomini è una condizione temporanea che può essere superata. La vita presente è sempre un valore che deve essere difeso e ciò che può ripristinare l’ordine, la pace, e la felicità nel mondo è un grande accumulo di meriti spirituali che controbilanci i mali dell’epoca. E allora il santo decide che la sua missione di salvezza è di offrire al Buddha ciò che ha di più prezioso: il suo stesso corpo. Purifica la sua persona, perché il suo corpo, che considera buono e sacro, possa essere immolato come un’offerta perfetta. Si consuma in sacrificio durante una cerimonia corale, perché i meriti spirituali di questo suo dono di sé siano donati a tutti gli esseri: in un atto di compassione e di speranza distrugge se stesso per rigenerare il mondo.

Nel caso del *miira* invece la santità è testimoniata dalla perfetta preservazione del corpo, e da un rifiuto della morte. Si tratta di una scelta che nasce anch’essa da un senso profondo di crisi esistenziale, di angoscia del tempo della fine. In questo caso però l’asceta ha la lucida convinzione che il mondo possa, e debba, essere salvato, ma rifiuta la logica sacrificale come evento di rigenerazione. La salvezza deve giungere attraverso un radicale rinnovamento dell’uomo stesso e di tutte le sue condizioni di esistenza, senza scendere a nessun compromesso con la società presente che è irrimediabilmente degenerata, impura e ormai condannata. La felicità può dunque essere in

questa vita – e sarà allora una beatitudine perfetta e senza fine – ma solo degli uomini ‘nuovi’ in una società diversa possono fare di questa terra il paradiso. La salvezza non è nella fuga nell’aldilà, ma è possibile qui e ora e la realizzazione del corpo perfetto del santo, il ‘nuovo’ corpo dell’uomo, legittima simbolicamente l’idea di poter costruire un nuovo corpo sociale. Chiudersi sottoterra non è un atto di morte ma è la silenziosa gestazione di un corpo miracoloso e immortale, simbolo reale della salvezza comune tanto attesa: è il ‘corpo’ del paradiso.

È proprio la carica simbolica che si è accumulata su questa mummia silenziosa e rinsecchita, a renderla santa e preziosa agli occhi dei fedeli, orrida per la gente normale e pericolosa o ridicola per le autorità. Tanto è provocatoria la possibilità che ha realizzato di essere qualcosa di così nuovo perché non è niente che possa rientrare negli schemi usuali. E può essere tutto: nel tempo, fra passato e futuro; nello spazio, fra terra e mondo ultraterreno; fra natura e cultura. Non appartiene a nessuna di queste realtà eppure racchiude parte di ciascuna.

Si potrebbe anche dire di lui che non è *ancora*. La presenza del *miira* sull’altare, pur così concreta, svela una pura potenzialità perché è il modello tangibile di un’utopia, dell’idea dei suoi fedeli di poter essere un giorno diversi, perfetti e felici come lui. Un giorno – si dice – interromperà la meditazione, porrà fine alla sua immobilità per tornare fra i vivi e salvarli perché come ha potuto staccarsi dal tempo, così ha il potere di rientrare nel suo fluire. Le leggende dicono che “un giorno” si sveglierà, o “fra migliaia di anni” oppure “quando il tempo sarà giunto”. Ma non è importante ragionare su quando si sveglierà, quanto piuttosto avere fede che lo può fare e lo farà. E forse per dei poveri diseredati la salvezza è già tutta in questa certezza¹²⁷.

¹²⁷ Cfr. Miyata Noboru, *Miroku shinkō no kenkyū* (Studio sul culto di Miroku), Miraisha, Tōkyō 1975, pp. 22-62 e 99-128.

IL POTERE

Questo mondo è rugiada,
davvero è rugiada,
eppure, eppure.

(Kobayashi Issa)

Gli dei

Gli dei della fede shintoista – i *kami* 神 – sono entità soprannaturali misteriose e sfuggenti, con potere di creare e di distruggere. La presenza divina pervade tutti gli aspetti dell'esistenza e si rivela nella natura e nell'uomo.

Vi sono innanzi tutto le divinità celesti, gli *amatsukami* 天津神, che risiedono nella Alta Pianura del Cielo, il *takamagahara* 高天原. Figure antropomorfe, sono i protagonisti delle narrazioni mitologiche, soprattutto Izanami 伊邪那美 e Izanagi 伊邪那岐, divinità primigenie creatrici del mondo, Amaterasu Ōmikami 天照大神, la “dea che splende in cielo”, venerata come la progenitrice del clan di Yamato, cioè della dinastia imperiale, Susanowo スサノヲ, suo fratello, eroe mitico della tradizione sacra di Izumo, Ōkuninushi no kami 大国主神, il dio che ordina e pacifica la terra.

Più umili ma certo più radicati nella fede popolare, sono i *kunitsukami* 国津神, gli dei della terra e della natura. *Yama no kami* 山の神 è la dea delle montagne e dei boschi. È una delle poche divinità con attributi sessuali specifici. La sua natura femminile e le sue caratteri-

stiche di ambigua e terribile potenza sono in connessione simbolica con lo spazio selvatico in cui si nasconde e che è il suo regno.

Le figure del divino connesse invece alla natura coltivata si fondano su un simbolismo in cui il sacro è in stretta relazione con l'uomo e la sua vita quotidiana. Il *ta no kami* 田の神 è il dio più importante e protegge le risaie. Le statue lo rappresentano come un uomo panciuto, benevolo e saggio, che regge in mano una ciotola colma di riso e un cucchiaino. Vista da dietro, la statua presenta una chiara sagoma fallica. Questa figura associa dunque la fertilità dei campi alla virilità. Tramite fra natura coltivata e cultura, è simbolo di unione, tanto fisica quanto sociale, ed è portatore di ordine e di prosperità, del campo così come delle persone: durante la cerimonia matrimoniale nei villaggi del Kyūshū, la statua sorridente del dio della risaia è messa di fronte ai due sposi¹. Anche in questo senso il *ta no kami* è un dio ordinatore, perché non simboleggia un'azione sessuale indifferenziata e sterile; non è il dio dell'orgia che scatena forze naturali e sociali latenti per sovvertire ogni norma e confondere ogni categoria. Sempre durante il banchetto nuziale, un contadino mascherato da *ta no kami* irrompe nella stanza e danza e scherza con i presenti augurando felicità, salute e ricchezza. E i due sposi non possono consumare il matrimonio finché non hanno riportato la statua nel suo luogo consueto, ai confini delle risaie. Con fattezze simili al dio della risaia sono rappresentati anche gli dei Ebisu 恵比須 e Daikoku 大黒: anch'essi sono divinità della fortuna e dell'abbondanza dei prodotti della natura e spesso un piccolo altare votivo a loro dedicato è posto nella cucina della casa.

Inari 稲荷, il dio del riso, è fatto oggetto di un intenso culto, diffuso in tutto il Giappone. È una entità soprannaturale molto potente, ma ambigua e sfuggente e nasconde qualche cosa di segreto e pericoloso. I suoi messaggeri sono le volpi bianche, *kitsune* 狐, mostri che possono portare ricchezza e possono toglierla, che danno eccessiva fortuna quanto grande sventura. Se si considera che il riso è stato per secoli in Giappone la base di calcolo della ricchezza, l'unità dello

¹ Cfr. Tsuruzoe Taizō, *Ta no kami matsuri* (I riti comunitari per il dio della risaia), Kokusho kankōkai, Tōkyō 1977, pp. 92-95.

scambio economico al posto della moneta, si può capire perché Inari perda la sua connessione con il territorio per diventare il dio del commercio, delle relazioni sociali e del potere.

Il fulcro della vita religiosa del villaggio è senza dubbio l'*ujigami* 氏神, nume tutelare del territorio e divinità ancestrale di coloro che vi risiedono. Nessun peccato originale ha mai rotto l'armonia fra *ujigami*, il dio antenato, e *ujiko* 氏子, i suoi "figli" terreni.

Già in epoca medioevale l'*uiigami* era una divinità dalla fisionomia marcata e la sua funzione salvifica era totalizzante ma ristretta alla 'sua' comunità; e infatti gli abitanti del villaggio lo invocavano in tutte le occasioni, felici o dolorose. Come da noi è avvenuto con la figura del santo patrono, l'*ujigami* è diventato il fulcro di un processo di classificazione culturale che ha definito e affermato nel tempo l'identità e l'autonomia del villaggio. Per questo l'*ujigami* è stato oggetto di un culto esclusivo e limitato alle persone unite da vincoli di parentela e di stanzialità sullo stesso territorio. Le norme che circoscrivono il contatto rituale diretto con il dio ancestrale ricalcano la differenza dei legami che sussistono fra l'interno del gruppo e l'esterno. Gli estranei al gruppo sono estranei anche per il dio. Infatti esso è venerato come antenato perché diventi così il fulcro della organizzazione gerarchica delle famiglie del villaggio e solo di quelle. La sua potenza sacra è dunque il riflesso dell'autorità e del potere degli uomini che lo venerano.

Ogni divinità ha in sé una forza, detta *tama* 靈: talvolta è violenta, impetuosa e distruttiva (*aramitama* 荒御靈) altre volte è serena, armoniosa e benefica (*nigimitama* 和御靈). Dipende dall'uomo controllarne le potenzialità con un'azione rituale appropriata e indirizzarla a proprio favore. Nel culto dei *kami*, l'atto rituale ha di per sé un potere su dio, lo controlla, lo pacifica. Ma l'efficacia del rito non dipende dal sentimento interiore di chi lo officia e del fedele che vi partecipa, ma dalla perfezione formale con cui è eseguito. La fede aiuta solo ad accettare di piegarsi e immedesimarsi nel gesto. Questa concentrazione totale che il rito impone, questa disciplina di autocontrollo e di annullamento di sé nell'atto sacro, è ciò che purifica l'animo e lo educa a cogliere la realtà di dio e a comunicare con lui.

La stessa essenza di energia, di spirito, che è nei *kami* 神, è presente anche negli uomini: è il loro *tamashii* 魂, che si potrebbe tradurre con molta approssimazione “anima”. La fede shintoista si fonda sull’idea, profondamente radicata nel contesto culturale giapponese, di una sostanziale unità, di un’identità essenziale fra realtà divina e umana: gli elementi naturali e i primi uomini furono generati dagli dei, e a loro volta le anime degli antenati, purificati dai riti alla memoria, dopo un certo numero di anni diventano numi che proteggono la serenità e il benessere della famiglia.

“Mentre, in regime di creazione, Dio, la natura e l’uomo costituiscono i tre vertici d’un triangolo ideale, non mescolabili fra loro (l’uomo non diventerà mai Dio né fiore: ciascuno è legato in eterno al suo destino specifico), nel regime generativo dello shintō si ha, almeno potenzialmente, una circolazione ontologica e dinamica che apparenta ogni fase dell’essere nel tempo. L’uomo può farsi *kami* come il *kami* può farsi nuvola, albero, stella. La sostanziale fratellanza tra uomini e cose postulata dalla mitologia shintoista sta alla base dell’amore, del gusto, del sentimento vivissimo nutrito dai giapponesi per tutti gli aspetti della natura. E spiega inoltre la loro tendenza al pragmatismo mistico, così cospicuo nella vita individuale e sociale, produttiva e politica”².

Numi tutelari delle foreste e dei fiumi, degli uomini e del focolare della casa, dei campi e delle messi, forze del rinnovarsi continuo della vita, gli dei si rivelano nella natura. Un antico bosco, una cascata, un albero secolare, una roccia – segnati spesso da una corda di paglia intrecciata, lo *shimenawa* しめ縄 – costituiscono uno spazio sacro e puro in cui l’uomo può cogliere la presenza dell’assoluto; soprattutto quando, anche solo per un attimo, ha fatto silenzio dentro di sé e, dimenticando se stesso, si è lasciato assorbire nella bellezza profonda della natura. La tradizione shintoista infatti insegna che l’uomo può riuscire a percepire il divino, ma non per via razionale, quanto piuttosto attraverso un processo emozionale e intuitivo. I *kami* si possono

² F. Maraini, “Lo shintō”, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. IV, *Le religioni dell’India e dell’Estremo Oriente*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 629-30.

anche manifestare spontaneamente agli uomini quando essi dormono, dimentichi di sé nei propri sogni. Il tema dello svuotamento di sé che permette il rivelarsi di una realtà misteriosa più profonda, è ricorrente: durante il rito la sciamana riesce a ‘svuotarsi’ del proprio spirito per permettere al dio di possederla e manifestarsi agli uomini.

Nella prima parte del VI secolo, l’eterogeneo mondo religioso imperniato sui culti dei *kami* fu scosso e rinnovato dal diffondersi della grande tradizione buddhista.

Il primo riferimento scritto al buddhismo in Giappone è contenuto nel testo del *Nihonshoki* 日本書紀, in cui si narra che il sovrano del regno coreano di Paekche inviò nel 552 d. C. (altre fonti dicono nel 538) all’imperatore del Giappone un’ambasceria che portava in dono un’immagine in oro di Sākyamuni, dei *sūtra* e alcuni oggetti rituali. Ma certamente il buddhismo aveva cominciato a diffondersi ben prima di queste date – e non senza problemi – ad opera di immigrati cinesi e coreani.

Portatore di concezioni radicalmente diverse e di una speculazione filosofica molto più sofisticata rispetto alla tradizione religiosa autoctona, il buddhismo fu visto non solo come via di salvezza spirituale ma come espressione ideologica della più avanzata società cinese. Talune famiglie aristocratiche, come i Soga, e certe fazioni di corte lo adottarono nella loro pratica culturale, nel quadro di una strategia politica innovatrice e aperta ai contatti e agli influssi della Cina; altri clan, come i Nakatomi, sacerdoti dei culti tradizionali ai *kami*, e i Mononobe, lo avversarono strenuamente: più che attaccare una dottrina, di cui peraltro poco conoscevano ancora, difendevano in realtà i propri privilegi e un mondo che stava per essere irrimediabilmente perduto.

L’azione del principe Shōtoku (574-622) e la riforma Taika del 645 sancirono la vittoria del nuovo discorso culturale e il pensiero e la prassi rituale del buddhismo furono adottati per legittimare una diversa concezione dello stato, modellato sulla tradizione cinese e incentrato sulla figura dell’imperatore.

Durante questa prima fase, *buddha* e *bodhisattva* erano in pratica venerati come “dei stranieri”, accomunati dalla stessa natura sopran-

naturale, ma diversi solo perché numi tutelari di terre lontane quasi mitiche, e venerati con cerimonie nuove e affascinanti. Dai documenti antichi appare chiaro che i *buddha* erano immaginati agire esattamente come i *kami*: se adirati causavano malattie ed epidemie, se pacificati con rituali corretti portavano salute e benefici ai fedeli.

I primi segni di un'interazione più profonda fra il buddhismo e l'esperienza religiosa autoctona cominciarono ad apparire verso la fine del VII secolo. Gli *hijiri* 聖, i religiosi itineranti, e gli *ubasoku* 優婆塞, gli asceti delle montagne, che vivevano ai margini del mondo religioso ufficiale, presero ad abbinare in modo molto libero e originale le idee, le pratiche meditative, i riti del buddhismo, con l'antica tradizione culturale dei *kami*, le tecniche estatiche, le pratiche taoiste di meditazione. Furono proprio loro a svolgere un ruolo fondamentale nel processo di assimilazione che si realizzò durante il periodo medioevale.

A livello 'ufficiale' di gerarchia monastica, il punto focale dell'incontro fra le due tradizioni religiose furono i cosiddetti "santuari-templi", i *jingūji* 神宮寺, fondati dai capi dei clan locali o dagli asceti delle montagne. Durante il periodo di Nara 奈良 (710-794), un complesso sistema culturale gradualmente integrò i santuari (shintoi-sti) e i templi (buddhisti) sotto l'egida della corte, con lo scopo di "proteggere lo stato" (*chingokokka* 鎮護国家) cioè la dinastia imperiale e le famiglie nobili che la sostenevano³.

L'idea che animava la fondazione di questi particolari templi buddhisti era che i *kami* autoctoni fossero, pur nella loro natura divina, degli esseri senzienti ancora prigionieri del ciclo delle rinascite. Questi primi neofiti di una religione millenaria dagli insegnamenti così complessi e profondi, seguivano rigorosamente la dottrina e consideravano, con un senso di malcelata superiorità, le antiche e umili divinità dello shintō come esseri violenti e imprevedibili perché ancora accecati dalle illusioni e dall'ignoranza, e quindi inferiori ai *buddha*. Nei *jingūji* i monaci leggevano e meditavano i *sūtra* e i me-

³ A. Grapard, "Religious Practices", in D. Shively e W. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan*, vol. 2, *Heian Japan*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 517-75.

riti karmici così acquisiti erano trasferiti in favore del *kami* venerato nel santuario per renderlo pacifico, benevolo e portarlo, attraverso la Legge del Buddha, nel regno dell'illuminazione.

Una visione religiosa innovativa si sviluppò nel contesto del culto del tempio di Usa, nel nord-est del Kyūshū, dedicato a Hachiman 八幡. Questo antichissimo dio del metallo e della guerra, invece di essere considerato un *kami* che necessitava della salvezza buddhista, cominciò a essere venerato come ipostasi del *buddha* Yakushi nyorai 藥師如來 e potente difensore del Dharma (e anche come protettore celeste della potente famiglia dei Minamoto). Fu inoltre rappresentato in effigie secondo i canoni dell'iconografia buddhista, e anche questo costituì una forte innovazione: innanzi tutto perché si cominciava a raffigurare dio, mentre all'epoca i *kami* non erano rappresentati figurativamente, e in secondo luogo, perché l'idea autoctona del divino veniva rimodellata attraverso codici estetici e simbolici buddhisti.

Verso il IX secolo ci fu una svolta importante, che caratterizzerà tutta la storia dell'esperienza religiosa giapponese: i *kami* presero a essere interpretati come le divine "manifestazioni" locali e temporanee (*suijaku* 垂迹) dei supremi *buddha* e *bodhisattva* universali, definiti come le "forme originarie" (*honji* 本地) della buddhità e dei gradi della mente illuminata.

I termini "originario" e "manifestazione" erano stati creati dai discepoli di Kumārajīva all'inizio del V secolo e più tardi Zhiyi (538-597) li aveva utilizzati come una raffinata chiave di analisi nel suo commento al *Sūtra del Loto*. Con il fiorire della scuola Tendai in Giappone all'inizio del IX secolo, il binomio natura originaria/manifestazione fu usato in modo originale per intessere un complesso sistema di relazioni analogiche fra le forme della buddhità e le forme divine della fede shintoista. La dottrina dello *honjisuijaku* 本地垂迹 insegnava al fedele ad approfondire il senso delle specifiche caratteristiche dei *kami* e dei *buddha*, e al contempo ad intuire in esse le sfaccettature di una medesima verità ultima⁴. Venerare gli dei equivaleva a venerare i *buddha*, e viceversa.

⁴ Cfr. M. Teeuwen e F. Rambelli (a cura di), *Buddhas and kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge Curzon, London 2003. Vedi anche A.

Si crearono così due scuole di pensiero: la prima fu il Ryōbushintō 兩部神道, lo shintō “delle due facce”, “delle due sezioni”, che andò sviluppandosi nell’ambito del buddhismo tantrico Shingon 真言⁵. L’altra corrente di pensiero correlativo fu il Sannōichijitsushintō 山王一実神道, sorto sul monte Hiei, quando Saichō 最澄 (767-822) costruì l’Enryakuji e adottò il *kami* del luogo come nume tutelare della sua comunità monastica, ribattezzandolo Sannō 山王. La dottrina fiorì nel periodo medioevale all’interno della tradizione del buddhismo Tendai 天台: era di carattere iniziatico e univa in modo singolare e non sistematico i miti dello shintō, i principi dell’esoterismo tantrico, echi del taoismo e teorie *yin-yang*, ed era trasmessa in segreto, seguendo un processo graduale di iniziazione⁶.

Shaka nyorai 釈迦如來, Kannon 觀音, Yakushi 藥師, Amida 阿彌陀 erano a quel tempo i *buddha* più venerati come “forme originarie” dei *kami*. La fede in una verità non escludeva l’altra prospettiva di fede, anzi l’intrecciarsi di analogie simboliche e concettuali conferiva ad entrambe un più profondo spessore di pensiero. Fu una svolta decisiva: il buddhismo si appropriava così di tutta la ricchezza della spiritualità autoctona e si radicava in profondità nel tessuto culturale giapponese.

Probabilmente uno dei motivi per la rapida diffusione di queste identificazioni fu il radicarsi della credenza che per il Giappone fosse iniziata l’“epoca della degenerazione del *Dharma*”, il *mappōjidai* 末法時代. Difficile, se non impossibile salvarsi in questo tempo ultimo della Legge, per la difficoltà di comprendere la verità assoluta;

Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Charles E. Tuttle, Tōkyō 1969.

⁵ Il nome alludeva sia al sistema di relazioni concettuali e simboliche tra le due fedi, sia più tecnicamente allo schema di analogie fra il simbolismo iconografico dei due fondamentali *maṇḍala* dell’insegnamento esoterico buddhista, il *Taizōkai* e il *Kongōkai*, e il simbolismo architettonico dei due santuari shintō di Ise, il *Jingu* e il *Nai-ku*, dedicati alla dea Amaterasu e a Toyouke no Ōkami, divinità delle messi. Furono composti dei testi iniziatici, trasmessi in segreto da maestro a discepolo; fra questi, il più famoso è il *Tenchireikiki* (Note sulle energie spirituali del Cielo e della terra), composto in tarda epoca di Kamakura.

⁶ Le idee fondamentali furono poi riassunte in un’opera anonima, il *Keiranjūyōshū* (Foglie raccolte in torrenti impetuosi), della prima metà del XIV secolo.

e allora i *buddha* rivelavano la perfezione della loro sapienza e della loro compassione verso gli uomini di un paese così travagliato, manifestandosi come *kami*, cioè in forme di verità più semplici, più opache. I *buddha* rendevano la loro luce spirituale più fiavole, facendosi “uguali alla polvere del mondo”, *wakō dōjin* 和光同塵, per rendere il loro messaggio di salvezza adatto al livello di comprensione delle menti offuscate degli uomini. In altri termini, la manifestazione dei *buddha* come *kami* in Giappone era descritta come la discesa da una più alta dimensione metafisica, per cui i *buddha* si erano imposti di ridurre la loro natura spirituale e aumentare la loro natura materiale, secondo un processo ontologico che riprendeva in parallelo il racconto cosmogonico della creazione dell’universo.

L’idea che lo shintō e il buddhismo abbiano formato due separate e distinte tradizioni nel Giappone pre-moderno è stata oggi largamente abbandonata. Gli studiosi contemporanei hanno messo in luce come i culti dei *kami* e le pratiche buddhiste fossero due correnti religiose che interagivano fra loro in un sistema armonicamente misto, sia da un punto di vista istituzionale sia dottrinale. Non è stato certo facile liberarsi da alcuni preconcetti di carattere ideologico che avevano viziato lo studio dello shintō soprattutto negli anni dell’anteguerra. La critica più recente ha dimostrato quanto sia errato e svianante parlare dello shintō come di una religione autonoma, che dagli albori della civiltà giapponese sia rimasta rigidamente chiusa nella sua purezza dottrinale e rituale.

Altrettanto si deve dire del buddhismo. Come scrive McMullin, “dalla metà dell’epoca Heian fino all’epoca moderna, [...] tutte le cosiddette istituzioni buddhiste erano almeno in parte shintoiste, e le cosiddette istituzioni shintoiste erano almeno in parte buddhiste. In altre parole, tutte le maggiori istituzioni religiose in Giappone combinavano elementi dell’una e dell’altra religione in unità complesse e integrate. Questo amalgama istituzionale rifletteva e generava sintesi rituali e dottrinali di buddhismo e shintō”⁷.

⁷ N. McMullin, “Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-modern Japanese Religions”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 16, 1, 1989, p. 8.

La scena religiosa giapponese dei periodi classico e medioevale è complessa e originale: si pensava che l'uomo fosse soggetto a influenze, sia naturali (lo *yin* e lo *yang*, le Cinque Fasi, i pianeti e le stelle) sia soprannaturali (i *kami*, i *buddha* e i *bodhisattva*, gli spiriti dei morti, pacifici oppure vendicativi). Queste forze, segrete e potenti, fortunate o pericolose, potevano essere rivelate da oracoli e divinazioni ed erano controllate e dominate con i riti appropriati.

Da un punto di vista epistemologico, le relazioni fra le “forme originarie” e le loro “manifestazioni” non costituivano abbinamenti semplici e univoci di un certo *buddha* e di un determinato *kami*: ogni entità divina era venerata come la combinazione simbolica di molteplici e diversi aspetti. Le correlazioni erano poliedriche, fluide, non erano mai rigorosamente definite in un'ortodossia, tanto che potrebbe sembrare che fossero il frutto di scelte totalmente arbitrarie; ma non era così. Le combinazioni erano complesse, certamente difficili da ricostruire oggi con chiarezza, ma non erano disordinate o casuali. Derivavano invece da operazioni semiotiche basate su una logica precisa di corrispondenze simboliche e di analogie concettuali.

Gli studi fondamentali di Allan Grapard mettono chiaramente in luce un sofisticato sistema combinatorio⁸, ideologicamente coerente, di pratiche culturali di tradizioni religiose diverse; in questa dinamica lo shintō non esistette come una ‘religione indipendente’, ma funzionò come una componente pienamente integrata del sistema di culto dominante all'epoca, fondato sull'episteme *kenmitsu* 顯密 “essoterica-esoterica”⁹. Grapard riprende le tesi di Kuroda Toshio¹⁰, mettendo

⁸ Cfr. A. Grapard, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, University of California Press, Berkeley 1992.

⁹ Con il termine *kenmitsu*, cioè “essoterico-esoterico”, non ci si riferisce a una particolare scuola buddhista, ma si vuole descrivere l'episteme generale del Giappone medioevale, che si realizzava in una complessa struttura istituzionale e culturale. In questo sistema, le otto importanti scuole di pensiero funzionavano come ortodossia buddhista sanzionata dallo stato, ma tutte incorporavano insegnamenti e pratiche iniziatiche segrete. Più che essere rivali teologicamente incompatibili, esse costituivano delle varianti di temi essoterici-esoterici. Solo la scuola Shingon rappresentava la tradizione esclusivamente esoterica.

¹⁰ Cfr. Kuroda Toshio, *Nihon chūsei no kokka to shūkyō*, Iwanami shoten, Tōkyō 1975. Dello stesso autore vedi “Shinto in the History of Japanese Religion”, *The*

in luce come il paradigma dello *honjisuijaku* sia stato molto di più di un modo per trasformare le divinità autoctone in figure buddhiste: fu un'episteme religiosa che ebbe anche una funzione ideologica e politica fondamentale.

Si deve tener presente che a quell'epoca i più potenti e importanti *kami* erano venerati come divinità ancestrali innanzi tutto dai vertici del potere secolare, e proprio in nome di questa *élite* essi premiavano o punivano. Così i *kami* autoctoni, pensati come manifestazioni dei *buddha*, erano sì espressione del mondo dell'illuminazione ma, allo stesso tempo, acquisivano ben maggiore forza nella loro funzione teologica di legittimazione della gerarchia di potere. Inoltre, la gerarchia religiosa dei grandi templi, legati alla corte, tendeva a utilizzare la rete di connessioni combinatorie per raggiungere tutte quelle molteplici forme del divino, espressione di culti autonomi radicati nel territorio, per portarle nel quadro teologico ufficiale. L'ermeneutica combinatoria diveniva così uno strumento del potere centrale per unificare ideologicamente il paese. Al vertice della costruzione metafisica, che si rifletteva nella struttura gerarchica dell'autorità politica in terra, Dainichinyorai 大日如来 (Mahāvairocana) il *buddha* supremo, la verità assoluta del *Dharma*, non poteva che essere equiparato alla dea Amaterasu 天照, progenitrice della dinastia imperiale.

Nel vissuto religioso l'idea di *honjisuijaku* non ebbe uno sviluppo rettilineo, unilineare, anche se la pratica popolare finì per combinare la venerazione di dei e *buddha* in una singola "religione comune"¹¹.

I riti shintoisti e le pratiche buddhiste si intrecciavano, si richiamavano, secondo schemi di corrispondenze, ma non furono mai completamente assimilati. Non tutti gli dei divennero manifestazioni di *buddha* e anche quelli che erano più collegati con entità buddhiste mantennero la loro specifica identità di *kami*. Rimase sempre chiara

Journal of Japanese Studies, 7, 1, 1981, pp. 1-22. Vedi anche "Historical Consciousness and *hon-jaku* Philosophy in the Medieval Period on Mount Hiei", in G. Tanabe e W. J. Tanabe (a cura di), *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989, pp. 143-58.

¹¹ Sul concetto di "religione comune" vedi I. Reader e G. Tanabe, *Practically Religious. Wordly Benefits and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998.

fra i fedeli la coscienza della diversità dei due discorsi religiosi e della originalità dei loro culti. Ci furono anche momenti storici in cui le due tradizioni accentuarono le loro specificità, cercando ognuna di costruire un'identità religiosa forte a scapito dell'altra, in nome di una 'purezza dottrina' che ingenerava un meccanismo di rifiuto dell'alterità.

Nell'816 il capo dei sacerdoti del clan dei Nakatomi del santuario di Ise fu punito per aver causato l'ira degli dei perché aveva celebrato riti ai *kami* e ai *buddha* contemporaneamente. Per la prima volta apparve chiaramente una scelta cosciente di separare e isolare il culto ai *kami* dai riti buddhisti e nell'ultima parte del IX secolo questa strategia si espanse da Ise alla corte e ad altri santuari imperiali nelle province.

Non rappresentava un rigetto vero e proprio del buddhismo come realtà antagonista. Il divieto di utilizzare simboli buddhisti (anche solo l'uso di termini religiosi, di paramenti sacri, di gesti, legati alla tradizione buddhista) nei giorni delle festività shintoiste e nei luoghi di culto della famiglia imperiale fu probabilmente dovuto alla necessità di fortificare il principio del potere ereditario della dinastia regnante, legittimato dalla tradizione mitica e rituale dello shintō, e difenderlo dall'uso politico che era fatto del buddhismo. Basti riflettere sulla continua ingerenza degli abati (spesso membri dell'aristocrazia) dei grandi e potenti monasteri buddhisti della capitale negli affari politici e nei giochi di potere per la successione al trono.

La tensione teologica fra i due discorsi religiosi si dimostrò essere una fonte molto fertile di speculazione filosofica sulla natura del divino. In effetti, la peculiarità dell'esperienza giapponese sta proprio nel modo, così libero e innovativo, in cui diverse tradizioni religiose, una volta giunte in Giappone, hanno interagito fra loro, e in particolare nel modo con cui l'antica spiritualità legata ai culti dei *kami* ha saputo interpretare, modificare e amalgamare i nuovi discorsi religiosi di salvezza, in un quadro policromo eppure armonioso. Solo quando il mondo spirituale buddhista riuscì a compenetrarsi con la tradizione shintoista, solo allora riuscì davvero a radicarsi a fondo nella

cultura giapponese, a rinnovarla in profondità, e ad essere a sua volta trasformato in modo veramente originale.

Ancora oggi è caratteristico dell'esperienza religiosa giapponese il fatto che un individuo creda in diverse fedi e pratici diversi culti contemporaneamente. Una persona, alla sua nascita è purificata con un rito shintoista, è educata attraverso i precetti della morale confuciana, si comporta facendo attenzione alle relazioni dello *yin* e dello *yang* e delle Cinque Fasi per determinare ciò che è fasto e ciò che è nefasto, si sposa con una cerimonia shintoista alla quale, in tempi recenti, è spesso affiancato un rito cristiano, partecipa alle feste religiose del santuario del quartiere e infine, alla sua morte, il suo spirito è guidato nell'aldilà con un funerale buddhista.

È un ragionare che privilegia l'includere più che l'escludere, propenso a scoprire analogie, a sentire assonanze; che accetta le contraddizioni e ne vede l'unità nascosta; che gioca con continui richiami simbolici, cogliendo nell'ambiguità una chiarezza, una profondità che alla cultura occidentale spesso è sfuggita. Ci sono stati periodi in cui le scuole religiose sono state animate da un forte antagonismo, e periodi in cui il governo ha sostenuto o cercato di imporre il primato di una corrente di pensiero, ma nessuna fede né istituzione religiosa è mai riuscita ad arrogarsi il monopolio della verità e il controllo di un dogma.

Forse è utile ricordare che il termine *shūkyō* 宗教, "religione", è recente: fu coniato nel XIX secolo, per tradurre il concetto occidentale di religione. Il termine antico è *dō* 道, "Via". Perché tutte le tradizioni, dallo Shugendō 修験道 allo Zen 禅, hanno sempre interpretato l'esperienza religiosa come un percorso personale e interiore, un cammino di autoconoscenza e di liberazione sotto la guida spirituale di un maestro, volto a svelare la luce di quella realtà ultima, sia essa lo spirito, *tama*, il *dao* o la buddhità, che ogni uomo ha già in sé.

L'influenza del confucianesimo introdusse nuove prospettive teoriche nelle concezioni sul divino. Venne accentuato l'elemento etico nel rapporto con dio e nella strategia di salvezza, attraverso le nozioni di onestà, sincerità d'animo, rettitudine e purezza del cuore. Alcuni scrittori sostennero l'importanza decisiva della predisposizione inte-

riore nel compimento dell'atto rituale, come condizione indispensabile per la sua efficacia. In particolar modo fu radicalmente rielaborato l'ideale di purezza: le regole della purezza fisica furono interpretate in chiave simbolica come le pratiche di un percorso tutto spirituale di concentrazione, di lucidità interiore e di rettitudine morale. Nello stesso modo, la dottrina etico-politica della pietà filiale insegnata dal confucianesimo legittimò e si fuse con l'antica fede shintoista nella divinità degli antenati della famiglia e con le pratiche buddhiste per la salvezza delle anime dei morti: il culto degli antenati divenne così un tratto caratteristico dell'esperienza religiosa giapponese.

Il periodo Kamakura 鎌倉 (1185-1333) vide un profondo rinnovamento del buddhismo e il crearsi di movimenti di pensiero radicali, coraggiosi nella speculazione quanto esclusivisti e settari. Anche il mondo religioso dello shintō per reazione cercò di riscoprire la sua originalità, di ricreare una sua 'identità' esclusiva, e di rispondere in modo diverso alle nuove esigenze ideologiche della società.

Si formò così la tradizione del Watarai-shintō 度会神道, destinata ad avere una grande influenza nel panorama religioso giapponese¹². Durante il XIII secolo, i sacerdoti del santuario di Ise 伊勢 avevano a mano a mano elaborato una loro tradizione speculativa e rituale e l'avevano trascritta in cinque libri fondamentali, gli *Shintōgobusho* 神道五部書, venerati come testi rivelati da mitici imperatori o da divinità. Erano accessibili solo a pochi iniziati e trattavano di riti, miti, regole di purezza e interpretazioni dottrinali. Le teorie buddhiste vi apparivano in modo marginale.

Watarai Ieyuki 度会伊家行 (1256-1351) un sacerdote di profonda cultura, riorganizzò sistematicamente questo sapere in una *summa* di vasto respiro dottrinale, il *Ruijūjingihongen* 類聚神祇本源, del 1320, che fu di ispirazione a tanti e segnò il rifiorire dello shintō. Pochi anni dopo, nel 1339, Kitabatake Chikafusa 北畠親房 scriveva il *Jinnōshōtōki* 神皇正統記. La teoria dello *honjisuijaku* veniva ribaltata secondo una prospettiva tutta shintoista: erano i *buddha* e i *bo-*

¹² Cfr. M. Teeuwen, *Watarai Shintō. An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise*, CWNS Publications, Leiden 1996.

dhisattva ad essere considerati “manifestazioni temporanee” di una realtà ultima e superiore che era invece quella dei *kami*.

Su questa linea di indipendenza e di innovazione teoretica si formò la tradizione dello Yoshidashintō 吉田神道. Basata sulla dottrina trasmessa di generazione in generazioni dalla famiglia sacerdotale Yoshida (discendenti degli antichi *urabe* 卜部, i divinatori) fu essenzialmente una creazione di Yoshida Kanetomo 吉田兼俱 (1435-1511). Egli sosteneva che lo shintō era la fede più profonda e originale, cui anche il confucianesimo, il buddhismo e il taoismo si erano ispirati. Nel suo più importante scritto, lo *Yuiitsushintō myōbōyōshū* 唯一神道名法要集, stabiliva anche le linee di due tradizioni diverse: uno shintō essoterico basato sul *Kojiki* e sul *Nihonshoki*, e uno shintō esoterico e iniziatico, basato su scritture che affermava essere state rivelate in tempi antichissimi dagli dei e conservate e tramandate dalla sua famiglia. All’inizio del XVI secolo Yoshida Kanetomo era certamente la figura più importante del mondo religioso shintoista¹³.

Durante l’epoca Tokugawa 徳川 (1600-1868) la scuola Yoshida si batté per riorganizzare a livello nazionale le istituzioni e il culto dei *kami* e il nuovo governo shogunale le affidò la supervisione dei santuari e delle nomine dei sacerdoti. Fino all’era Meiji 明治 (1868-1912) essa giocherà un ruolo fondamentale nell’approfondimento scolastico della teologia, dell’etica e della liturgia.

Il periodo feudale vede la tradizione dello shintō evolversi in due direttrici. Una prima tendenza è rappresentata dallo Suigashintō 垂加神道 fondato da Yamazaki Ansai 山崎闇齋 (1619-1682). Egli sottolineava le somiglianze fra lo shintō e il pensiero neoconfuciano, e in questa chiave riinterpretò l’antica mitologia, affermando l’uguaglianza della Via del Cielo e della Via dell’Uomo e l’identità fra la fede nei *kami* e la lealtà verso l’imperatore. Altri pensatori di quel periodo, quali Kumazawa Banzan 熊沢蕃山 (1619-1691) e Ishida Baigan 石田梅岩 (1685-1744), liberi da vincoli di scuole, si ispira-

¹³ Cfr. A. Grapard, “The Shinto of Yoshida Kanetomo”, *Monumenta Nipponica*, 47, 1, 1992, pp. 27-58. La traduzione di A. Grapard dello *Yuiitsushintō myōbōyōshū* è in *Monumenta Nipponica*, 47, 2, 1992, pp.137-61.

rono alla fede shintoista e alle istanze dell'etica neoconfuciana e proposero, a un uditorio popolare, un messaggio filosofico originale.

Nella stessa epoca, diversi intellettuali e studiosi, lontani dal mondo dei letterati confuciani, cercarono di definire una nuova visione del mondo, della storia e del destino dell'uomo nella società. Essi si rivolsero al mondo mitico dei *kami* e si avvicinarono ai testi più antichi di mitologia, di letteratura e poesia. Fu un monaco dello Shingon, Keichū 契沖 (1640-1701), con i suoi scritti sul *Man'yōshū* 万葉集, la più antica collezione poetica in giapponese, a iniziare questa corrente di pensiero conosciuta con il nome di *kokugaku* 国学, “studi nazionali”. Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 (1697-1769) ne continuò l'insegnamento, ma fu senza dubbio Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801) la figura di maggior spicco. Egli propugnava un rifiuto radicale della razionalità filosofica dei neoconfuciani, che giudicava uno strumento di conoscenza incapace di penetrare la misteriosa realtà degli dei; insegnava una ermeneutica incentrata sull'intuizione del cuore e sulla riscoperta della purezza dello “spirito giapponese” e dei suoi valori. Nelle pagine del *Kojiki*, che con rigore filologico tradusse e commentò per anni, egli intravedeva il sogno di una società giapponese arcaica, che viveva in armonia con la natura e con i suoi dei, un mondo pacifico, governato da imperatori saggi, isolato dal resto del mondo, non turbato dagli eventi della storia.

Le idee degli scrittori *kokugakusha* sulla sacralità della figura dell'imperatore, sul *kokutai* 国体, il “corpo della nazione”, sulla “Via dei *kami*” come unica vera religione del Giappone, eserciteranno una profonda influenza sul discorso nazionalista che sottintenderà l'incontro-scontro con la modernità occidentale nel Novecento.

Lo shintō e l'ideologia nazionalista

Analizzare le vicende dello shintō in Giappone tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento può essere utile per capire le dinamiche culturali per cui, in determinati periodi storici, delle religioni che si fondano su visioni escatologiche di pace si trasformino

in ideologie che giustificano e spesse volte incitano all'intolleranza verso la diversità, alla violenza e alla guerra.

La fede nei *kami* 神 per secoli aveva tramandato una concezione luminosa e positiva dell'esistenza umana, fondata su un profondo senso di serenità e di armonia fra gli dei, la natura e gli uomini. Eppure, nel XX secolo il sistema di idee e di valori dello shintō giocò un ruolo non secondario nel processo di costruzione di un'ideologia nazionalista e militarista e legittimò le guerre di conquista del Giappone in Asia con gli esiti nefasti che ben conosciamo¹⁴. Come è stato possibile?

Nella seconda metà dell'Ottocento, il Giappone che per due secoli e mezzo aveva mantenuto rigidamente chiuse le sue frontiere verso il mondo esterno, esce dal suo splendido e anacronistico isolamento. Si apre alle relazioni politiche e commerciali con altri paesi, in particolare modo con gli Stati Uniti. È una dinamica economica e sociale interna a produrre questa radicale inversione di rotta: una nuova classe dirigente prende il potere e cerca di fare proprio il modello occidentale di modernizzazione in campo economico, scientifico, politico-istituzionale, militare. Il paradigma è l'Occidente perché in quell'epoca le potenze coloniali sono all'apice della loro potenza.

Nel Giappone dell'era Meiji si avvia bruscamente un processo endogeno di trasformazione, imposta e diretta dal governo in tutti gli ambiti della società, e in pochi decenni la fisionomia del paese cambia radicalmente: si crea una forte struttura industriale, le campagne si spopolano a causa dello svilupparsi di un'economia di fabbrica e di città, il ruolo della donna cambia perché entra nel mondo del lavoro, nasce un esercito di leva, il sapere tradizionale è eclissato dall'ansia di impadronirsi delle scienze e delle tecnologie occidentali. Anche le istituzioni politiche ovviamente mutano, si formano i primi partiti politici, il potere legislativo diventa prerogativa di assemblee parlamentari, è costituita una struttura burocratica e amministrativa di governo nazionale, organizzata in modo piramidale e

¹⁴ Vedi H. Hardacre, *Shinto and the State*, Princeton University Press, Princeton 1989.

imperniata, al suo vertice, sulla figura dell'imperatore che, dopo secoli, riunisce di nuovo autorità e potere politico.

Il mutamento sociale è bruciante, avviene con un misto di esaltazione e di affanno, guidato e spesso imposto da direttive governative martellanti, nella convinzione (non infondata) che solo attraverso l'ammodernamento del paese si possa sconfinare la minaccia di un'invasione coloniale da parte delle potenze occidentali.

Il governo di allora lanciò uno famoso slogan per dare senso alle trasformazioni di quegli anni: "*wakon yōsai*" 和魂洋才 cioè "spirito giapponese, tecnologia occidentale". Voleva essere una rassicurazione di continuità, di stabilità, ma era solo un'illusione: come se tutti quei cambiamenti basati sul modello occidentale fossero pura 'tecnologia', come se fossero strumenti neutri, facilmente manipolabili e non incidessero in profondità sul sistema di valori tradizionalmente condivisi fino ad allora.

In quegli anni, il sindaco di un paese di campagna così scriveva al prefetto della provincia: "Ci mandate ogni giorno dei documenti e delle circolari su come dobbiamo cambiare il nostro modo di vita, ma non ci dite mai perché". Quell'uomo coglieva con chiarezza il vero fattore di crisi della società giapponese del suo tempo: avevano dovuto gettare via il passato per adottare un modello occidentale che era loro estraneo, e sostanzialmente non ne capivano la ragione. Gli faceva eco un intellettuale che nel suo diario scriveva: "So che cosa eravamo, lo so bene, ma non so più che cosa siamo e quale futuro, dunque, ci possiamo aspettare". Il Giappone non si riconosceva più e dopo venticinque, trenta anni dalla 'apertura' alla modernità occidentale, fu evidente la realtà di una crisi culturale drammatica, dovuta essenzialmente a una perdita di senso e di identità culturale.

Ogni cultura costituisce un sistema complesso, sempre dinamico, che vive di una profonda tensione tra fasi di apertura e di chiusura, tra fasi di coerenza, in cui le strutture simboliche e normative tendono a concordare con le scelte fondanti, con i paradigmi tassonomici e valoriali della tradizione, e fasi invece di cambiamento, di discordanza con i paradigmi epistemologici del passato, a causa dell'assimilazione di idee innovative, di tendenze e valori diversi. Ma quando, a

causa di fattori endogeni o esogeni, l'incoerenza del sistema eccede, quando le ibridazioni sono troppo arrischiate, il sistema culturale rischia di collassare. Fu quello che successe nelle società africane tradizionali sottoposte al dominio coloniale: l'azione delle potenze europee fu così violenta e sistematicamente determinata all'obliterazione delle culture locali, che le società tribali africane non ressero, perché la pressione centrifuga impressa ai sistemi dei loro valori tradizionali con l'imposizione di norme e modelli comportamentali europei finì per disordinarli, scardinarli e negarli. Invece la società giapponese fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, riuscì a reagire alla pressione dell'innovazione, riuscì a non disintegrarsi, a non perdersi, perché riuscì a elaborare quello che si può definire un *discorso identitario*. Ma il prezzo che per questo pagò in termini sociali fu veramente molto alto.

Quando parliamo di "identità culturale" – ed è un termine che oggi si usa molto spesso – dobbiamo tener conto che si tratta di una realtà molto fluida, sfuggente, contraddittoria, sempre in divenire¹⁵. Ed è bene che sia così, perché significa che la cultura è viva, dinamica, che ha la forza di controllare e assorbire l'innovazione interna data dal ricambio generazionale, come di gestire l'innovazione esterna data dai processi di influenza e di acculturazione con società altre. Una società che "copia" dalle altre è fragile solo all'apparenza; in realtà è solida, perché ha la forza di mettersi in crisi per rinnovarsi. Una cultura aggrappata a concezioni e valori fissi e dogmatici, rivela di essere isterilita e in profonda crisi.

Il pericolo latente è che i processi innovativi siano troppo accelerati e quindi possano sfuggire e vincere le strategie di controllo sociale, creando quindi la sensazione di disorientamento culturale, di perdita di significati. Come appunto avvenne nel Giappone di allora. In questi casi, la costruzione di una 'identità' che riintegri la coerenza del sistema culturale diventa una esigenza di fondamentale importanza.

Il discorso identitario è una costruzione simbolica astratta e fittizia: è un mito. Eppure proprio grazie a questa 'illusione' molte società in rapido sviluppo, come il Giappone, riuscirono in qualche modo

¹⁵ Vedi F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996.

a 'vedersi', a ritrovarsi e a dare un senso agli avvenimenti che avevano stravolto il panorama culturale consueto. È interessante notare che il discorso identitario non si espresse in modalità politiche perché la politica era dominata da idee e strategie filo-occidentali, era cioè uno strumento degli 'altri', dei bianchi. Fu utilizzato il linguaggio e le visioni della religione più tradizionale: lo shintō. Come anche oggi sta avvenendo per esempio nel mondo arabo, solo un discorso religioso di tipo fondamentalista riuscì, in quell'epoca di così forti squilibri e innovazioni, a toccare a fondo la sensibilità della gente.

Antropologi e sociologi hanno studiato i processi di "invenzione delle tradizioni" per costruire un'identità sociale¹⁶. 'Tradizione', in un primo senso, designa un vago periodo storico che precede la modernità. Il termine istituisce l'idea di una cultura premoderna compatta e la pone come passato contro cui la modernità può misurare la sua innovazione. In questa prospettiva Anthony Giddens, per esempio, mette in luce come la condizione di dubbio radicale, sancita dal pensiero moderno, abbia per contrasto creato l'immaginario della certezza e solidità morale della società 'tradizionale'¹⁷. Usata in questa accezione, 'tradizione' esprime discontinuità e opposizione alla modernità. Più di frequente, la 'tradizione' è interpretata come un processo di trasmissione continuo attraverso singole pratiche culturali 'del passato' che rimangono vitali nel presente. Il nucleo di queste specifiche 'tradizioni' è fortemente normativo perché, più che rappresentare ciò che è stato obliterato dalla modernità, la 'tradizione' racchiuderebbe ciò di cui la modernità ha bisogno per riprodurre schemi di cultura e mantenere la coesione sociale.

Entrambe le concezioni sono astoriche e riproducono l'opposizione premoderno/moderno, stasi/cambiamento, il nucleo cioè della concezione occidentale della modernità. La 'tradizione' non sarebbe la somma di *effettive* pratiche del passato continuate anche nel presente, quanto piuttosto una rappresentazione di istituzioni e idee de-

¹⁶ Cfr. S. Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 1998.

¹⁷ Cfr. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, Stanford 1991, p. 3.

siderabili *costruita* su un'esperienza antica, rimossa dalla storia e rielaborata. Quindi un conto sono gli autentici 'costumi', flessibili, mutevoli, polivalenti, in grado per questo di adattare il passato al presente, e un conto le 'tradizioni inventate', discorsi mitici per condizionare il consenso sociale.

Il passato viene riletto, si estrapolano idee e concezioni utili al presente in cui si vive, si toglie loro la dimensione storica, per fissarle quindi in una dimensione atemporale, quasi metafisica, come se queste idee e questi valori fossero 'da sempre' a fondamento di quella cultura. E alla fine di questo processo di elaborazione simbolica si dice che questa è la vera identità, la *autentica* natura della 'nostra' gente. Non è vero: una società ha molteplici 'identità' che per di più si trasformano nel tempo. Ma in una fase di forte mutamento è utile credere in una visione 'mitica' del proprio paese, una visione molto chiara, molto stabile cui ancorarsi, non per capire il passato, ma per dare un senso al proprio futuro.

Carol Gluck ha ricostruito il processo attraverso cui in Giappone, a partire dalla fine dell'Ottocento, fu creato (e imposto) l'immaginario 'tradizionale' dello shintō e della figura divina dell'imperatore¹⁸. Lo stesso procedimento è anche avvenuto con l'ideale confuciano di *wa* 和, "armonia": immaginato come una tradizione antica, 'tipica della società giapponese', in realtà era una versione moderna adattata alle necessità di legittimare l'ubbidienza gerarchica e il conformismo sociale nell'epoca della prima industrializzazione e poi della mobilitazione bellica. Così anche la rielaborazione teoretica delle arti marziali (il *sumō* 相撲, il *karate* 空手, il *jūdō* 柔道) accompagnata dalla rivisitazione in chiave mistica del pensiero Zen, è una mitologia prodotta dal discorso ideologico dei primi del Novecento in Giappone, e in questa aura accattivante ha fatto poi presa anche sui giovani occidentali.

Sarà questo mito, falso eppure suggestivo, della 'vera identità giapponese' a dare un senso di coesione e una finalità alla società, ma sarà questa stessa 'identità' a legittimare la repressione governa-

¹⁸ Cfr. C. Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton 1985.

tiva di ogni dissenso interno e le guerre di aggressione contro la Corea e la Cina. Perché ogni discorso immaginario di identità forte crea inevitabilmente un'alterità. Costruire un modello perfetto “di chi noi siamo veramente”, implica individuare i “diversi da noi”, che sono rifiutati, emarginati e alla fine considerati estranei e nemici pericolosi. Qualsiasi costruzione di un paradigma di ‘purezza’ crea inevitabilmente una ‘diversità’ impura e la stigmatizza come una minaccia da combattere.

Il primo sogno su cui si costruì il discorso mitico della “vera anima giapponese”, *Nihon no kokoro* 日本の心, fu quello del “villaggio natio”, il *furusato* 故里. Fulcro ed emblema dell'antico mondo rurale e della purezza dei suoi valori, il ‘villaggio ideale’ è visto soprattutto come un mondo chiuso, immutato e immutabile e, per questo, sicuro¹⁹. Le opere di Yanagita Kunio 柳田国男 (1875-1962), considerato in Giappone il fondatore degli studi di antropologia e folclore, svolsero un ruolo importantissimo in questo processo di idealizzazione. Nelle sue ricerche sulle usanze, le tradizioni, i riti e le leggende del mondo contadino, Yanagita sottolineava spesso il postulato dell'oggettività dell'indagine; ma la sua fu in realtà un'affascinante narrazione letteraria, che riuscì a creare un vero e proprio mondo ideale, non toccato dalla storia, sempre fedele alle usanze religiose antiche. E si possono ricostruire i modi con cui l'autore estrapolò dal passato tanti usi e costumi frammentari, per creare una composizione statica, astratta, della vita rurale e della sua religiosità, e trasformarla in una coerente rappresentazione prescrittiva di idee e di prassi auspicabili nel presente. Forse è stato considerato un fondatore proprio perché fu capace di costruire un'utopia: il suo “villaggio” è un “altro mondo” fuori del tempo, è una costruzione armoniosa, coerente nelle sue forme culturali, resa pura da un velo di nostalgia²⁰.

Un secondo importante passaggio nella costruzione del mito dell'identità giapponese fu quello di delineare la spiritualità “autentica”

¹⁹ Vedi Kikuchi Yuko, *Japanese Modernisation and Mingei Theory. Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*, Routledge Curzon, London 2003.

²⁰ Cfr. Hashimoto Mitsuru, “*Chihō*: Yanagita Kunio's ‘Japan’”, in S. Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, cit., pp. 133-43.

del mondo del “villaggio”. Ed è qui che entrò in gioco il discorso religioso, in particolare la tradizione shintoista. Intellettuali e media andarono a recuperare ora qua, ora là, i riti che segnavano il ciclo della coltivazione del riso, le vecchie forme di culto, i miti e le leggende che caratterizzavano l’esperienza religiosa nelle campagne, e li usarono come in un puzzle per ‘costruire’ l’immaginario di una tradizione religiosa perfetta, da propagandare come modello ideologico.

In realtà il mondo contadino era stato travolto dalla modernizzazione e dall’esodo dei contadini nelle fabbriche e nelle città, la sua religiosità era in crisi, molte usanze erano mutate nell’arco degli anni, se non addirittura abbandonate perché non più significative. Ma attraverso la retorica nazionalista, questo depauperamento di religiosità fu compensato dalla ‘ritrovata’ spiritualità, luminosa e idilliaca. Gli storici contemporanei hanno ricostruito le tappe della strategia governativa (guidata dal Ministero dell’Educazione e dal Ministero degli Interni) attraverso cui, a partire dagli inizi del Novecento, furono manipolati abilmente i contenuti e le usanze dell’antica religione autoctona per imporli come “religione di stato”²¹.

In questo “shintō di stato” – *kokkashintō* 国家神道 – c’era sì una base di verità: certe concezioni, come per esempio il culto degli dei della natura, la venerazione per gli antenati, le norme di purezza, erano autenticamente presenti nel contesto contadino, ma era la visione di insieme a essere falsata. Una religione così come veniva esaltata in quegli anni non era mai esistita: per secoli erano state praticate forme combinatorie e poliedriche di culti, ma non c’era mai stato il ‘puro shintō’, come il governo andava proclamando. I testi dei miti, come il *Kojiki* 古事記, che i teorici del regime dicevano essere il fondamento teologico della spiritualità giapponese, in realtà da secoli

²¹ Vedi S. Garon, “State and Religion in Imperial Japan, 1912-1945”, *Journal of Japanese Studies*, 12, 2, 1980, pp. 273-302. Vedi anche D. Holtom, *The Political Philosophy of Modern Shinto. A Study of the State Religion of Japan*, AMS Press, New York 1984; Sakamoto Koremaru, “Religion and State in the Early Meiji Period (1868-1912)”, *Acta Asiatica*, 51, 1987, pp. 42-61 e “The Structure of State Shinto. Its Creation, Development and Demise”, in J. Breen e M. Teeuwen (a cura di), *Shinto in History*, Curzon Press, Richmond 2000, pp. 272-94.

non erano più letti se non da un'esigua minoranza di eruditi in grado di comprendere la lingua giapponese dell'VIII secolo.

Nei primi decenni del Novecento la strategia nazionalista del governo si appropriò della fede tradizionale nell'*ujigami* 氏神 e la rielaborò in chiave ideologica, giocando tutto su uno schema di analogie: la nazione fu comparata al villaggio natio; la dea del sole, Amaterasu, in quanto antenata divina della famiglia imperiale, fu venerata come l'*ujigami* del villaggio-Giappone e con lei prese a essere venerato l'imperatore, suo diretto discendente, e 'vero dio' in terra.

L'origine divina dell'imperatore fu ossessivamente enfatizzata e il suo carisma religioso fu utilizzato per legittimare un nuovo potere politico. Lontano, inaccessibile nel suo palazzo che divenne anche tempio della nazione, al vertice di una gerarchia sociale e religiosa, il sovrano divino, assecondando col suo comportamento minutamente ritualizzato il pulsare segreto dell'universo, diventava l'elemento di congiunzione fra il mondo degli dei e il mondo degli uomini, fra potere sacrale e potere politico, e attualizzava il mito che vedeva in tutte le linee di discendenza delle famiglie giapponesi la prosecuzione della genealogia degli dei²².

Così il mito shintoista che narrava la nascita del cosmo come un atto di generazione divina – un'idea che racchiudeva un messaggio universale – fu rielaborata nel suo esatto contrario, cioè in un dogma nazionalistico e razzista: il *kokutai* 国体, "il corpo della nazione". Era una visione apparentemente rassicurante, ma che sarebbe stata negli anni foriera di inaudite violenze. Secondo la propaganda del governo, questo 'corpo nazionale' fu identificato simbolicamente con il corpo sacro dell'imperatore. Il cerchio si chiudeva: i giapponesi, e solo i giapponesi, grazie al legame con l'imperatore-dio, avevano natura divina.

²² Kurihara Akira, "The Emperor System as Japanese National Religion. The Emperor System Module in Everyday Consciousness", *Japanese Journal of Religious Studies*, 17, 2-3, 1990, pp. 315-40. Vedi anche J. Kitagawa, "Some Reflections on Japanese Religion and its Relationship to the Imperial System", *Japanese Journal of Religious Studies*, 17, 2-3, 1990, pp. 129-78; E. Ōnuki Tierney, "The Emperor of Japan as Deity (*kami*). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective", *Ethnology*, 30, 3, 1991, pp. 199-215.

Queste idee oggi ci sembrano incredibili, ma all'epoca furono insegnate capillarmente nelle scuole, diffuse con pervicace insistenza attraverso i media, e ogni dissenso fu messo a tacere. Il "corpo della nazione" si fondava su una identità razzista, perché era immaginato come formato di 'consanguinei', che tramandavano geneticamente la loro natura divina. Dall'affermazione della 'unicità' del popolo giapponese all'affermazione della sua superiorità, il passo era quasi scontato. In nome di questa visione religiosa distorta, gli 'altri', i non giapponesi, a cominciare dai coreani e dai cinesi, furono presto bollati dalla stampa di regime come popoli 'inferiori'. E se gli dei avevano scelto il paese del Sol Levante per manifestarsi nel mondo, esso allora aveva la missione sacra di dominarlo e guidarlo alla salvezza. Quando il Giappone, per motivi essenzialmente economici, per la necessità di controllare le fonti di materie prime, di espandere le sue industrie e i suoi commerci, attaccherà militarmente la Cina e la Corea, utilizzerà proprio questa dottrina per giustificarne l'invasione. Agli dei in terra tutto è permesso, perché chi è dio è al di là del bene e del male: fu proprio questa tragica euforia di essere un popolo 'divino' a controbilanciare per eccesso la crisi di sgomento, di fragilità culturale e di perdita di certezze del Giappone dell'epoca. Ma quante stragi perpetrate dalle truppe giapponesi in Asia furono legittimate proprio da questa convinzione²³.

Il modello identitario che il Giappone si creò per definire la sua unicità ricalcava schemi tipicamente occidentali. Sembra un paradosso, ma fu il destino di tutte le culture che verso la fine dell'Ottocento furono direttamente o indirettamente sottoposte alla pressione coloniale dell'Occidente. La tradizione religiosa shintoista fu esaltata come espressione della spiritualità autoctona, ma la manipolazione ideologica che il governo ne fece imitava il paradigma delle grandi religioni monoteiste occidentali.

La dea Amaterasu 天照大神 fu fatta assurgere al vertice più alto della gerarchia celeste, quasi un dio unico; ma la concezione monoteista era una radicale novità. La forza e la creatività dell'esperienza

²³ Kojima Noberu, "Militarism and the Emperor System", *The Japan Interpreter*, 8, 2, 1973, pp. 219-27.

religiosa giapponese derivavano da un'estrema libertà di culti agli dei locali, ai *buddha* e *bodhisattva* e agli spiriti degli antenati. Ma in quel periodo storico il concetto di un dio unico fu enfatizzato sia per portare la tradizione religiosa del Giappone al livello e con le caratteristiche delle 'grandi' religioni (occidentali), sia perché il culto della dea suprema legittimava l'unicità e la centralità del potere dell'imperatore, il suo discendente divino in terra.

Lo stesso procedimento fu adottato nei riguardi dei testi sacri. La tradizione shintoista non si era mai basata su testi sacri rivelati. Il *Kojiki* è una raccolta di miti che nello svolgimento narrativo si trasforma nella cronaca annalistica di avvenimenti storici della dinastia imperiale. Tuttavia, sul modello delle religioni monoteiste, esso fu esaltato e venerato come il Testo Sacro che portava in sé la rivelazione esoterica della salvezza, e sulle sue pagine fu elaborata tutta una teologia di forte stampo ideologico nazionalista.

Infine il governo organizzò una vera e propria 'chiesa' shintoista. Nella storia religiosa del Giappone non c'era mai stata un'organizzazione centrale a livello nazionale che garantisse l'ortodossia della fede. Ma questa libertà religiosa, che aveva permesso l'esprimersi di originali esperienze di fede, in quegli anni fu considerata pericolosa perché andava contro la strategia ideologica dello stato totalitario di creare una dottrina unica e di imporla come religione di stato.

Nell'era Meiji cambiò il rapporto di forza fra strutture religiose interne ed esterne del villaggio. I santuari, i sacerdoti, e ogni attività rituale passarono sotto il diretto controllo dell'apparato burocratico del governo. Fu un grave colpo per le comunità locali dei fedeli, e per le loro guide spirituali, la cui autorità e il cui prestigio erano già stati messi in crisi dal processo di modernizzazione del paese. Nel 1872, per la prima volta, il governo pose l'obbligo ai sacerdoti shintoisti di sottoporsi a un esame di teologia e molti di loro furono bocciati e privati dell'autorità sul tempio perché in realtà le loro cognizioni non erano conformi all'ideologia imperiale²⁴. Così, in nome di

²⁴ Cfr. Hagiwara Tatsuo, "The Position of the Shintō Priesthood: Historical Changes and Developments", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana

una (falsa) purezza dottrinale, la gerarchia dello shintō di stato obliterava antiche tradizioni locali, di estrema ricchezza e vitalità di contenuti, ma non ortodosse rispetto alle direttive governative in materia di religione. La fede religiosa si era andata confondendo in modo inestricabile con la fede politica.

Il mondo religioso shintoista cercò di reagire, ma l'azione di censura e persecuzione della dissidenza da parte del Ministero degli Interni era capillare, efficiente, silenziosa e spietata. Bisogna anche dire che la tentazione del potere, la tendenza a esercitare un dominio temporale è insita in tutte le tradizioni religiose: che lo shintō diventasse improvvisamente la Religione di Stato, con tutti i privilegi che potevano derivarne, era una prospettiva davvero allettante, che molti sacerdoti non seppero, o non vollero, rifiutare.

Per conquistare il consenso, l'ideologia nazionalista basata sullo shintō aveva bisogno di un'antitesi, di un avversario per riconoscersi e confermarsi nella sua 'purezza'. In quegli anni l'"altro" fu il buddhismo, e nella propaganda di regime fu bollato come una "religione straniera", come una spiritualità "estranea all'autentico spirito giapponese"²⁵. Era una affermazione falsa e sciocca, visto che il buddhismo si era diffuso nella cultura giapponese a partire dal VI secolo e aveva dato vita a esperienze religiose e filosofiche di grande profondità e di indubbia originalità.

A causa di questa strategia, moltissimi monasteri furono dati alle fiamme, i monaci furono perseguitati e ridotti per decreto governativo allo stato laicale²⁶. Solo dopo anni di aspre violenze il governo sarà costretto dalla diffusa indignazione popolare ad attenuare le misure persecutorie. In compenso stringerà la morsa sulle comunità monastiche per eliminare ogni forma di dissenso e garantirsi un conformismo acquiescente verso la nuova ideologia.

University Press, Bloomington 1963, p. 226. W. Fridell, *Japanese Shrine Mergers, 1906-12. State Shinto Moves to the Grassroots*, Sophia University, Tōkyō 1973.

²⁵ Cfr. J. Breen, "Ideologues, Bureaucrats and Priests. On 'Shinto' and 'Buddhism' in Early Meiji Japan", in J. Breen e M. Teeuwen (a cura di), *Shinto in History*, Curzon Press, Richmond 2000, pp. 230-51.

²⁶ Cfr. J. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan*, Princeton University Press, Princeton 1987.

La gerarchia religiosa

Il *miyaza* 宮座 è un'organizzazione religiosa di tipo corporativo che comprende i capi delle famiglie più antiche o più ricche del villaggio. Analizzare il *miyaza* significa mettere in luce le caratteristiche strutturali con cui si è articolata nei secoli l'autorità, sociale e religiosa, delle comunità rurali. Comprenderne i meccanismi d'azione equivale a scoprire la logica di potere che esso sottintende. Si tratta infatti di un'istituzione che controlla e gradua secondo schemi gerarchici il coinvolgimento di ogni membro del villaggio nell'esperienza sacra²⁷.

Da un punto di vista istituzionale le prerogative e i doveri ufficiali dei membri del *miyaza* sono di carattere strettamente religioso²⁸. In realtà, un gruppo di famiglie cerca di mantenere il monopolio del rapporto fra la comunità e i suoi dei per sancire, con una legittimazione sacrale, i privilegi sociali che già detiene. Il termine che identifica questo gruppo di potere deriva dal luogo di incontro – la casa del capo della corporazione – dove i rappresentanti delle famiglie si riuniscono per celebrare i riti e che perciò diventa il tempio del villaggio²⁹.

Il *miyaza* ha la responsabilità di fissare il calendario rituale della comunità. Determina il tempo dei *matsuri* 祭り e giudica se un particolare evento sia degno di essere celebrato. Decide i giorni di lavoro e quelli di riposo. Stabilisce i riti che aprono tutte le fasi della coltivazione. In definitiva ha il potere religioso di scandire la vita del villaggio. D'altra parte le famiglie dei proprietari terrieri già hanno il potere economico di condizionare il ritmo del ciclo dell'anno. La coltivazione del riso è un'opera che richiede uno sforzo collettivo e una continua collaborazione fra i contadini; perciò nel momento in cui i maggiori possidenti decidono quando irrigare, quando trapiantare o quando raccogliere, necessariamente anche gli altri si devono adeguare.

²⁷ Cfr. W. Davis, "Parish Guilds and Political Culture in Village Japan", *The Journal of Asian Studies*, 36, 1, 1976, p. 25.

²⁸ Cfr. Andō Seiichi, *Kinsei miyaza no shiteki kenkyū* (Studio storico del *miyaza* moderno), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1960, p. 114.

²⁹ Cfr. Harada Toshiaki, *Muramatsuri to za* (I riti del villaggio e l'organizzazione religiosa), Chūōkōronsha, Tōkyō 1976, pp. 11-12.

Il *miyaza* ha inoltre l'onere e il prestigio di organizzare e celebrare i riti. Il gruppo di famiglie stabilisce le modalità della cerimonia e la prepara in anticipo nei minimi particolari; affida a ciascuno specifici compiti; ingaggia la *troupe* di attori girovaghi per la sacra rappresentazione; coordina l'afflusso dei venditori al mercato che sempre si tiene in tempo di festa; sceglie quali ospiti illustri invitare dalla città, e prepara la loro accoglienza; si occupa del commercio dei *fuda* 札 e di altri oggetti sacri³⁰.

Di tutte queste iniziative il *miyaza* paga le spese. La corporazione ha un suo patrimonio di campi, di terreni boschivi, di edifici e di utensili da cui trae un profitto che utilizza per le attività rituali. Ma non sempre questi beni danno un reddito sufficiente per far fronte a impegni che non sono certo indifferenti. L'autonomia patrimoniale del gruppo è volutamente mantenuta a livello precario, perché la vera forza del *miyaza* dipende sempre dalla ricchezza e dal potere dei singoli membri. Se necessario, ciascuno di essi ogni volta si tasserà secondo le proprie possibilità o il desiderio di guadagnare prestigio agli occhi degli altri. In compenso, solo i membri del *miyaza* possono sedere all'interno dello spazio più sacro del tempio. Solo essi hanno il diritto di invocare la discesa del dio, di porgergli le offerte a nome di tutti e di consumarle per primi in un banchetto cerimoniale davanti all'altare³¹.

Il rito che ha maggiore importanza per la corporazione è la cerimonia comunitaria dell'inizio dell'anno. Proprio perché è un momento di rinnovamento del tempo, di rifondazione simbolica della vita del villaggio, di unione di tutta la comunità, l'autorità ufficiale se ne appropria e ne fa il fulcro della gestione del proprio potere. Nel tempio, durante le pause fra le varie fasi della cerimonia, i membri del *miyaza* commentano gli avvenimenti dell'anno trascorso, discutono i problemi che attendono il villaggio nell'anno a venire e prendono decisioni importanti. Alla fine del *matsuri* procedono alla nomina di chi rivestirà le varie cariche interne e scelgono il nuovo capo

³⁰ *Ibid.*, pp. 84-100.

³¹ Cfr. Andō, *Kinsei miyaza no shiteki kenkyū*, cit., pp. 114-16.

del gruppo, che diventerà quindi anche il capo religioso e sociale di tutto il villaggio³².

La strategia di potere del *miyaza* segue due direttrici. Difende innanzi tutto i privilegi di un gruppo di famiglie ma cerca di presentarli nell'ottica di un'utilità collettiva: tende cioè a far identificare come interessi di tutta la comunità quelli che sono in realtà gli interessi di una parte. Il fatto che il dio venerato dal *miyaza* sia il nume tutelare del villaggio, che i riti della corporazione scandiscano il tempo sacro dell'intera comunità, che le offerte e le preghiere presentate da quei pochi siano sempre in favore della salvezza di tutti, è sintomatico di una politica unificante e accentratrice che rafforza una dinamica di aggregazione piramidale del gruppo e crea forti motivazioni psicologiche perché tutti, anche coloro che sono esclusi, si sentano coinvolti nell'esperienza religiosa e rappresentati come forza sociale.

Questa strategia è bilanciata da una tendenza opposta. La forza del potere nasce anche dalla capacità di imporre delle separazioni sociali, di creare delle differenze fra gruppi, e il *miyaza*, in campo religioso, obbedisce alla medesima logica. Esso mette in antitesi 'noi' rispetto a 'loro', quelli cioè del villaggio che devono identificarsi in un loro dio patrono e gli abitanti dei paesi vicini che non possono venerarlo. Ha il potere di decidere e far rispettare le regole di purezza e così alza delle barriere religiose che sono in realtà delle forti barriere sociali: per esempio fra le donne, giudicate impure, e gli uomini, fra i giovani e gli adulti. Ponendosi come garante dell'ortodossia rituale, il *miyaza* ha il potere di escludere e isolare qualsiasi tendenza innovatrice in materia religiosa che possa avere risonanza in campo sociale. Per esempio, nel culto dei morti, difende con puntiglio la separazione rituale fra antenati e morti inquieti perché in realtà protegge una concezione gerarchica e patriarcale della famiglia, che legittima il potere del capofamiglia e del *miyaza* stesso. Ciò che è nuovo viene bollato con la connotazione negativa del 'diverso'. Spesso è avvenuto che il *miyaza* lanciasse accuse di magia e di possessione

³² Cfr. Takeda Chōshū, "Kinsei sonraku no miyaza to kō" (Le organizzazioni religiose del *kō* e del *miyaza* nel villaggio moderno), in Ienaga Saburō et Al. (a cura di), *Nihon shūkyōshi kōza*, San'ichi shobō, Tōkyō 1971, vol. 3, pp. 51-73 e pp. 160-63.

maligna contro taluni individui che nella comunità rappresentavano un contropotere emergente, per emarginarli. Facendo di loro dei 'non uomini', degli anormali, e ponendoli ai margini o ostracizzandoli dal villaggio, l'autorità religiosa difendeva un certo stereotipo di uomo, un concetto tradizionale di normalità.

Grazie alla continua opera di separazione e unificazione del gruppo, il *miyaza* conserva la propria forza, che deriva dal potere di mediare fra quelle antitesi che esso stesso ha prodotto. Infatti in vari casi crea distinzioni e opposizioni fra sottogruppi sociali ma, al contempo, mantiene viva la necessità che essi abbiano fra loro dei rapporti continui e ordinati di comunicazione e scambio. Così un'oligarchia di potere religioso si pone come fattore imprescindibile di controllo di queste interazioni. Le separazioni sancite dal *miyaza* sono sempre in senso verticale, sottintendono cioè una contrapposizione fra superiore e inferiore, di gruppi quali gli uomini e le donne, gli adulti e i giovani, gli antenati e i morti inquieti, l'*ujigami* e gli altri dei, distinti secondo un diverso livello gerarchico. Questo schema presuppone sempre uno scambio impari fra le parti e delle prestazioni sbilanciate o per difetto o per eccesso, tanto da produrre l'obbligazione di un controcambio o controprestazione sempre altrettanto inadeguata. Se l'interazione fosse alla pari, il gioco vincolante delle obbligazioni reciproche troverebbe un equilibrio e arresterebbe quella dinamica fra gruppi in antagonismo che è il presupposto dell'intervento mediatore del potere.

Per contro, gruppi religiosi come i *kō* 講, oppure comunità di fedeli come le Nuove Religioni, sono strutture di tipo egalitaristico, poco differenziati al loro interno per quanto riguarda posizioni e ruoli sociali, sono autosufficienti dal punto di vista economico e presentano tratti di forte solidarietà. Obbediscono quindi a una logica di potere tale da escludere la possibilità di un'organizzazione piramidale come quella del *miyaza*. Spesso infatti sia i *kō* sia i nuovi movimenti religiosi si rafforzano in contrapposizione alla gerarchia religiosa ufficiale e questa li teme, li controlla o li perseguita³³.

³³ Cfr. Harada, *Muramatsuri to za*, cit., pp. 219-24.

La strategia d'azione del *miyaza* si basa innanzi tutto sull'idea del villaggio come comunità religiosa autonoma rispetto alle organizzazioni dei grandi templi shintoisti e buddhisti che si estendono su tutto il territorio nazionale e che dipendono da centri posti nelle grandi città. Il *miyaza* difende i confini della propria sfera d'azione per preservare il proprio monopolio. Quindi nella propria prassi rituale rifiuta l'ingerenza dei sacerdoti di altre gerarchie. Ma non è arrivato mai ad una politica di totale isolamento. Anzi, quando il sistema *shōen* si sfaldò o quando i signori feudali tolsero il loro patronato ai templi, furono proprio le corporazioni di villaggio a intervenire per sostenerli con sovvenzioni regolari e spesso consistenti. Ottennero in cambio dai templi un riconoscimento ufficiale della loro autorità sul villaggio e rinsaldarono così il loro ruolo di intermediari fra il potere religioso esterno e quello interno alla comunità.

La corporazione accetta la presenza nel villaggio di un *kannushi* 神主, un sacerdote, solo a condizione che sia uno dei propri membri. Il *miyaza* utilizza anche il tempio buddhista della zona per affermare la propria autorità: la corporazione religiosa vi officia i propri riti a nome dell'intero villaggio, vi venera il proprio *ujigami* 氏神, relegando i monaci del tempio in ruoli rituali minori e comprimari³⁴.

La seconda fondamentale differenza (fra 'noi' e 'loro') che il *miyaza* impone riguarda il mondo interno del villaggio. Da una parte esso seleziona i propri membri e ne salvaguarda i privilegi, dall'altra allontana gli esclusi e li obbliga all'osservanza dei loro doveri. Non sono ammessi a far parte del *miyaza* i figli maschi non eredi, le donne, i membri delle famiglie non imparentate con quelle della corporazione, e infine i poveri. Nei diversi casi la barriera che divide la gerarchia da coloro che le sono sottoposti è più o meno sfumata. L'atteggiamento del gruppo di potere è sempre stato duttile e ha seguito l'evoluzione storica delle strutture sociali del Giappone rurale; dietro la spinta di nuove istanze la corporazione ha perduto lentamente il suo carattere esclusivo.

³⁴ Cfr. Hori Ichirō, *Minkanshinkō* (Credenze popolari), Iwanami shoten, Tōkyō 1977, p. 174 ss. e Takeda, "Kinsei sonraku no miyaza to kō", cit., pp. 160-65.

Nei periodi Heian e Kamakura l'appartenenza al *miyaza* era riservata a quelle famiglie che per diritto ereditario conservavano il titolo di co-fondatrici del villaggio e che erano legate fra loro da vincoli di consanguineità. Questo tipo di organizzazione, che allora veniva chiamata *kabuza* 株座, ricalcava la struttura sociale del clan³⁵.

Il termine *dōzoku* 同族 indica tuttora un gruppo composto da una famiglia principale (*honke* 本家) e dai suoi rami collaterali (*bunke* 分家), legati da vincoli di parentela. Ma non si tratta solo di un nucleo familiare: esso è un'unità economica che agisce su un proprio territorio ed è anche un'organizzazione religiosa. In teoria, ogni *dōzoku* dovrebbe avere il proprio tempio e il proprio cimitero. Tutti i suoi membri maschi adulti dovrebbero riunirsi in occasione del *matsumi* per venerare la comune divinità ancestrale e i medesimi antenati, sotto la guida del capo della famiglia principale. Hori Ichirō sostiene che alla fine del periodo Heian, quando cominciò a formarsi il *miyaza*, il *kabuza* non era nient'altro che il *dōzoku* visto in una prospettiva religiosa³⁶.

Le corporazioni si formarono con maggiore frequenza in aree rurali in cui la conduzione agricola era basata sul sistema di mutuo ed esclusivo aiuto tra famiglie imparentate. In alcuni villaggi quando in una famiglia del *miyaza* nasceva un bambino maschio, il suo nome era scritto nei registri della corporazione. Molto più spesso veniva registrato solo il nome del figlio primogenito, futuro erede, e questa era la prima iniziazione nel gruppo. I maschi in linea collaterale, che non ereditavano il patrimonio, che non potevano vivere nella stessa casa, che non diventavano antenati, non ereditavano il diritto a far parte della corporazione. L'ammissione del nuovo membro avveniva per gradi. Una seconda cerimonia di iniziazione si svolgeva al compimento del quindicesimo o sedicesimo anno, in concomitanza con il rito di passaggio della pubertà. L'accettazione a pieno titolo aveva luogo quando il giovane uomo, al ritiro o alla morte del padre, gli succedeva nella carica di capofamiglia. A questo lento avanzamento

³⁵ Cfr. Hori, *Minkanshinkō*, cit., pp. 169-85.

³⁶ Cfr. Hori Ichirō, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago 1968, p. 57.

nella gerarchia del *miyaza* corrispondeva un sempre maggior coinvolgimento nelle attività rituali. Da ruoli marginali il giovane passava ad assumere obblighi e doveri religiosi sempre più importanti. Di pari passo aumentava la sua responsabilità economica e il suo prestigio sociale³⁷.

All'interno del *miyaza* non tutti sono uguali. La struttura del gruppo è piramidale e la scala gerarchica appare chiara anche solo dalla distribuzione dei diversi ruoli rituali, dalla disposizione dei posti a sedere nel tempio, più o meno lontani dall'altare³⁸. È questa la terza separazione che il *miyaza* impone secondo la sua logica di potere. Anche al proprio interno esso favorisce il crearsi di un'antitesi fra sottogruppi che deve essere mediata. Il sistema di contrapposizione fra i membri più anziani e quelli più giovani, fra quelli più ricchi e quelli più poveri, innesca nella corporazione stessa la dinamica dello scambio ineguale che è la ragion d'essere dell'intervento di controllo del potere. Infatti nella storia del *miyaza* ciò che muta non è lo schema gerarchico interno, quanto i criteri per stabilire l'ordine di precedenza. Ancora nelle epoche Kamakura e Ashikaga, il grado di autorità era stabilito in base al diverso vincolo di parentela, più o meno stretto, che legava le varie famiglie del gruppo³⁹.

In epoca Tokugawa molte corporazioni dividevano ufficialmente i propri membri a seconda dell'età. Era un criterio neutro solo all'apparenza. In realtà era il frutto di un compromesso che nascondeva profonde tensioni di potere fra famiglie 'antiche' e famiglie 'nuove', fra membri per diritto ereditario, da sempre detentori del potere, e membri per diritto di ricchezza, che cercavano di impossessarsene.

Questi antagonismi erano la conseguenza di cambiamenti strutturali che il *miyaza* aveva subito nel corso della storia. Solo a partire dal XIV secolo si comincia ad avere una documentazione diretta e significativa sulla fisionomia delle corporazioni religiose nelle varie regioni, sui problemi che affrontavano e sui modi che adottavano per

³⁷ Cfr. Davis, "Parish Guilds and Political Culture in Village Japan", cit., p. 29.

³⁸ Cfr. W. Davis, "The *miyaza* and the Fisherman. Ritual Status in Coastal Villages of Wakayama Prefecture", *Asian Folklore Studies*, 26, 2, 1977, pp. 1-29.

³⁹ Cfr. Harada, *Muramatsuri to za*, cit., pp. 196-99.

risolverli. È la storia di gruppi elitari di potere che, con il mutare delle condizioni socio-economiche dei villaggi, si piegavano e si aprivano, anche se con lentezza e riluttanza, alle nuove istanze.

Lo sviluppo del *miyaza* riflette la storia delle immigrazioni nelle varie province. Esso si affermò nelle zone in cui delle famiglie senza relazioni di parentela e di diversa estrazione sociale vennero ad insediarsi in territori con scarse risorse. Era inevitabile che vi fosse uno scontro fra residenti e immigrati. Il *miyaza* difendeva i privilegi dei vecchi abitanti che si univano per far fronte alla concorrenza dei nuovi arrivati. Non casualmente nei documenti la parola *moroto*, “membro della corporazione”, è scritta con gli ideogrammi di *furubito* 古人, “colui che risiede nel villaggio da antica data”⁴⁰. Eppure, come commenta Davis, “quella stessa istituzione che sacralizzò i vantaggi dell’*establishment* rurale fornì anche i mezzi per legittimare le conquiste economiche e politiche delle classi emergenti”⁴¹.

Il problema cruciale fu sempre quello del criterio di ammissione. Dall’epoca di Kamakura in poi, le guerre, i disordini interni, la scarsa presa dell’organizzazione centrale dello stato, produssero uno scompiglio nella rigida struttura del sistema di proprietà fondiaria e favorirono un maggiore dinamismo nell’economia rurale. I cambi di proprietà dei terreni divennero più frequenti, così come la rapida crescita o il rapido dissolversi di patrimoni aviti. In una situazione di maggiore mobilità sociale, l’ammissione al *miyaza* cominciò a seguire dei criteri economici, anche perché l’economia dei villaggi si era liberata, almeno in parte, dei vincoli di una struttura sociale familistica.

Il diritto di entrare a far parte della corporazione cominciò a venir considerato un bene che poteva essere oggetto di scambio economico e le nuove famiglie che erano state escluse perché prive di diritto di discendenza, comprarono il loro posto nel *miyaza*⁴². In generale il prezzo era alto perché l’ammissione potesse essere riservata alle famiglie abbienti dei proprietari terrieri. Il *miyaza* si allargava ma non

⁴⁰ Cfr. Harada, *Muramatsuri to za*, cit., pp. 44-46.

⁴¹ Cfr. Davis, “Parish Guilds and Political Culture in Village Japan”, cit., p. 25.

⁴² Cfr. AA.VV., *Miyaza no kōzō to sonraku* (La struttura del *miyaza* e il villaggio), *Shakai densho kenkyūkai henkan*, Tōkyō 1974, pp. 25-32.

dimenticava che il mantenimento dei privilegi di classe era all'origine della propria esistenza come nucleo di potere sociale.

Talune corporazioni cominciarono ad accettare i maschi non primogeniti, ma si trattò di pochi casi. Apparentemente semplice, questa decisione in pratica rischiava di incrinare il sistema di organizzazione economica e sociale della famiglia perché metteva sullo stesso piano l'erede e i non eredi. Era un provvedimento che riguardava la sfera dell'esperienza religiosa, ma poteva essere interpretato come il primo passo per stabilire il principio della ripartizione egalitaria dei diritti di successione. Questo, di conseguenza, poteva mettere in discussione la figura e il ruolo del capofamiglia stesso. L'istituzione del *miyaza* preferì aprirsi ai capi di 'nuove' famiglie, ancora considerate 'estrane', piuttosto che ai membri consanguinei non primogeniti delle antiche famiglie.

La cerimonia di iniziazione nel *miyaza* continua a seguire delle formalità che ricordano in parte le antiche regole di ammissione. Il candidato deve aver vissuto nel villaggio per un certo numero di anni. Durante il rito è 'adottato' simbolicamente come 'figlio' da un membro della corporazione che in questa veste lo presenta agli altri. Un banchetto nel tempio a spese del nuovo venuto suggella l'evento.

Il processo di assimilazione nel *miyaza* delle nuove forze sociali fu lento e certamente sofferto. Anche se le vecchie famiglie non godevano più di una florida situazione economica, tuttavia opposero una forte resistenza ai nuovi ricchi e furono in grado di escluderli dalla gestione ufficiale del potere per molto tempo⁴³.

Forse la differenza più importante fra il *miyaza* dell'epoca Tokugawa e il *kabuza* del mondo rurale dello *shōen* medioevale è il declino dell'influenza della classe samuraica che aveva dominato la corporazione per così tanto tempo. Ma anche se molti *samurai* si erano spostati nelle città, la loro presenza politica era ancora forte nei villaggi. In molti casi infatti i membri del *miyaza* erano i discendenti di quelle famiglie di *samurai* che al tempo della "caccia alle spade" di Hideyoshi nel 1588 e del censimento catastale fra il 1582 e il 1598, avevano optato di rimanere in campagna e dedicarsi all'agricoltura.

⁴³ Cfr. Andō, *Kinsei miyaza no shiteki kenkyū*, cit., pp. 70-72.

Proprio queste famiglie cercavano di mantenere intatta a tutti i costi la dignità del loro rango⁴⁴. Accettavano selettivamente i nuovi membri ma poi li relegavano con puntiglio nei ruoli di minore autorità e prestigio. L'insofferenza reciproca delle due fazioni interne produsse delle scissioni. In molti casi le famiglie 'inferiori' decisero di uscire dal *miyaza* e fondarono una loro corporazione in tutto simile a quella che avevano abbandonato.

La nuova organizzazione – *shinza* 新座 – cercò di scalzare l'autorità del vecchio gruppo di potere. Si dimostrò innanzi tutto molto disponibile ad accettare nei riti proprio quelle persone che ne erano state sempre escluse e si alleò alle famiglie povere per allargare la propria base di consenso sociale. Per rafforzare la propria autorità, spesso offriva e chiedeva collaborazione ai diversi *kō* 講, ma era un'alleanza di comodo: i due gruppi rimanevano sostanzialmente estranei l'uno all'altro, si prefiggevano scopi religiosi diversi, avevano strutture interne opposte, verticale l'uno e orizzontale l'altro, presentavano una composizione sociale troppo eterogenea. Ciò che li univa era il fatto di vedere nell'antico *miyaza* un comune avversario⁴⁵.

Lo *shinza* inoltre usava tutta la sua forza economica per gareggiare con il *miyaza* nel patrocinare i grandi santuari shintoisti e ottenere, dall'esterno, il riconoscimento ufficiale della propria superiorità. Nacquero così degli *shinza* "dell'ovest" o "dell'est", "di destra" o "di sinistra": nomi che derivavano dalla disposizione dei posti a sedere nel tempio. Spesso quando la nuova corporazione riusciva ad affermarsi, cominciava a scrivere negli annali la propria denominazione con caratteri diversi, cambiando l'ideogramma *shin* 新, "nuovo", con il carattere 真 che significa "vero".

I documenti ufficiali dell'epoca Tokugawa contengono molti riferimenti diretti alle discordie fra le famiglie di un *miyaza* e quelle che ne erano escluse, o fra membri di opposte corporazioni che operavano nello stesso villaggio. C'è tutta una casistica di conflitti, per esempio, sul modo di celebrare un rito o sulla forma del nuovo tetto del tempio, che erano magari banali ma diventavano pretesto per di-

⁴⁴ Cfr. Takeda, "Kinsei sonraku no miyaza to kō", cit., pp. 155-56.

⁴⁵ Cfr. Harada, *Muramatsuri to za*, cit., pp. 221-32.

spute molto aspre che si trascinavano per anni con rancori mai sopiti e venivano addirittura portate di fronte ai tribunali della città⁴⁶. Talvolta i due gruppi religiosi rivali si lanciavano reciproche accuse di magia: gli dei ancestrali venerati dall'uno, per l'altro non erano che spiriti falsi e malvagi⁴⁷.

Il processo di industrializzazione del paese, la massiccia migrazione dalle campagne alle città, l'avvento di una economia di scambio monetario, produssero drastici mutamenti nella società contadina. Emersero sia una classe di medi proprietari che producevano per il mercato della città, sia una classe di proletariato rurale, di famiglie senza terra, di braccianti stagionali, di manodopera anche femminile, che emigrava dal villaggio alla città. Anche la corporazione religiosa cambiò e perse l'ultima traccia della logica di clan.

Si diffusero delle organizzazioni di culto dell'*ujigami* 氏神, a base territoriale e aperte a tutti coloro che risiedevano nel villaggio. Il diritto all'ammissione era svincolato dai legami di parentela e anche, dopo la riforma agraria, dal grado di ricchezza. Tutti, in quanto *ujiko* 氏子, "figli" del dio ancestrale del territorio, erano ammessi ufficialmente a partecipare ai riti⁴⁸.

Hori Ichirō individua, nella ritualità shintoista di oggi, tre modi fondamentali di realizzare l'esperienza religiosa collettiva⁴⁹. Nel primo caso il *matsuri* può essere officiato solo dalla famiglia che costituisce il ramo principale del *dōzoku* 同族. Nel secondo caso il rito può essere celebrato da più famiglie di vari *dōzoku* uniti in un gruppo, il *miyaza*. Infine vi è la festa cui possono prendere parte attiva tutti i membri del villaggio. Hagiwara Tatsuo riprende questo schema⁵⁰ e interpreta le tre diverse modalità come le tappe principali dello sviluppo storico delle forme di autorità religiosa nel villaggio, dal

⁴⁶ Cfr. Andō, *Kinsei miyaza no shiteki kenkyū*, cit., pp. 11-17.

⁴⁷ Cfr. Hori, *Minkanshinkō*, cit., p. 173.

⁴⁸ Cfr. Harada, *Muramatsuri to za*, cit., pp. 255-62 e Andō, *Kinsei miyaza no shiteki kenkyū*, cit., pp. 17-28.

⁴⁹ Cfr. Hori, *Folk Religion in Japan*, cit., p. 62.

⁵⁰ Vedi Hagiwara Tatsuo, "Kinsei saishidan seiritsu josetsu" (Studio introduttivo sulla formazione delle organizzazioni sacerdotali moderne), *Nihon bunka kenkyūjo kiyō*, 4, 1959, pp. 22-26.

sistema *ujigami* dell'antichità al *kabuza*, dal *miyaza* del periodo feudale alle organizzazioni degli *ujiko* dell'epoca moderna. Questa classificazione diacronica è forse una semplificazione eccessiva, ma è innegabile che, nelle grandi linee, si sia verificata un'evoluzione in questo senso.

Nel corso della storia religiosa del Giappone, il concetto di divinità tutelare si trasforma in sintonia con il cambiamento della struttura di potere, della composizione sociale e degli indirizzi della organizzazione incentrata sul suo culto. Questo appare tanto più evidente nel confronto con figure molto più definite di dei, quali ad esempio Inari 稻荷 o Hachiman 八幡: il loro culto fiorisce nel periodo in cui si afferma il ruolo religioso dei *kō* 講. In epoca medioevale l'*uiigami* del villaggio è una divinità dalla fisionomia vaga e la sua funzione salvifica è indifferenziata: tutti i suoi ruoli simbolici sono mantenuti in sordina proprio per valorizzare la sua funzione di termine di classificazione culturale, che definisce e afferma nel tempo l'identità e l'autonomia politica ed economica di un particolare gruppo, di una famiglia, o di un *dōzoku*. Per questo l'*ujigami* è fatto oggetto di un culto esclusivo e limitato a coloro che sono uniti da vincoli di consanguineità.

Le norme che circoscrivono il contatto rituale diretto con il dio ancestrale ricalcano la differenza dei legami che sussistono fra l'interno del gruppo e l'esterno. Gli estranei al gruppo sono estranei anche per il dio. Infatti esso è venerato come antenato primigenio perché diventi così il fulcro dell'unità piramidale della famiglia allargata e il termine di confronto per definire i confini della struttura di parentela. Il suo potere sacro è dunque il riflesso dell'autorità e del potere degli uomini che lo venerano⁵¹.

Risulta tuttavia dai documenti liturgici che già all'inizio dell'epoca Tokugawa in molte parti del Giappone il concetto di *ujigami*, inteso nel senso più letterale del termine, e cioè come divinità di un clan, non era più un'idea portante nell'esperienza religiosa⁵².

⁵¹ Cfr. Hori, *Folk Religion in Japan*, cit., pp. 32-33.

⁵² Cfr. Wakamori Tarō, *Chūsei kyōdotai no kenkyū* (Studio sulle corporazioni medioevali), Kiyomizu kobundō shoten, Tōkyō 1967, p. 42.

In epoca moderna questo dio non ha più un ruolo a parte. È diventato il nume tutelare del territorio e, in alcune zone, la sua figura si confonde con quella del dio *kōjin* 荒神, in altre con il *ta no kami* 田の神 o il *dōsojin* 道祖神, dei della terra e della fertilità. Non perde certo la sua funzione di essere un elemento tassonomico di identificazione culturale, ma diventa un simbolo del villaggio sentito come un'unità armonica, ed è fatto oggetto di culto da parte di tutte le componenti sociali. Per questo diventa una figura sacra interscambiabile con altre. Se ancora sussistono regole di esclusione al suo culto, esse sono applicate nei confronti degli abitanti dei villaggi vicini.

L'esperienza del *miyaza* non può dirsi esaurita. In alcune zone del Giappone sono ancora presenti e attive delle corporazioni religiose di tipo esclusivo. Nello stesso *ujiko* permane ancora oggi la tradizionale struttura gerarchica dell'autorità religiosa che era la ragion d'essere del *miyaza*. E pur essendo esso aperto per principio a tutti, di fatto solo le famiglie al vertice dell'organizzazione officiano i riti. Nei villaggi, le persone che ricoprono cariche politiche elettive molto spesso sono le stesse che dirigono l'attività religiosa⁵³.

Il vertice del potere

Quando l'organizzazione religiosa era incentrata sul sistema dei clan, colui che, per diritto di successione, assumeva la carica di capo della famiglia principale era automaticamente investito della responsabilità di dirigere l'attività rituale. Manteneva tutte le prerogative sacrali fino a quando, sulla soglia della vecchiaia, cedeva titolo e patrimonio al figlio primogenito⁵⁴.

Con l'affermarsi del potere del *miyaza* 宮座, mutò la fisionomia dell'autorità religiosa e la comunità adottò principi e regole diversi per determinare chi avesse il diritto all'investitura e come si dovesse procedere alla nomina. La carica di *tōya* 当屋, vertice della gerarchia del villaggio, non fu più monopolio per diritto ereditario di una sola

⁵³ Cfr. Harada, *Muramatsuri to za*, cit., pp. 263-71.

⁵⁴ Cfr. Hori, *Folk Religion in Japan*, cit., pp. 53-54.

famiglia e nemmeno di una sola persona. La prerogativa di decidere sugli eventi della vita religiosa passò nelle mani della corporazione – o meglio, del gruppo di potere al suo interno – che sceglieva fra i propri membri chi dovesse avere il prestigio dell'autorità. Lo *status* di capofamiglia era la condizione indispensabile per essere candidato. Verso le donne, anche se appartenenti alle famiglie del *miyaza*, la preclusione fu sempre totale e, in tanti secoli, non è stata mai messa in discussione. La loro autorità, almeno in teoria, era riconosciuta solo se circoscritta alla sfera del privato e dei rapporti informali; nei rapporti pubblici e nei momenti ufficiali della gestione del potere sociale e religioso, esse non dovevano apparire.

Anche oggi la carica di *tōya* è elettiva e limitata nel tempo. In taluni casi il *miyaza*, per decidere la persona da porre al vertice, segue un criterio di rotazione che ricalca l'ordine gerarchico dato dal grado di anzianità di residenza nel villaggio delle varie famiglie. Si eleggono quindi prima coloro che negli annali del tempio risultano avere antenati più antichi e poi i capi delle famiglie via via più 'giovani'. In altri casi la rotazione segue dei principi spaziali. Una linea di precedenze unisce in un cerchio ideale varie case e la carica spetta a turno al rappresentante della famiglia che vi abita. Talvolta il criterio si basa sull'età, altre volte sulla maggiore esperienza degli affari interni della comunità.

Fra i modi di eleggere il *tōya*, forse i più antichi sono quelli di estrarre a sorte il nome in una rosa di candidati o di affidare la scelta al responso di una divinazione⁵⁵. Questo rito di *uranai* 占\ è celebrato tuttora in molti villaggi. Durante la festa che sacralizza l'inizio dell'anno, i membri più influenti della corporazione, riuniti nella casa-tempio del *tōya*, si ritirano nella stanza interna allineandosi di fronte all'altare.

Essi ricorrono a tecniche divinatorie apprese dalla tradizione locale. Una delle più comuni è il *kayuura* 粥占: il volere dell'*ujigami* 氏神 è decifrato nelle bruciature e nelle fenditure di canne di bambù ripiene di riso poste a contatto con un fuoco purificato. In realtà i responsabili dell'organizzazione hanno già provveduto, nei giorni pre-

⁵⁵ Cfr. AA.VV., *Miyaza no kōzō to sonraku*, cit., pp. 75-78.

cedenti il rito, a sondare in discreti colloqui preliminari l'effettiva possibilità e disponibilità dei candidati ad assumere tale onere e hanno già raggiunto un consenso generale su un nome. Tuttavia la nomina avviene, almeno all'apparenza, secondo una forma rituale che esprime il senso di una scelta fatta da dio e quindi non discutibile. Questo raffigurare simbolicamente l'abbandonarsi alla volontà degli dei, negando la libertà degli uomini, significa l'opposto di ciò che avviene nella realtà. Non è l'unica occasione in cui il mondo dell'autorità sacra rivela aspetti di ambiguità e di contraddizione.

Il designato dell'anno precedente e quello dell'anno a venire, vestiti in abiti da cerimonia e seduti ai lati dell'altare in composto silenzio, scambiano le coppe di sake. Il *tōya* dell'anno passato affida al suo successore il libro degli annali del villaggio come simbolo e impegno di continuità. In questo stesso senso gli porge anche la parte centrale del grande *mochi* 餅 che è stato offerto all'*ujigami* durante la festa comunitaria perché il neoeletto la conservi e la impasti nel *mochi* che a sua volta offrirà nel prossimo rito di capodanno. Si forma quindi una processione che accompagna solennemente il *tōya* alla sua abitazione. Nell'accomiatarsi, si scambiano ancora delle coppe di sake. Alla fine, gli uomini del corteo piantano di fronte all'entrata un ramo di *sakaki* 榊 decorato di *gohei* 御幣 quale segno di una presenza sacra: è il gesto che suggella il rito⁵⁶.

La cerimonia di investitura è dunque semplice, priva di retorica, certo non proporzionata al prestigio che è attribuito alla carica, ai compiti non indifferenti che attendono il prescelto e alle restrizioni cui sarà sottoposto. Il titolo di *tōya* è un onore, ma anche un dovere. Una volta che sia stato pronunciato il suo nome, il neoeletto non può rifiutare l'incarico sotto pena di essere bandito dalla corporazione e di vedere confiscati tutti i beni della sua famiglia⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. Hotta Yoshio, "Tōyasaishi no kenkyūjōsetsu" (Introduzione allo studio dei riti del *tōya*), *Matsuri*, 30, 1977, pp. 21-24 e Tanaka Yoshihiro, *Matsuri no tabi* (Percorsi nei riti comunitari), Matsuri dōkōkai, Nagoya 1981, pp. 117-28. Tutto il n. 30 (1977) della rivista *Matsuri* è dedicato alla figura del *tōya*.

⁵⁷ Cfr. Davis, "Parish Guilds and Political Culture in Village Japan", cit., pp. 29-30.

Il *tōya* ha la prerogativa di sovrintendere alla preparazione e alla celebrazione delle feste religiose del villaggio. Officia il rito della purificazione che precede e conclude ogni cerimonia, accende il fuoco sacro, invoca per primo la discesa del dio con il rito del *kamioroshi* 神下ろし, legge i *norito* 祝詞, guida la processione del sacro palanchino, il *mikoshi* 神輿, presenta le offerte agli dei e le serve poi agli uomini più importanti della comunità riuniti per il banchetto sacro.

Per poter assolvere ai suoi compiti religiosi, il *tōya* deve vivere in una condizione di purezza rituale. Obblighi e divieti pesano su di lui e indirettamente sui suoi famigliari e impediscono loro di svolgere una vita normale. Egli deve interrompere più volte il ritmo della giornata, e anche il suo riposo notturno, per sottoporsi ad abluzioni purificatrici con acqua gelida e per recitare le formule di preghiera. Non può toccare il concime e quindi deve astenersi dal lavoro dei campi. Mangia in una stanza separata della casa e può assaggiare solo cibi cotti su un fuoco a parte, la cui fiamma è stata purificata. Non può andare a caccia, né mangiare carne, né indossare indumenti o capi di vestiario di pelle. Dorme in solitudine e non può avere alcun contatto con donne mestruate. Deve evitare ogni rapporto con famiglie in lutto o con i parenti di un neonato. Nei giorni prima del rito si isola completamente in una stanza della casa per purificarsi e concentrarsi in preghiera.

L'abitazione del *tōya* diventa uno dei centri focali dell'attività religiosa dell'intera comunità. Per questo la tradizione vuole che egli si assuma l'onere di rimettere a nuovo le strutture dell'edificio. Nel caso di famiglie ricche, la parte della casa adibita al culto viene demolita e ricostruita interamente. Ma anche le famiglie che si trovano in condizioni economiche più modeste devono almeno sostituire i *fusuma*, i *tatami* e gli *shōji*. Ricostruita con materiali freschi, non corrotti dal tempo, la dimora del *tōya* è considerata pura e adatta ad accogliere la divinità. Viene circondata e delimitata da *shimenawa* e da quel momento è il luogo più sacro, il fulcro spirituale del villaggio⁵⁸.

⁵⁸ Cfr. Wakamori, *Chūsei kyōdotai no kenkyū*, cit., pp. 130-33.

Spesso il *tōya* è anche chiamato *ichinen kannushi* 一年神主, sacerdote per un solo anno⁵⁹. Infatti ha tutte le prerogative di un sacerdote della gerarchia shintoista ufficiale. Eppure le due figure sono diverse⁶⁰. Le differenzia innanzi tutto una certa aura di carisma, o forse solo di maggior prestigio, che deriva al *kannushi* dal fatto di appartenere alla gerarchia di santuari famosi e potenti come quelli di Ise, di Izumo, o di Inari a Uji. È comune inoltre la convinzione che i sacerdoti shintoisti siano più preparati in materia di dottrina religiosa degli umili *tōya* di villaggio. Non penso sia vero, anche se in effetti, i *kannushi* devono seguire un corso di istruzione superiore per studiare una non sempre ben definita dottrina shintoista.

La carica di *kannushi* è diritto ereditario di una famiglia cui l'organizzazione centrale ha delegato il potere su un santuario. Il sacerdote shintoista resta in carica da quando, uomo maturo, subentra come erede al padre a quando, ormai vecchio, si ritira e cede i poteri al figlio. Deve rendere conto del suo operato a un'organizzazione religiosa estranea al villaggio, estesa sul territorio nazionale, centralizzata e burocratica, collegata direttamente o indirettamente con il potere governativo. Nel sistema *shōen* la gerarchia di corte aveva un diretto controllo sui grandi santuari. Il governo Tokugawa nel 1665 affidò alla famiglia Yoshida l'esclusivo potere sulle nomine dei sacerdoti e sul controllo degli affari dei templi. In epoca Meiji, la gestione del culto, in particolare di quello shintō, fu affidata a un apposito apparato burocratico centralizzato: il *Jingikan* 神祇官. Nel dopoguerra è stata fondata, anche se ufficialmente in veste privata, un'associazione nazionale dei santuari shintoisti che si è avocata il diritto di 'coordinare' le varie attività dei luoghi di culto⁶¹.

⁵⁹ Sull'etimologia di *tōya* vedi Hotta, "Tōyasaishi no kenkyūjōsetsu", cit., pp. 18-21 e Harada Toshiaki, *Mura no matsuri* (I riti comunitari del villaggio), Chūōkōronsha, Tōkyō 1980, pp. 48-49 e 68-69.

⁶⁰ Per un'analisi delle differenze fra *tōya* e *kannushi* vedi Harada, *Mura no matsuri*, cit., pp. 62-99.

⁶¹ Cfr. Hagiwara, "The Position of the Shintō Priesthood", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 221-28; vedi anche W. Fridell, *Japanese Shrine Mergers 1906-12. State Shintō Moves to the Grassroots*, Sophia University, Tōkyō 1973.

L'autorità del *tōya*, invece, è precaria: all'epoca di Kamakura rimaneva in carica sei anni. In seguito il periodo fu ridotto al breve volgere di un ciclo di coltivazione⁶². Egli deve il suo potere alla comunità ed è condizionato dalle direttive del gruppo corporativo che lo elegge e che lui rappresenta. Il suo ruolo religioso si esplica e si esaurisce nel microcosmo del villaggio.

In generale le due cariche religiose sono difficilmente compatibili nello stesso contesto e possono entrare in competizione per la supremazia nella conduzione dei riti. Quando nel villaggio non c'è un *kannushi*, il *tōya* lo invita a venire dalla città nei giorni della festa religiosa della comunità. Questi non rifiuta l'invito, assiste alla cerimonia, presenta le offerte al dio come gli altri ospiti e non interferisce in alcun modo. Invece, il sacerdote shintoista che risiede in modo stabile in una comunità per accudire agli affari del tempio tende a ingerire nella conduzione dei riti del *tōya* e cerca di ridurre a mano a mano il ruolo del rivale. Il *miyaza* o l'*ujiko* devono riuscire ad armonizzare le due componenti, salvando al contempo l'autonomia del villaggio. Non potendo escludere la forza dell'organizzazione esterna, cercano almeno di piegarla e di arrivare ad un compromesso che alla fine la neutralizzi. Essi fanno in modo che al momento della prima nomina il *kannushi* sia scelto fra le famiglie meno preminenti della corporazione. Se ciò non può avvenire e quindi la scelta cade su un estraneo, il *miyaza* accoglie la nuova famiglia fra i propri membri. Assimila così l'ingerenza esterna nella logica dell'autorità interna. Lascia che la sua azione possa esprimersi ma la controlla, mantenendola sempre ai margini del nucleo vero di potere.

Il *tōya*, pur essendo al vertice della gerarchia del villaggio, non ha potere. Egli non decide ma attua e sancisce decisioni di altri. La forza della sua autorità è nel suo ruolo di mediazione, nell'incarnare cioè la logica del potere che, pur non aparendo, di fatto lo sostiene e lo guida: egli conferma le separazioni sociali, garantisce il rispetto di quella distinzione fra normalità e devianza che altri hanno stabilito, traccia le barriere rituali per confermare la differenza fra chi ha di fatto il potere e chi ne è emarginato. Al contempo interviene ad ap-

⁶² Cfr. Davis, "Parish Guilds and Political Culture in Village Japan", cit., p. 30.

pianare i contrasti fra le fazioni interne della corporazione di cui è a capo, valorizza le attività rituali che instaurano in qualche modo dei vincoli con i liminali, coordina le prerogative e i doveri religiosi di ciascuno, difende l'armonia del gruppo. Non è investito della funzione di rappresentare il villaggio nei confronti di altri villaggi o dello stato e nelle cerimonie che implicano un rapporto ufficiale con delle istituzioni esterne, la sua persona rimane nell'ombra.

La sua autorità è ufficiosa ma non per questo meno importante agli occhi della comunità. Egli è piuttosto il simbolo della solidarietà interna del gruppo, della forza che deriva dalla sua unione; è il garante dell'ordine normativo tramandato dalle generazioni precedenti e rappresenta il persistere nel tempo della peculiare identità sociale del suo villaggio.

L'antitesi fra autorità religiosa e sciamano, ricorrente nell'evolversi dell'esperienza religiosa, è ancora attuale. Nei periodi di relativa stabilità culturale, la gerarchia ufficiale dei santuari respinge le pratiche estatiche e relega lo sciamano ai margini della vita sociale. Ma l'atteggiamento del *tōya* è molto più duttile e sofisticato. Egli non isola questa prassi, dalle radici così antiche e forti, con il rischio di non poterla più controllare. Accetta la presenza dello sciamano nei riti più importanti dell'anno, lo fa partecipe della liturgia, valorizza le sue capacità mistiche, ma controlla la sua *trance*, la imbriglia e rende 'normale' il suo messaggio. Continua così a tenere vivo il suo carisma religioso, ma lo piega e lo convoglia all'interno della propria logica sacrale.

In occasione, per esempio, degli *ōmotokagura* 大元神 o dei *kō-jinkagura* 荒神神楽 della regione di Okayama e di Shimane, il *tōya* sceglie e invita uno sciamano a venire nel villaggio. Lo ospita nella propria casa e lo assiste durante il periodo di preghiere e di purificazioni che precede il rito. Anche il *tōya* d'altra parte deve obbedire alle stesse regole di purezza e alle stesse interdizioni contro l'impurità. Vi è un processo culturale che pone i due protagonisti in antagonismo. Proprio per questo sono imposte ad entrambi le medesime norme rituali e solo loro due le devono applicare con tanto rigore.

Prima della cerimonia entrambi vivono nella stessa casa in solitudine e in silenzio, separati dagli altri come dei reclusi. Durante il *kagura* 神楽, il *tōya* assiste in composto silenzio alla sacra rappresentazione e alle danze che si susseguono come preparazione alla discesa del dio. A notte ormai inoltrata giunge infine il momento in cui anche lo sciamano esce dal suo isolamento ed entra in scena. Allora anche il *tōya* si alza. I due si trovano di fronte, separati dal resto del gruppo in uno spazio purificato nella parte più interna della casa. Solo all'aiutante del *tōya*, il *saniwa* 砂庭, è permesso di avvicinarsi. L'asceta può utilizzare vari modi per autoindursi in uno stato di dissociazione mentale. Ma qualsiasi tecnica di concentrazione egli adotti, ha sempre bisogno di qualcuno che lo aiuti ed è proprio il *tōya* ad assisterlo nello sforzo per raggiungere l'estasi.

Una tecnica per esempio consiste nell'abbandonarsi totalmente al ritmo di suoni scanditi per ore in modo ossessivo. Il *tōya* allora prende posto dietro un grande tamburo e percuotendolo incalza i passi di danza dello sciamano, senza dargli un attimo di tregua. Al contempo scandisce ad alta voce, senza mai interrompersi, dei brani di *sūtra* e dei *norito*. Lo sciamano danza, roteando su se stesso e facendo volteggiare di fronte agli occhi una lunga striscia di seta bianca⁶³. In un'altra occasione, durante lo *hayamagomori* 羽山ゴモリ, l'esperto dell'estasi, con le gambe incrociate, gli occhi chiusi, le mani che stringono un *gohei*, si concentra e, nel silenzio generale degli astanti inginocchiati a capo chino, l'officiante continua con insistenza a fargli risuonare nell'orecchio il tintinnio penetrante di una campanella. Nel *matsuri* del tempio di Takasugi a Taisen nella regione di Tottori, il *tōya* 'incanta' l'anima del dio e la guida nel corpo dell'asceta con la melodia acuta di un flauto⁶⁴.

⁶³ Cfr. Yamane Ken'ichi, *Bicchūkagura* (I *kagura* di Bicchū), Okayama bunko, Okayama 1972, pp. 163-76.

⁶⁴ Cfr. Morikawa Misako, "Hayamamatsuri no takusen to kamigakari no minzoku" (La tradizione popolare della possessione e della *trance* oracolare nei riti di Hayama), *Matsuri*, 31, 1978, pp. 26-36; vedi anche Tanaka Yoshihiro, "Matsukawa no hayamagomori" (Il rito dello *hayamagomori* a Matsukawa), *Matsuri*, 19, 1972, pp. 42-48 e Suzuki Masataka, "Uwanari utsuchi shinji" (Il rito dell'*uwanari utsuchi*), *Matsuri*, 25, 1975, pp. 74-80.

Lo sforzo psicofisico verso l'estasi richiede molte ore della notte. Ma il *tōya* non cede alla stanchezza e non permette che la tensione diminuisca, anzi insiste nel portarla all'estremo, fino a quando cioè lo sciamano finalmente raggiunge il punto di rottura mentale. Improvvisamente i movimenti dell'asceta cominciano a essere scoordinati, affannosi; trema con violenza, il viso contratto in una smorfia di angoscia, gli occhi rivolti all'indietro nelle orbite, mentre parole rauche e sconnesse escono dalla sua bocca: il *kami* ha preso possesso del suo corpo. Da questo momento l'azione rituale dell'officiante muta. Se prima era totalmente coinvolto nel far sì che lo sciamano raggiungesse l'estasi, ora si affanna per ridimensionarne la portata e controllarla.

Nel caso del *kōjinkagura*, il *tōya* afferra lo sciamano, lo trattiene con forza e alla fine, aiutato dal *saniwa*, riesce a legarlo con un grosso *shimenawa* しめ縄 a forma di serpente, il *warahebi* 藁蛇⁶⁵. Anche nel *matsuri* del tempio di Kaikōji nella zona di Sakata, il *medium*, un asceta della tradizione degli Isseigyōnin 一生行人 dello Shugendō 修験道, viene legato⁶⁶. Si giustifica il gesto di imprigionare lo sciamano affermando che in caso contrario farebbe male a se stesso e agli altri, che creerebbe confusione, disordine e imbarazzo. Durante il *gohōtobishinji* 護法飛神事, il *tōya* e quattro aiutanti, in questo caso degli *yamabushi* 山伏, tengono stretto il *gohōzane* 護法実 e lo fanno roteare su se stesso per procurargli una sensazione di vertigine crescente. Ma quando questa sarà sfociata nella *trance* estatica, i cinque non lasceranno la presa, anzi stringeranno il *gohōzane* ancora di più "perché non voli via". Solo dopo che il posseduto ha espresso il volere del dio, lo lasciano libero ed egli allora si lancia fuori del tempio, correndo all'impazzata nello spiazzo antistante inseguito da un gruppo di ragazzi che hanno il compito di incalzarlo

⁶⁵ Cfr. Satō Yoneji, "Warahebi no wa no naka de no takusen" (*Séance* oracolare nel centro del cerchio di un *warahebi*), *Matsuri*, 28, 1976, pp. 48-55.

⁶⁶ Cfr. C. Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, George Allen and Unwin, London 1975 p. 265.

urlando. Alla fine, semisvenuto, si accascia a terra, il corpo svuotato dello spirito del dio⁶⁷.

Lo sciamano offre il proprio corpo e la propria voce alla divinità: perde coscienza e muore simbolicamente durante il rito per permettere che i membri della comunità possano avere l'esperienza salvifica di un contatto diretto con dio. Il significato dell'estasi è nel rapporto immediato e spontaneo fra sciamano posseduto e fedeli ma il *tōya*, garante dell'ordine culturale e della stabilità dei valori religiosi, si inserisce in questa interazione, la media, ed elabora il significato della *trance* estatica, monopolizzandola a proprio favore. Per questo la funzione rituale del capo del villaggio è duplice: da una parte egli favorisce la *séance* e dall'altra ne impedisce il pieno realizzarsi.

Il *tōya* innanzi tutto esclude lo sciamano in estasi dalla vista dei fedeli. Proprio durante il *gohōtobi*, la fase più importante del rito avviene nella parte interna del tempio mentre la gente attende il responso, assiepata all'esterno. Nell'*ōmotokagura* e nel *kōjinkagura* l'officiante fa scendere sul viso stravolto del *takutayū* 託太夫 un palanchino che lo nasconda. Durante la *trance* dello *hayamagomori* il capo del villaggio si apparta con lo sciamano e, mentre il dio parla, solo lui non si inginocchia con la fronte a terra e gli occhi chiusi.

L'intervento del *tōya* non si limita a queste azioni: è più sottile, più articolato e, per questo, più incisivo. Egli inquadra il responso oracolare in uno schema fisso di domande e risposte. Impedisce in questo modo allo sciamano di esprimere liberamente la sua fantasia. Egli imbriglia e spesso travisa il messaggio con un incalzare di domande che interrompono il discorso del *medium*, lo confondono e lo guidano nella direzione voluta. In tutti i casi di *kamigakari* 神懸かり, di possessione estatica, che ho preso in esame, le domande presentano una tipologia uniforme. L'officiante si rivolge al dio che possiede l'asceta e gli chiede il suo nome, insistendo nel sapere se è l'*ujigami*. Alla risposta affermativa seguono delle domande che riguardano problemi di interesse generale: come sarà il raccolto del riso, se sarà più o meno abbondante rispetto all'anno precedente, quan-

⁶⁷ Cfr. Suzuki Shōei, "Shugendō to kamigakari" (Lo Shugendō e l'esperienza estatica), *Matsuri*, 12, 1967, pp. 6-20.

do si dovrà fare il trapianto, se la coltivazione di grano o di altri cereali darà buoni frutti. Lo interroga poi su possibili future calamità naturali. Ultime sono le domande che riguardano i problemi di singole famiglie: il lavoro, il matrimonio, le malattie, le cose smarrite⁶⁸.

I fedeli non possono rivolgersi direttamente allo sciamano. Solo il *tōya*, nel suo ruolo di mediatore, può scegliere i quesiti che giudica più importanti e formularli al dio. Solo lui può ascoltare le risposte e trascriverle per avvalersi del privilegio di interpretarle. Questo è il punto cruciale della prassi estatica. Il capo del villaggio, proprio perché è l'unico intermediario, il solo che può presentare i messaggi rivolti a dio e decodificarne le risposte, detiene il vero potere del rito. Egli appiana il responso e lo rende sempre conforme al sistema dei valori culturali tradizionali; priva le parole dello sciamano della potenzialità di suggerire idee e immaginari religiosi innovativi e potenzialmente devianti dalla norma.

Il *tōya* si avvantaggia anche di un'altra regola rituale per garantire il proprio controllo sul risultato del rito estatico: è proibito ai partecipanti di confutare le risposte che sono loro comunicate, di affermare cioè apertamente che il messaggio del dio, rivelato dallo sciamano posseduto, non corrisponda a verità.

Già nel *Kojiki* si trova questo divieto del *kotoage* 言挙げ: la narrazione descrive un rito di *kamigakari* in cui partecipano l'imperatrice come *medium*, il primo ministro Takeshi Uchi no Sukune come officiante e l'imperatore⁶⁹. Il sovrano vuole consultare il dio per sapere se possa attaccare gli abitanti di Kumaso. Il responso che gli viene riferito gli impone invece di dirigersi a ovest, dove vi è una terra ricca di oro, argento e altri innumerevoli tesori. L'imperatore, invece di accettare il comando della divinità, vi si oppone. "Questo *kami* mente! – esclama – Anche salendo sulla montagna più alta, non si è mai vista una terra simile a ovest. Non vi è nient'altro che mare!". Il dio allora, per bocca della *medium*, lo maledice. Invano l'officiante cerca di convincere l'imperatore a riparare all'infrazione

⁶⁸ Vedi Blacker, *The Catalpa Bow*, cit., p. 257 ss.

⁶⁹ Vedi Libro I del *Kojiki* a cura di Kurano Kenji in *Nihon koten bungaku taikei*, 1, Iwanami shoten, Tōkyō 1970, pp. 229-30.

rituale. Troppo tardi: quando vengono riaccese le torce, l'imperatore è morto.

Anche oggi, nei riti, per esempio, del *gohōtobishinji* o dello *hayamagomori*, l'officiante ricorda ai fedeli che devono attenersi rigorosamente alle norme rituali se non vogliono correre il rischio che lo sciamano si scagli contro di loro con tutta la sua forza sovrumana.

L'attività religiosa del *tōya* è imperniata sul culto dell'*ujigami*⁷⁰. L'immagine di questo dio ha caratteristiche tali da renderla speculare a quella dell'officiante che lo invoca e lo venera. L'*ujigami*, primigenio antenato divinizzato, è il punto iniziale della gerarchia degli antenati anonimi di tutte le famiglie e simboleggia la struttura del villaggio nella sua dimensione passata; il *tōya* è il punto più alto di una piramide sociale composta dalle famiglie del villaggio e il suo compito è di tutelare l'integrità di questa struttura e di proiettarla nel futuro. Queste due figure del mondo umano e divino sono definite unicamente dal loro ruolo. In generale l'*ujigami* non ha una sua identità, una sua storia mitica: è anonimo, ed è venerato solo perché legittima l'unità della comunità nel tempo. Nello stesso senso, anche l'uomo che riveste la carica di *tōya* non è importante; di volta in volta è sostituito per far sì che tutti partecipino, ma nessuno sia coinvolto a tal punto da identificare se stesso con la propria carica. È il villaggio, che in una dimensione terrena si riproietta nel *tōya* e in una dimensione ultraterrena nell'*ujigami*, ad essere il vero fulcro dell'esperienza religiosa.

In certi casi queste due proiezioni si fondono in una sola figura, che diventa il simbolo di un'apoteosi sacra della comunità. Per esempio, durante i riti che si svolgono nel territorio di Tsugaru in Aomori o nei *matsuri* della zona di Mihogaseki in Shimane, il *tōya*, come prescrive la tradizione, per tutta la durata della cerimonia rimane immobile, seduto con le spalle rivolte all'altare, con gli occhi chiusi, in silenzio. È portato a braccia in processione ma nessuno gli si può avvicinare o lo può toccare, tranne i membri del *miyaza*.

⁷⁰ Vedi Harada, *Muramatsuri to za*, cit., pp. 84-100 e Hori Ichirō, *Wagakuni min-kanshinkōshi no kenkyū* (Studio sulla storia delle credenze popolari nel nostro paese), Sōgensha, Tōkyō 1978, vol. 2, pp. 709-22.

Quando il corteo torna nel tempio, egli esegue una danza e poi assume di nuovo la sua rigida posizione. Gli vengono presentate le offerte di riso e di sake e la gente del villaggio gli si avvicina, gli si prostra dinnanzi per pregarlo, perché l'*ujigami* è entrato nel suo corpo⁷¹. Il *tōya* è diventato *hitotsumono* ヒトツモノ, la temporanea incarnazione del dio⁷².

Vi è una profonda somiglianza fra l'autorità del *tōya* e quella dell'imperatore, figure ambivalenti in cui sfumano le distinzioni fra potere religioso e potere sociale. Sia l'imperatore che il *tōya* rivestono un ruolo che li rende diversi e unici, forse perché, in una dimensione sacrale, devono rappresentare tutti e sancire l'ordine e la normalità sociale. Lontani, inaccessibili nella loro dimora che è anche tempio, sono, in una logica di estremi opposti che si richiamano, come degli dei e degli ostracizzati. Entrambi sono i simboli dell'identità, dell'unità e della continuità del gruppo, sia esso il villaggio o lo stato. Imperatore e *tōya* sono, nelle diverse sfere della loro autorità, al vertice di una gerarchia sociale che, a livello generale, ancora oggi preferisce dare ai propri rapporti interni delle connotazioni di tipo familistico. È comune l'idea dello stato come 'corpo sociale', come 'grande famiglia', come 'villaggio'. Le istituzioni di potere hanno strutture gerarchiche piramidali che riprendono lo schema delle organizzazioni fra consanguinei e tendono a produrre tipi di autorità dalle caratteristiche simili. Tanto più che le une giustificano le altre. Il culto dell'imperatore è garanzia dell'autorità del capofamiglia e viceversa. Il carisma sia del sovrano, sia del *tōya* – e la fonte di legittimazione della loro autorità – deriva dal loro ruolo di mediatori fra il gruppo e l'antenato comune divinizzato. Elementi di congiunzione fra mondo divino e mondo umano, essi attualizzano il mito che vede

⁷¹ Cfr. Honda Yasuji et Al. (a cura di), *Matsuri to geinō no tabi* (Viaggio nei *matsuri* e nelle sacre rappresentazioni), Gyōsei, Tōkyō 1978, vol. 5, pp. 50-53. Su questa tradizione nel Tōhoku vedi Hagiwara, "The Position of the Shintō Priesthood", cit., p. 229.

⁷² Cfr. Hori Ichirō, "Hitotsumono: A Human Symbol of the Shintō Kami", in J. M. Kitagawa e C. Long (a cura di), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, pp. 299-308.

in tutte le linee di discendenza degli uomini la prosecuzione della genealogia degli dei.

La relazione fra potere politico e autorità religiosa è un problema cruciale in tutte le società. In Giappone, come in Cina, la tendenza generale è stata quella di stabilire un'armonia fra le due sfere, per cui la fede religiosa ha legittimato il potere politico e l'autorità politica ha confermato quella religiosa. Le narrazioni mitiche sulla progenie divina dell'imperatore sancirono fin dall'antichità la sacralità insita nell'atto di governare. L'influenza culturale della Cina confermò questa concezione. Il confucianesimo infatti teorizzava una società gerarchica e uno stato centralizzato che trovavano la loro legittimazione ultima nella figura del sovrano: cardine dell'armonia fra destino e azione umana, fra Cielo e terra, egli aveva diritto all'obbedienza e alla lealtà dei sudditi perché, grazie alla sua virtù e alla sua saggezza, deteneva il Mandato del Cielo. La cultura giapponese classica rielaborò questo concetto, adattandolo alla propria tradizione: l'imperatore era al vertice della piramide sociale, garante dell'ordine del mondo, perché aveva ricevuto il Mandato del Cielo; ma non per le sue virtù, quanto piuttosto per diritto di nascita, per quel rapporto ininterrotto di consanguineità che, di generazione in generazione, univa i sovrani alla divinità primigenia, Amaterasu. La corte e in seguito il governo dello *shōgun* patrocinarono la fondazione di importanti santuari, e a loro volta i sacerdoti shintoisti accettarono di essere subordinati al governo. L'imperatore non era forse, allo stesso tempo, 'divinità vivente' e 'primo sacerdote'?

Anche il mondo monastico buddhista seguì la stessa logica. Il buddhismo insegnava la teoria della mutua dipendenza della Legge del Buddha (*buppō* 仏法) e della Legge del sovrano (*ōhō* 王法). La corte imperiale e il governo sostennero sempre i monasteri, contribuendo alla loro stabilità e prosperità; a loro volta i monaci accettavano di riconoscere l'autorità dell'imperatore, di sottoporre le ordinazioni al controllo e al beneplacito del governo, di svolgere riti in favore della pace e del benessere dello stato e, nell'epoca Tokugawa, di controllare la popolazione attraverso il *dankaseido* 檀家制度, una

capillare struttura organizzativa in cui i templi buddhisti fungevano da 'parrocchie', di cui ogni cittadino era obbligato a far parte⁷³.

L'equilibrio non fu sempre facile: ci furono fasi di intensa ingerenza del clero shintoista e buddhista negli affari di stato, come ci fu, nel XVI secolo, l'intervento armato del governo contro templi troppo potenti o movimenti religiosi troppo indipendenti. Eppure, anche figure come Nichiren 日蓮 (1222-1282), o come le fondatrici carismatiche delle Nuove Religioni, le *kyōso* 教祖, che sfidarono l'autorità del governo, lo fecero proprio in base al principio della necessità di identificare la missione di salvezza della religione con l'azione dello stato: nella loro visione, solo con un governo che adottasse la verità che essi proclamavano, il Giappone sarebbe diventato una terra finalmente felice e prospera.

L'impurità della donna

Nel Giappone arcaico la donna godeva di un ruolo sociale e politico preminente, basato su principi di discendenza matrilineare e legittimato, in ambito religioso, dalla conoscenza dei riti e dal potere del controllo dell'estasi.

Tra le informazioni più antiche sul Giappone dal III al V secolo, alcune molto interessanti sono rintracciabili negli Annali della dinastia cinese dei Wei (*Wei Chih*, circa 297 d.C.), e in quelli degli Han posteriori (*Hou Han Shu*, circa 445 d.C.). Nel primo di questi testi si parla di un regno isolano chiamato Yamatai, governato da una regina di nome Himiko (o Pimiko). È scritto che Himiko: "si occupava di magia e sortilegi, incantando il suo popolo. Aveva un fratello più giovane che l'assisteva nel governare il paese. Da quando era divenuta regina pochi la potevano vedere. Era circondata da mille attendenti donne e aveva un solo servitore che la provvedeva di cibi e be-

⁷³ K. Marcure, "The 'Danka' System", *Monumenta Nipponica*, 40, 1, 1985, pp. 39-67.

vande, e la teneva in contatto col mondo esterno. Risiedeva in un palazzo circondato di torri e palizzate⁷⁴.

Ma già nella tarda era Yamato, la donna aveva perso la forza della sua autorità sociale. Il mito del *Kojiki* riflette bene, nel suo linguaggio simbolico, questa trasformazione epocale della società giapponese⁷⁵.

Il testo sacro narra che la dea Amaterasu 天照, a causa delle ‘offese’ del dio Susanowo スサノヲ, sconvolta cioè dall’azione aggressiva e vincente dell’impurità e del caos, si “nasconde in una grotta” (nel linguaggio mitico significa morire) e il buio scese sull’universo, confondendo ogni cosa. L’angoscia della morte dilagava. Intervenne allora la dea Ame no Uzume 天宇受賣 che, con una danza estatica, riuscì ad attirare fuori dalla grotta la dea del sole e la luce e la vita tornarono nell’universo.

La società degli dei punì il dio e lo scacciò. A questo punto della narrazione avviene una svolta: il mito comincia a seguire le vicende del dio Susanowo che, espulso dal cielo, scende sulla terra degli uomini. Si formano così due società. La società degli dei rimane lassù, nell’irraggiungibile *takamagahara* 高天原, la “pianura alta del cielo”, e continua a mantenere la sua struttura matriarcale, governata dalla dea Amaterasu e incentrata sul ruolo rituale della dea sciamana. Quaggiù, in terra, il dio Susanowo si trasforma in un eroe ordinatore e il mito lo narra come una figura divina coraggiosa, positiva e benevola. Egli prepara l’avvento di Jimmu, una figura maschile che regnerà su una società patriarcale, così come i suoi discendenti per linea patrilineare.

Anche i codici di purezza e impurità assecondano questo mutamento di ruoli, di autorità e di potere: già nel testo dell’*Engishiki* 延喜式 (*Rituali dell’era Engi*, 901-922 d.C.) il sangue – simbolo primo d’impurità, di ciò che deve essere ‘negato’ – è specificatamente quello della perdita della verginità, del parto e delle mestruazioni: è il sangue *femminile* per definizione. Tra il IX e il X secolo, secondo

⁷⁴ Tsunoda Ryusaku, W. T. de Bary e D. Keene (a cura di), *Sources in Japanese Tradition*, Columbia University Press, New York 1960, pp. 8-9.

⁷⁵ Cfr. Yanagita Kunio, *Imōto no chikara* (La forza della sorella minore), in *Yanagita Kunio shū*, vol. 9, Chikuma shobō, Tōkyō 1969, pp. 1-129.

la ricostruzione di Okada Shigeo, l'impurità finisce per diventare una condizione negativa che inerisce oggettivamente alla donna⁷⁶.

Fino alla fine del secolo scorso, le donne dei villaggi di campagna durante il periodo delle mestruazioni dovevano rimanere il più possibile isolate in una casetta separata (*betsuya* 別屋), costruita apposta dalla comunità per le persone in stato di impurità. Di giorno lavoravano normalmente, ma ai pasti e alla sera si chiudevano dentro questa casa appartata. Finito il periodo delle mestruazioni, le donne si recavano al tempio per una purificazione rituale e qui mangiavano un pasto rituale. Solo allora potevano tornare alla loro vita normale in famiglia.

Col tempo, l'uso di dormire nella casa separata si andò perdendo e rimase la pratica di dormire in un angolo appartato della propria dimora; ma restò l'usanza di mangiare i pasti da sole, dopo averli cucinati su un fuoco diverso perché si continuava a temere che l'impurità delle mestruazioni minacciasse il focolare domestico, il cuore stesso della famiglia e del gruppo sociale. Ancora oggi, il sangue delle mestruazioni è fonte di repulsione e impedisce alla donna giapponese di avvicinarsi al tempio e di partecipare a qualsiasi avvenimento religioso⁷⁷.

Coesistono in Giappone varie e diverse tradizioni religiose, ma sono tutte concordi sull'idea che il sangue femminile rappresenti un elemento che offende la purezza del sacro, talmente complesso e profondo è il messaggio simbolico e le implicazioni socio-culturali della condanna di impurità che grava sulla donna. Anche il buddhismo infatti ha bollato del medesimo abominio il sangue mestruale. L'impu-

⁷⁶ Cfr. Okada Shigeo, *Kodai no imi*, Kokusho kankokai, Tōkyō 1982. Vedi anche K. Smyers, "Women and Shintō. The Relation between Purity and Pollution", *Japanese Religions*, 12, 4, 1983, pp. 7-18; Yoshida Teigo, "The Feminine in Japanese Folk Religion: Polluted or Divine?", in E. Ben Ari, B. Moeran e J. Valentine (a cura di), *Unwrapping Japan. Society and Culture in Anthropological Perspective*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990, pp. 58-77. Vedi anche Yusa Michiko, "Women in Shinto: Images Remembered", in A. Sharma (a cura di), *Religion and Women*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 93-119.

⁷⁷ Cfr. Segawa Kiyoko, "Menstrual Taboos Imposed upon Women", in Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, cit., pp. 239-50. Anche la partoriente doveva rinchiudersi in questa casetta speciale. Se partoriva in casa, la stanza del parto doveva essere poi purificata. L'impurità della donna durava fino alla presentazione del bambino al tempio per la purificazione rituale.

rità peccaminosa è sancita da uno specifico *sūtra* che tramanda la via di salvezza possibile per le donne che, avendo infranto le interdizioni durante il periodo mestruale “hanno contaminato le divinità della terra e, avendo lavato nel fiume i loro panni sporchi di sangue, hanno contaminato l’acqua e gli innumerevoli esseri senzienti che l’hanno bevuta”⁷⁸ e sono quindi rinate nel livello più basso, più degradato e angosciante del ciclo delle rinascite. Qui esse soffrono, affogate nel *chi no ike jigoku* 血の池地獄, “l’inferno del lago di sangue”⁷⁹.

Nella tradizione religiosa shintoista, la donna non può avere un ruolo nella conduzione dei riti comunitari: così come il rito, quando è officiato in modo corretto da un sacerdote puro, ha effetto sui *kami* indipendentemente dalla predisposizione d’animo e dalla fede di chi lo compie, così la donna è esclusa dalle cerimonie e relegata a ruoli di spettatrice perché potrebbe sempre, con la sua presenza attiva, contaminare il rito e distruggerne, o addirittura sovvertirne, l’efficacia. Dal rito di purificazione alla presentazione delle offerte, dalla recitazione delle formule di invocazione e di preghiera al banchetto comunitario, dalle sacre rappresentazioni alla processione del palanchino, tutto è prerogativa degli uomini della comunità. Le donne rimangono in disparte, lontane dal nucleo focale della cerimonia. E in varie occasioni rituali, come per esempio nello *hayamagomori* 羽山ゴモリ, imperniate sull’ascesa alla cima della montagna sacra e su un’esperienza di possessione estatica, alla donna è proibita anche questa seppur minima partecipazione. La sua esclusione è rigidissima⁸⁰.

⁷⁸ *Bussetsu daizō shōkyō ketsubonkyō*, in *Dainihonzokuzōkyō*, parte I, sezione 87, volume IV, p. 2999. Vedi Takemi Momoko, “Menstruation Sūtra Belief in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, 1983, pp. 229-46. Vedi anche Nakano Yuko, “Women and Buddhism. Blood Impurity and Motherhood”, in Okuda Akiko e Okano Haruko (a cura di), *Women and Religion in Japan*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, pp. 65-86; vedi inoltre lo studio di B. Faure, *The Power of Denial. Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton University Press, Princeton 2003.

⁷⁹ Cfr. Gorai Shigeru, *Jigoku to ningen* (L’inferno e gli uomini), Asahi shinbunsha, Tōkyō 1976, p. 162 ss.

⁸⁰ Cfr. Miyata Noboru, *Kami no minzokushi* (Gli dei e la storia popolare), Iwanami shoten, Tōkyō 1979, pp. 59-66; sul tema della donna nell’esperienza religiosa giapponese, vedi Okuda Akiko e Okano Haruko (a cura di), *Women and Religion in Japan*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, ed. orig. *Shūkyō no naka no joseishi*,

Anche i giovani della comunità hanno un ruolo religioso a parte. Sono socialmente ai margini, in qualche modo già inseriti nella gerarchia sociale ma non ancora membri effettivi, a pieno diritto, della compagine decisionale del gruppo: quindi durante i riti rimangono in una posizione ambigua e hanno il compito di portare disordine, confusione, di cercare di sovvertire la cerimonia, di metterla in ridicolo. La donna invece è proprio l'ultima, l'estranea.

Vi è un momento, durante taluni *matsuri* 祭り, in cui le è permesso, anzi imposto, di svolgere una parte attiva: è il caso della *miko* 巫女 durante il *kagura* 神楽. Ma la *miko* è reclutata fra le giovani ragazze impuberi e vergini della comunità, partecipa al rito solo in quanto è simbolicamente negata come donna. Infatti proprio perché bambina è accettata in quelle specifiche funzioni rituali. L'inizio della pubertà significa da una parte l'acquisizione del nuovo ruolo sociale di donna, dall'altra corrisponde alla perdita del suo ruolo religioso. La sua partecipazione dà pregnanza di significati al rito, ma ciò cui oggi si assiste non è che un pallido ricordo della prassi religiosa di un tempo.

L'antica *miko* era posseduta dal dio e profetizzava, ma il declino del potere della donna comportò la fine della centralità del ruolo della *miko* e la emarginazione delle sciamane. Oggi di quell'esperienza estatica non restano che i simboli del costume, della corona con lo specchio, delle musiche e dei testi sacri. Il termine stesso *kamitanoshimi* 神楽しみ o *kamiasobi* 神遊び che designa questa cerimonia sacra, anticamente definiva uno stato di possessione estatica; ora è comunemente interpretato come "intrattenimento", "gioco" dedicato agli dei, perché la figura della profetessa di dio è stata svuotata di valore e ridotta al ruolo marginale di una danzatrice.

Attraverso i miti, le leggende, le norme rituali, nel linguaggio cioè dell'esperienza del sacro, la cultura giapponese continua a sancire da secoli, in modo reciso, e a dispetto della biologia, una serie di opposizioni che si compenetrano in un gioco di analogie: la donna, giudicata un essere impuro, è antitetica all'uomo, essere puro,

Seikyūsha, Tōkyō 1993. Vedi anche Nakamura Kyoko Motomochi (a cura di), *Women and Religion in Japan*, numero monografico di *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, 1983.

così come la sessualità (sentita come una potenza negativa) si oppone alla fertilità (forza positiva). La donna è abbinata alla energia della natura, al disordine del selvatico, al virtuale, all'incontrollato⁸¹; la sua attrattiva erotica è giudicata una ricchezza pericolosa, una forza potenziale affascinante e terribile: quando si libera, è caotica, travolgente, distruttiva.

Lo scatenarsi della sessualità femminile non è inteso come una rigenerazione della fertilità ma piuttosto come la sua antitesi, è qualcosa che, suscitando il disordine delle passioni, mette in crisi la vita stessa. “Quando il principio di dominanza maschile – commenta Mary Douglas – è l'elemento ordinatore della vita sociale, nel caso in cui sia messo in dubbio o apertamente contraddetto da un altro principio quale l'indipendenza della donna, [...] è molto probabile che emergano con più rigore le concezioni d'impurità del sesso femminile”⁸². L'attenzione e il puntiglioso accanimento con cui le donne sono sottoposte a divieti e interdizioni rituali sta a dimostrare come la cultura giapponese (e non solo essa) ne percepisca la virtuale preminenza, e ne abbia per questo un timore profondo.

Spesso, nelle leggende popolari, la donna, soprattutto se giovane e bella, alla fine si rivela essere posseduta da *kitsune* 狐, il magico e terribile spirito-volpe. Sarà proprio lei, per passione o per gelosia, a guidarlo nel corpo della vittima designata perché lentamente la faccia ammalare, la porti alla pazzia e infine alla morte⁸³.

Le accuse di possessione da *kitsune* riprendono un tema caro anche all'immaginario artistico e letterario: la donna bella è un mostro crudele. Il fatto che sveli apertamente, senza sotterfugi o mediazioni, tutto il suo fascino, tutto il suo potere erotico, è sentito come qualcosa di minaccioso: tanto più intelligente, forte, affascinante e sensuale è la donna, tanto più pericoloso, astuto e letale è il mostro che si cela in lei. Il bianco del suo viso ispira all'uomo un senso di distanza, di

⁸¹ Cfr. M. Bloch e J. Parry (a cura di), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 19-27.

⁸² M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 119.

⁸³ Cfr. Ishizuka Takatoshi, *Nihon no tsukimono*, Miraisha, Tōkyō 1959.

astrattezza, di misterioso fascino quasi sacrale; ma ad un certo momento la finzione si svela: dietro la maschera appare un *hannya* 般若, un demone femminile orrendo con le corna, gli occhi incandescenti, i denti aguzzi avidi di sangue. Attacca la vittima che è riuscita a sedurre con i suoi artifici, la consuma e la uccide.

Con inquietante ricorrenza, la donna è associata al selvatico, al disordine, e in definitiva alla morte. Nel racconto mitico, il primo atto generativo è un infelice aborto, causato dal fatto che Izanami 伊邪那美, la divinità femminile, abbia avviato per prima e di propria iniziativa gli approcci amorosi. Un responso divinatorio rivela l'errore: non doveva essere lei a iniziare e a condurre il gioco sessuale, ma il maschio. Si uniscono di nuovo, obbedendo alle regole del 'giusto' comportamento, che riconosce il potere maschile, e solo allora ha inizio la vita, con la generazione delle isole che compongono l'arcipelago del Giappone. Non casualmente sarà ancora la dea Izanami a creare la morte, e a regnare sovrana sul mondo degli inferi, in opposizione a Izanagi 伊邪那岐, il dio (maschio) dei vivi⁸⁴.

Il tema della donna bella e sensuale, fonte di pericolo, è ripreso anche nel linguaggio rituale: durante gli *hanamatsuri* 花祭り, ad esempio, uomini travestiti e mascherati da donna si insinuano fra i fedeli, offrendo da bere. Fingendo di essere ubriachi ed eccitati, provocano con battute spinte, mimano approcci, suggeriscono tresche, rivelano legami segreti. Questa immagine di donna esprime una forte potenzialità di disgregazione: la sua comicità, con connotazioni erotiche esplicite e insistenti, crea disagio, confusione, tensione, ed è possibile ipotizzare che questo personaggio rituale abbia la funzione religiosa di scatenare un processo orgiastico, di far nascere un antiritto collettivo, liberando le tensioni represses all'interno del gruppo, perché l'esperienza codificata del caos rappresenta sempre un aspetto salutare nell'economia del sacro.

Anche la tradizione buddhista ha condiviso questa idea. L'insegnamento della dottrina infatti condanna i sensi e i sentimenti, in

⁸⁴ Cfr. A. Grapard, "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 1, 1991, pp. 3-22.

quanto veicolo primario di attaccamento all'esistenza e di illusione dell'io. E condanna la donna e il potere tentatore della sua sessualità, capace solo di ostacolare, di distogliere l'uomo dal suo percorso di meditazione e di distacco verso la liberazione⁸⁵. Già nei testi del buddhismo antico, la sessualità femminile è il *samsāra*, il mondo della sofferenza esistenziale, del desiderio che tiene prigionieri gli esseri nell'infinito ciclo di rinascite: "O monaci, non conosco proprio alcuna altra esperienza di forma, suono, odore, sapore e tatto da cui il cuore di una donna sia reso così schiavo come lo è dalla forma, dalla voce, dal profumo, dal sapore e dalle carezze di un uomo"⁸⁶. Il desiderio che scatena, la sua intensa vitalità, costituiscono il limite della natura femminile: "O monaci, le donne terminano la loro vita insoddisfatte e insaziate di due cose. Quali sono queste due cose? Sono il godimento sessuale e il fare figli. Queste sono le due cose"⁸⁷. L'energia sessuale che è in lei, è la radice dell'illusione, è un male che deve essere vinto ad ogni costo.

Gli uomini, all'opposto, sono i veri apportatori di fertilità, perché controllano lo scatenarsi della sessualità femminile, lo piegano e lo armonizzano entro un ordine sociale e questo ordine produce frutti. Gli uomini – non le donne – sono abbinati alla vita.

Fra gli dei della natura ancora oggi più venerati ve ne sono due principali: *yama no kami* 山の神, la divinità – femminile – dello spazio selvatico della montagna, della terra che non dà frutti, regno sacro e silenzioso degli spiriti dei morti e dei mostri, e *ta no kami* 田の神, il dio – maschio – dei campi di riso⁸⁸, divinità sorridente,

⁸⁵ Cfr. J. Cabezón (a cura di), *Buddhism, Sexuality, and Gender*, State University of New York Press, Albany 1985. Vedi anche D. Y. Paul, *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1985; B. Faure, *The Red Thread. Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton 1998.

⁸⁶ *Anguttara Nikāya*, i. 1, I, 1-2. *The Book of Gradual Sayings*, E. M. Hare, Luzac, London 1952.

⁸⁷ *Ibid.* i. 11, I, 72.

⁸⁸ Cfr. Tsuruzoe Taizō, *Ta no kami matsuri*, Kokusho kankōkai, Tōkyō 1977, pp. 92-95 e J. Embree, *Suye mura. A Japanese Village*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, p. 209.

dalla forma fallica, che protegge la natura soggiogata dall'opera dell'uomo e resa fertile.

L'ultima notte dell'anno, poco prima dell'alba, durante il rito dell'*okonai* 行ない, i capifamiglia del villaggio salgono in processione e in silenzio le pendici della montagna. Sul limitare della foresta tracciano un perimetro sacro e lo purificano. Solo il *tōya* 当屋 vi entra. Ha in mano due leggeri tronchi di legno scolpiti rozzamente: uno rappresenta la dea della montagna, l'altro il dio della risaia. Il *tōya* congiunge le due statue mimando la loro unione sessuale, versa sui loro sessi del sake, simbolo del seme, e li dichiara sposi. Tutti allora presentano le offerte e l'officiante legge le formule di preghiera. Il sake è quindi distribuito a ognuno, le offerte sono spartite e consumate. All'alba, prima di fare ritorno al villaggio, le due statue sono bruciate e gli spiriti degli dei sono lasciati liberi.

Questo rito, celebrato a ogni inizio d'anno in molti villaggi del Giappone, non si incentra sull'idea di sacrificio. Non c'è nessuno spargimento di sangue di un capro espiatorio, nessuna violenza sacra che purifichi dai peccati. Il capo del villaggio rende possibile l'unione fra le divinità che definiscono due diversi modi di essere. La dicotomia non è sentita come un'opposizione rigida, che nega qualsiasi possibilità di rapporto di scambio; essa si esprime nei termini di una necessaria complementarità. Con questo rito che unisce il femminile e il maschile, il selvatico e l'ordinato, il mondo degli dei e degli spiriti dei morti e quello degli uomini, ha inizio il nuovo anno e il nuovo ciclo di coltivazione.

L'elemento centrale, dominante, del rito non è dunque il sangue sparso per la salvezza degli uomini, ma lo sperma, simboleggiato dal sake, bevanda alcolica tratta dal riso, che viene spruzzato dal sacerdote sui due sessi congiunti delle statue di legno e che poi viene bevuto dagli astanti. Il sake/sperma è il liquido 'interno', ordinato, che dà vita, che è puro, maschile e bianco. È opposto simbolicamente al sangue mestruale, 'esterno', selvaggio, sterile, che invece è impuro, femminile e rosso.

La tradizione giapponese ha istituito dunque un'ulteriore opposizione simbolica – quella fra un colore (il rosso) e un non-colore (il

bianco) – che ribadisce la dicotomia fra impurità e purezza, fra sangue e sperma, fra sessualità e fertilità.

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.

Rosso invece è il colore per definizione, simbolo affascinante e aggressivo del disordine delle passioni che non conoscono regola. Eppure è solo ‘uno’ dei colori, il più vivace, il più attraente certo, ma è parziale, imperfetto, dalle sfumature cangianti: è simbolo del tempo, è il mondo effimero dei sensi e dei sentimenti. È il colore, tutto femminile, della sessualità sterile: infatti è uso tradizionale che lo indossino le ragazze non sposate o le *geisha* nei loro *kimono*. Ma mai gli uomini e le donne sposate, che per tradizione devono indossare vestiti dai colori sempre più pacati, ‘freddi’ e tendenti allo scuro⁸⁹.

Non è dunque casuale che nell’esperienza religiosa giapponese le uniche donne che svolgono un ruolo sacro, siano figure emarginate e liminali, che fanno da tramite con il mondo dei morti.

Le sciamane cieche e gli spiriti infelici

Le *itako* イタコ, dette anche *kuchiyosemiko* 口寄せ巫女, sono sciamane cieche che comunicano con gli spiriti dei morti. Ancora oggi, nella regione del Tōhoku, esse mantengono viva una tradizione molto antica, ma fuori del controllo della gerarchia religiosa.

⁸⁹ Secondo la tradizione potranno vestire di rosso ancora una volta, nel vivace abito cerimoniale indossato durante il rito che, alle soglie della vecchiaia, segna il loro ritiro (*inkyō*) dalle incombenze ufficiali. Da quel giorno infatti essi tornano simbolicamente a essere come dei bambini, liberi dai più stretti vincoli sociali.

Queste ascete operano in un mondo religioso complementare a quello ufficiale, il mondo del privato, dell'interno della famiglia, che è la sfera di potere della donna. Le *itako* sono sempre donne, e in generale chi chiede il loro intervento, sono solo donne⁹⁰. Il *tōya* 当屋, il capo spirituale del villaggio – che è sempre un uomo – media fra la comunità intera e il nume tutelare; l'*itako* – che è sempre una donna – mette invece in comunicazione le singole famiglie con gli spiriti dei loro morti. Ma le anime con cui entra in contatto non sono quelle degli antenati, il cui culto è monopolio dei capifamiglia: il suo regno è quello oscuro dei morti senza pace. L'autorità religiosa tollera malvolentieri i riti con cui essa comunica con l'aldilà e non accetta che avvengano nei santuari. Non perseguita con violenza le sciamane cieche; tende piuttosto a ignorarne la presenza, a far finta di non saperne nulla, e le emargina. Da parte loro, le *itako* sono capaci di un forte autocontrollo e i loro messaggi sono tendenzialmente molto legati alla tradizione.

Nel rito di *kuchiyose* 口寄せ, l'*itako* interpreta di fronte alle fedeli la parte dell'anima del morto inquieto e quella dei famigliari vivi. Non cade in *trance*: le frasi che pronuncia come se le fossero dettate dall'anima del defunto sono, in realtà, dei brani poetici, delle litanie, delle formule rituali, dei versi di inni tradizionali, che ha appreso dalla sua maestra sciamana. Con le sue parole esprime una variegata tipologia di sofferenze e inquietudini; la donna che la consulta vede svelate di fronte a sé le sue stesse angosce e reagisce nei termini di un processo di liberazione psicologica.

La sciamana ha la funzione di sopperire all'incapacità della fedele di esprimere le proprie pene interiori e realizza questo scopo fornendo a chi l'ascolta una sovrabbondanza di visioni, di simboli, di suggestioni e di reazioni stereotipe. In questa casistica la donna sceglie, con processi consci o inconsci, la visione che sente corrispondere meglio al suo problema familiare. L'efficacia della prassi rituale sta nel fatto di vincere lo smarrimento di fronte al dolore, di provvedere cioè una teoria o uno schema simbolico che permetta alla donna, e-

⁹⁰ Cfr. A. Miller, "Myth and Gender in Japanese Shamanism: the Itako of Tōhoku", *History of Religions*, 32, 4, 1993, pp. 343-67.

sciusa drasticamente da ogni ruolo religioso, di integrare in un ordine comprensibile un'esperienza con forti coinvolgimenti emotivi come la morte o la malattia di una persona cara. Forse non riuscirebbe altrimenti a controllare le sue emozioni, a dare loro un senso e a eliminare un possibile fattore di alienazione. Non ha importanza se la visione che l'asceta le rivela sia mitica. Non è necessario che la spiegazione scelta dalla donna fra quelle che l'*itako* le fornisce sia quella teologicamente più giusta: è sufficiente che sia significativa per lei e accettata dal contesto sociale. Vi è il rischio che, di fronte all'inesplicabile della sofferenza, la donna metta in discussione taluni valori fondamentali della comunità. La sciamana allora risponde all'interrogativo di sempre, sulla ragione del male, della sofferenza e della morte, con un discorso articolato, coerente e socialmente approvato. Lo traduce quindi in un linguaggio simbolico che la fedele riesce perfettamente a comprendere.

I suggerimenti della sciamana sono sempre conservatori e rimprovera la fedele se questa le esprime il desiderio di ribellarsi alle consuetudini, di uscire dagli schemi sociali tradizionali. Tuttavia la gerarchia dei templi tende a ignorare l'esperienza religiosa dell'*itako* o ne parla con disprezzo: in realtà sente questa asceta come un'antagonista pericolosa, da tenere ai margini; ne teme la forza e la potenzialità dirompente insita nel suo potere sacrale. Lo si può dedurre anche solo dal puntiglioso accanimento con cui è bollata come impura.

L'*itako* in fondo è una donna mancata. La sua esperienza religiosa non ha origine in una conversione di fede ma in una scelta che altri hanno fatto per lei. La sua 'vocazione' è imposta dalle circostanze: dal fatto cioè di essere donna e cieca dalla nascita o dai primi anni dell'infanzia e di vivere in una famiglia povera che la considera un peso inutile. I genitori stessi decidono di avviare la figlia a questa particolare vita religiosa e l'affidano, ancora impubere, a una maestra *itako*⁹¹.

⁹¹ Vari studiosi sono concordi nel negare la presenza di vocazione nell'*itako*. Vedi per esempio Sakurai Tokutarō, *Nihon no shamanizumu. Minkan fujo no denshō to seitai* (Lo sciamanesimo in Giappone. La condizione delle sciamane a livello popolare e la loro tradizione), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1974, vol. 1, pp. 199-243;

La maestra diventa la sua nuova madre, la *kamioya* 神親, e la ragazza vive con lei e con le altre allieve per il periodo dell'apprendistato sciamanico. Sono tre o cinque anni caratterizzati da privazioni, da sofferenze, da mortificazioni, tipiche delle pratiche ascetiche di iniziazione⁹².

La cerimonia di 'ordinazione' (*yumiwatashi* 弓渡し) con cui si conclude l'apprendistato sciamanico, ha la forma di un rito matrimoniale in cui l'*itako* è data in sposa al dio. Tre settimane prima del rito deve andare a vivere, in solitudine, in una capanna lontana dall'abitato o in un tempio di montagna; qui si sottopone a esercizi ascetici molto severi per trovare in sé la forza spirituale di affrontare l'ultima prova. Il giorno della cerimonia, all'alba, la maestra la riporta a casa e la fa entrare in una stanza dove l'attendono in silenzio le sue compagne, altre allieve della *kamioya* e i suoi genitori. La ragazza deve inginocchiarsi su tre sacchi di riso posti di fronte all'altare e stringere nelle mani un *gohei* 御幣. La maestra comincia a girarle attorno, recitando ad alta voce in coro con gli astanti le formule rituali dello *Hannyashingyō* 般若心經. Improvvisamente lancia un urlo nelle orecchie dell'allieva, la percuote e la giovane cade in *trance*. La *kamioya* annuncia che il dio, invocato con tanta veemenza, è sceso nel corpo dell'allieva e ne ha posseduto l'anima. Il dio fa conoscere il proprio nome attraverso le frasi sconnesse della giovane. Quando questa rinviene non ricorda nulla di ciò che è accaduto. Si ritira nella sua stanza, mentre viene imbandito un banchetto per tutti gli ospiti. Riappare poco dopo: ha lasciato il vestito bianco di asceta, detto "della morte", e ora indossa un *kimono* da sposa dai colori sgargianti. La sua estasi è descritta come una possessione sessuale ed essa celebra con la maestra il rito del *sansankudō* 三三九度, lo scambio delle coppe di sake, che suggella il suo matrimonio col dio⁹³.

Hori Ichirō, *Nihon no shamanizumu* (Lo sciamanesimo giapponese), Kōdansha, Tōkyō 1977 pp. 173-76. Vedi anche Kawamura Kunimitsu, "The Life of a Shamaness: Scenes from the Shamanism of Northeastern Japan", in Inoue Nobutake (a cura di), *Folk Beliefs in Modern Japan*, Kokugakuin University, Tōkyō 1994.

⁹² Cfr. Sakurai, *Nihon no shamanizumu*, cit., pp. 101-18.

⁹³ Cfr. Sakurai, *Nihon no shamanizumu*, cit., pp. 291-320 e Hori, *Wagakuni minkan-shinkōshi no kenkyū*, cit., vol. 2, pp. 660-67.

La *kamioya* allora le fa dono degli strumenti dell'arte sciamanica. Il primo è l'*iratakajuzu* イラタカ数珠, un lungo rosario buddhista, ornato di denti d'animale, di *magatama* 勾玉, di antiche monete: l'*itako* lo usa per pregare e lo strofina in continuazione, con un ritmo quasi ossessivo, mentre è concentrata nel rito per i morti. Il secondo strumento è l'*azusayumi* 梓弓, un arco di catalpa: il suono della sua corda tesa ha il potere di incantare lo spirito del morto. Però il dono più prezioso sono le *oshirasama* オシラサマ, delle statuette di legno intagliato, a forma di uomo o di cavallo, avvolte di strati di seta che le nascondono alla vista del profano. Durante il *kuchiyose* diventano il ricettacolo dello spirito: l'*itako* le scuote, parla con loro, le porta all'orecchio per ascoltarle; quando cura il malato le appoggia sulla parte dolente; in casa le pone su un altare speciale⁹⁴.

Definendo l'*itako* "sposa di dio", la comunità la allontana e la relega in uno schema di relazioni anormali. La sciamana non si può sposare o avere figli: è l'opposto dell'*okusan*, la donna di casa. Eppure, anche se respinta nel suo mondo di emarginata, finisce per instaurare dei rapporti personali profondi con lei; a sua volta, l'*okusan*, nei momenti di crisi che non riesce a risolvere, trova proprio nell'*itako* l'ultima risorsa. È da notare che, dopo il matrimonio, la donna praticamente interrompe i rapporti con i propri genitori. Ma essa riscopre con l'*itako* la dolce sicurezza di sentirsi figlia, di essere aiutata, consigliata, liberata dalle angosce accumulate in segreto. Se si considera quanta responsabilità è data alla moglie nella conduzione della vita della famiglia, si può capire il legame di dipendenza emotiva che la unisce alla sciamana. Le fedeli chiamano spesso l'*itako* "figlia di dio" e si dichiarano a loro volta sue figlie.

Figlia e al contempo sposa di dio, sembra quasi che questa sciamana cieca esprima la tendenza a realizzare contemporaneamente tutte le relazioni sociali, superando ogni distinzione. È detta anche *ogamisan* オガミサン, dio, eppure regna sul mondo dei morti. La sua funzione di mediatrice fra mondo terreno e ultraterreno, la porta

⁹⁴ Cfr. Sakurai, *Nihon no shamanizumu*, cit., pp. 96-98, 119-25, 271-85 e Yanagita Kunio, *Fujokō* (Saggio sulle sciamane), in *Teihon Yanagita Kunio shū*, Chikuma shobō, Tōkyō 1969-70, vol. 9, pp. 248-53.

a vivere a livello simbolico rapporti sociali diversi e, nella sua emarginazione, è libera dagli schemi dei ruoli sociali consueti, in una sua realtà misteriosa ed estranea a tutti gli altri.

La forza dei liminali

Le *arukimiko* 歩き巫女, le *goze* 瞽女, le *utabikuni* 歌比丘尼, sono delle figure religiose femminili che hanno caratteristiche simili alle *itako*⁹⁵. Gli studiosi le classificano nella categoria generale delle *kuchiyosemiko* 口寄せ巫女, distinguendole dalle *jinjamiko* 神社巫女, giovani vergini dei santuari. Povere e vagabonde, queste donne girano per i villaggi, vivendo dell'ospitalità e della carità dei contadini. Intrattengono il pubblico narrando leggende e cantando antiche ballate al suono dello *shamisen*; ma anche curano, comunicano con i morti, conoscono l'arte della divinazione, predicano la salvezza insegnando una dottrina buddhista semplice, con tratti spiccatamente devozionali, arricchita di tanti elementi della tradizione shintoista. Anch'esse rappresentano le ultime propaggini dell'antica, grande tradizione degli esperti dell'estasi, che la gerarchia ufficiale ha progressivamente emarginato, in particolare in epoca moderna, durante il processo di imposizione dello shintō di stato.

Così come l'*itako* riprende gli schemi comportamentali dell'*okusan*, cioè della donna sposata, così la sciamana vagabonda assomiglia, per analogia, a una *geisha* 芸者, una donna esperta dell'intrattenimento e del piacere. Anzi, alcuni autori hanno prospettato l'ipotesi che la figura stessa della *geisha* derivi proprio dalla tradizione di queste religiose itineranti.

Nella società giapponese tradizionale, il mondo esterno, del lavoro e dei rapporti sociali allargati, è affidato all'uomo; l'*okusan* invece si definisce per il potere che le viene riconosciuto all'interno della famiglia e su di lei gravano le decisioni importanti che riguardano l'educazione dei figli, la conduzione della casa, la gestione del

⁹⁵ Cfr. Hori, *Wagakuni minkanshinkōshi no kenkyū*, cit., vol. 2, pp. 655-88 e Sakurai, *Nihon no shamanizumu*, cit., pp. 512-16.

menage familiare. Alla *geisha* è attribuito un ruolo ambiguo, perché è una donna che, nel suo ruolo di intrattenitrice, opera all'esterno, nella sfera del pubblico, degli uomini. Il suo è un potere indiretto di mediazione che deriva dal suo compito di fare stare bene insieme degli uomini. Alla *geisha* è dato spesso di conoscere i segreti del mondo maschile, le confidenze degli uomini d'affari, le strategie dei personaggi politici, e di farne, al momento giusto, l'uso più opportuno. Non può imporre le sue decisioni, ma spesso è lei che, con abilità diplomatica, agendo con discrezione dietro le quinte, le rende possibili. In linea teorica non vi è conflitto di ruoli con l'*okusan*, ma armonia, perché la *geisha* non interferisce nel nucleo familiare del cliente, non crea scompiglio nel tentativo di sostituirsi alla moglie o di attribuirsi competenze indebite.

L'*okusan* ha una posizione sociale superiore; ha un rapporto stabile, sancito ufficialmente, con un solo uomo, il marito; il suo ruolo si realizza compiutamente con la procreazione dei figli e futuri eredi del nome e del patrimonio. La *geisha* ha una posizione sociale inferiore, risultato di una commistione di prestigio e di diffidenza, di ammirazione e di invidia, di fiducia e di larvato disprezzo. La *geisha* può avere, e in effetti ha, varie relazioni tutte precarie e questi rapporti, pur conosciuti, rimangono sempre ufficiosi. Non dà figli e tanto meno eredi: la sua bellezza è astratta, come la sua sessualità è sterile. L'*okusan* vive nella famiglia che l'ha acquisita e che contribuisce a far prosperare e continuare nel tempo; la *geisha* vive con altre donne uguali a lei, in un gruppo familiare fittizio. L'*okusan* è una donna imprigionata in un'etica sociale tutta incentrata su un senso quasi alienante del dovere, ma è altrettanto alienante la normativa che guida la condotta della *geisha*, indirizzata al piacere dell'uomo.

Anche le *goze* 替女 rientrano nella logica di questi ruoli sociali. Sono certamente dei personaggi liminali, dipendenti da tutti e non legati a nessuno. Con le comunità dei villaggi hanno un rapporto temporaneo, instabile e superficiale. Se si stabilissero in una comunità in modo permanente, come talvolta succede, sarebbero considerate delle fuoricasta; il gruppo le respingerebbe di nuovo inesorabilmente ai margini. Tendono quindi ad aggregarsi fra loro e spesso, per il pe-

riodo invernale, risiedono in villaggi loro propri. Costituiscono una società dentro la società, un'organizzazione precaria di sole donne che ricalca gli schemi delle comunità dei 'normali' da cui sono state escluse. Formano infatti delle vere e proprie "famiglie", come le *geisha*, con a capo una "madre", la *oyakata* 親方. Le famiglie a loro volta sono unite in un'aggregazione religiosa più vasta, il *nakama* 仲間, sempre con una donna al vertice, la *gozegashira* 警女頭. Ogni famiglia ha la propria leggenda che narra le sue origini mitiche e la sua storia, ed esalta la grandezza e la forza divina della sua fondatrice.

Alle *goze* è fatto divieto di sposarsi e se si scopre che una di loro ha dei legami stabili con un uomo, il gruppo religioso cui appartiene la sottopone a un processo durante la festa annuale in onore dell'antenata. In caso di condanna, la espelle dalla 'famiglia'. È difficile poi che le comunità dei villaggi accettino le ostracizzate, e quando succede, di solito queste donne sono bollate come prostitute. In altre parole, una scelta verso la normalità non è accettata né dal gruppo delle 'diverse', che vede nell'uomo un intruso, né dalla comunità dei 'normali', che giudica il tentativo di inserimento della donna come un'ingerenza indebita e pericolosa.

Come le *geisha* nella realtà profana, le *goze*, nell'esperienza del sacro, hanno potere all'esterno, perché fungono da mediatrici fra i vivi e gli spiriti dei morti. Ma il loro ruolo è più sfaccettato: con il loro modo di vita, esse costituiscono anche il tramite 'neutro', ambiguo ma familiare, fra diverse comunità isolate. Le *goze* infatti nel loro vagabondare seguono dei percorsi fissi che includono villaggi ben definiti. Ciascuna ha il proprio itinerario, deciso dalla *gozegashira* e protetto dalle interferenze di altre *goze*. In ogni villaggio conoscono una famiglia disposta ad ospitarle per qualche giorno. Non è quindi un rapporto di totale estraniamento sociale; è allo stesso tempo abituale e saltuario, solido ma mai vincolante, gradito però anche segretamente temuto a causa dei poteri magici che si dice le *goze* posseggano. La sera, intorno all'*irori*, il focolare domestico, al suono dello *shamisen* raccontano antiche storie, parabole, accadimenti lontani e stupefacenti. Come le *geisha*, anche loro sono delle artiste, esecutrici

senza nome e senza storia di una tradizione affabulatoria che trova le sue radici già all'epoca di Heian.

Come tutte le figure religiose di donna, anche le *goze* rivelano profonde analogie simboliche con l'immaginario della morte. Il loro arrivo nel villaggio, a date regolari, è sentito dalla comunità quasi come l'approssimarsi dei *marebito* 客人, personaggi rituali che raffigurano i fantasmi dei morti che tornano. Come avviene con gli spiriti dei defunti, anche loro vengono accolte, ascoltate, nutrite e poi accompagnate fuori del villaggio. Dal canto loro, anche le *goze* sembrano aver interiorizzato il simbolismo della morte cui sono associate. In certi periodi dell'anno interrompono l'itinerario consueto e si distaccano completamente dal contesto sociale, iniziando un pellegrinaggio solitario verso le montagne considerate sacre dalla tradizione, come Osoresan, Yudonosan, Hagurosan. Il percorso nello spazio diventa simbolo concreto di una trasformazione dell'essere. La salita sulla montagna inizia come un esercizio di purificazione e di ascesi e via via si trasforma in un'esperienza paradisiaca, perché queste montagne sono la concreta raffigurazione dell'aldilà⁹⁶.

Majutsushi, *il maestro di illusioni*

Gli sciamani che operano ai margini del mondo religioso ufficiale possono scegliere fra due strategie diverse in cui indirizzare la singolarità della loro esperienza del sacro. Le *itako* イタコ, le *kuchiyosemiko* 口寄せ巫女, i *takutayū* 託太夫, scelgono di dedicarsi alla salvezza di tutta la comunità e accettano di mettere la loro forza mistica a disposizione della gente del villaggio. Invece i *majutsushi* 魔術師, i maghi, i "maestri di illusioni", usano le loro capacità mentali per sostenere un singolo nella sua lotta contro il gruppo. Questi negro-

⁹⁶ Sulle *goze* vedi Suzuki Shōei, "Echigo goze" (Le cantastorie cieche di Echigo), *Matsuri*, 26, 1975, pp. 93-125. Sui *mōsō* vedi Matsuoka Minoru, "Bungo no mōsō" (Suonatori ciechi di Bungo), *Matsuri*, 26, 1975, pp. 38-70. Sulla collaborazione religiosa fra *yamabushi* e *kuchiyosemiko* vedi Kikuchi Teruo, "Muramura no yamabushi to itako: kaji to takusen" (Gli *yamabushi* e le *itako* dei villaggi: guarigioni magiche e oracoli), *Matsuri*, 21, 1973, pp. 18-43.

manti sono infatti degli asceti che hanno seguito il percorso spirituale comune anche agli altri esperti dell'estasi, ma alla fine le loro vie si sono separate e sono andate in direzioni opposte. A dividerle è stata la diversa risposta a quella che è la tentazione di tutti i grandi asceti: il potere nel mondo.

Lo sciamano ha vinto se stesso, perché ha saputo capire che le facoltà straordinarie della sua mente, acquisite durante l'ascesi, sono solo un mezzo per aiutare quelli che soffrono a parlare con dio o con i loro morti, e dare loro speranza. Per questo coraggio di annullare se stesso per gli altri, è santo. Il mago invece è rimasto schiavo del suo orgoglio, abbacinato dai poteri della sua mente, ha creduto che l'acquisizione di questi poteri straordinari fosse il vero fine dell'esperienza religiosa, e li usa per imporre il suo volere sugli altri uomini. Il mago infatti, grazie ai suoi poteri mistici, riesce a indurre in segreto un essere soprannaturale a possedere una persona e a dominarla, fino a consumarne l'anima e la vita.

Superare le terribili prove iniziatiche e scoprire di avere la capacità di controllare con la propria energia interiore delle entità soprannaturali può produrre nell'asceta una conversione in negativo: vi sono casi in cui potenti santi sono diventati maghi pericolosi. Infatti la barriera che divide i due ruoli è molto tenue; spesso è il mutamento del contesto sociale e le nuove esigenze che ne derivano ad imporre un tale sovvertimento. È proprio l'identità dell'itinerario ascetico dello sciamano e del mago a rendere poi possibile all'uno di contrastare l'azione dell'altro. L'esorcista, il *kitōshi* 祈禱師, grazie agli stessi poteri estatici, può riconoscere l'azione magica, liberare la vittima e guarirla⁹⁷. E può anche accadere che una vittima di magia, dopo essere stata curata e liberata da una possessione, voglia a sua volta curare

⁹⁷ Anche la scuola Nakayama della tradizione buddhista di Nichiren ha approfondito le tecniche di esorcismo derivate dallo sciamanesimo. Le regole dell'ordine non prevedono che i monaci praticino l'estasi. Tuttavia essi devono imparare a coglierne i sintomi, devono poterla indurre in altri e devono saperla controllare. I monaci ottengono dal loro tempio l'autorizzazione a condurre l'esorcismo (*yorigitō*) solo quando anch'essi hanno superato le prove iniziatiche di cui i maghi sono maestri. Per questo si sottopongono a cento giorni di *aragyō* sulla cima del monte sacro Minobu o in una cella del tempio di Hokkekyō nella regione di Chiba.

e liberare altri, così come avviene che un posseduto, verso cui l'esorcismo non ha avuto effetto, riesca a trovare la propria liberazione solo diventando a sua volta un mago⁹⁸.

La società giapponese, nel corso della sua storia, non ha mai adottato un comportamento drastico nei confronti di questi due protagonisti del mondo magico. I *majutsushi* non furono mai perseguitati, processati, torturati e uccisi come gli esorcisti non furono mai innalzati a posizioni sociali di preminenza. L'opera di magia è sempre stata considerata una prassi antisociale, ma questo giudizio non ha mai dato origine a una caccia alle streghe. I contadini hanno timore per le conoscenze segrete del mago, ma ne hanno al contempo un certo rispetto. Allo stesso modo, vi è riverenza per l'esorcista ma anche una larvata diffidenza. Sono entrambi degli anomali, e anche molto potenti, perciò sono tenuti a distanza, ai margini della società.

Il potere del mago consiste nella capacità di ridurre all'obbedienza esseri mostruosi, potenzialmente pericolosi. Li padroneggia a tal punto che, al suo comando, essi entrano nel corpo della persona designata come vittima del sortilegio e la consumano inesorabilmente, fino a condurla alla pazzia e alla morte. Le credenze popolari tramandano la descrizione dei sintomi, dei comportamenti e del destino del posseduto e, in questa casistica, si possono distinguere quattro tipi di possessione. Nel primo caso, il più debole, la condizione patologica attribuita ad azione magica presenta alterazioni corporee quali fitte, dolori inspiegabili alle ossa, tosse ricorrenti, svenimenti improvvisi, perdita dell'appetito, febbri violente e inaspettate. Il secondo caso include stati di confusione e di squilibrio psichico che tuttavia non producono una dissociazione mentale. L'opera di magia crea nella vittima delle misteriose allucinazioni visive e uditive. In altri casi gli effetti sono più traumatici. La persona cade in uno stato alterato di coscienza ma, a questo livello, l'entità malvagia che la possiede, pur rivelandosi più chiaramente, non parla ancora attraverso la sua bocca. All'ultimo stadio, quasi fatale, dell'opera occulta, il mostro comunica attraverso la voce strozzata del posseduto. La vittima in *trance* rivela uno sdoppiamento di personalità: parla, discute, litiga

⁹⁸ Vedi Yoshida Teigo, *Jujutsu* (Magia), Kōdansha, Tōkyō 1970.

con la presenza che è in lei e che le risponde, talvolta cerca di rabbonirla, altre volte la insulta ed è a sua volta insultata⁹⁹. Il comportamento del posseduto corrisponde a quello del mago durante il rito con cui l'ha stregato: il *majutsushi*, dopo aver invocato l'entità mostruosa a entrare in lui, cade in *trance*, sdoppia la sua psiche e, con parole ora suadenti ora imperiose, dialoga con l'essere maligno che lo possiede e lo piega alla sua volontà, obbligandolo ad agire secondo i suoi comandi.

Gli esseri soprannaturali che possiedono gli uomini sono animali fantastici. Le leggende popolari ne descrivono le caratteristiche e i comportamenti, secondo una tradizione quasi immutata nei secoli. Yanagita Kunio ha proposto una classificazione di questi mostri e li ha distinti in due categorie¹⁰⁰. La prima comprende animali a quattro zampe, di pelo lungo e di colore rossastro o bianco, con denti aguzzi, corpo slanciato e coda lunga. Sono esseri selvatici e predatori. Il più conosciuto, il più terribile, è *kitsune* 狐, la volpe bianca. *Kitsune* è una figura paradigmatica dell'immaginario mostruoso, e riassume in sé varie sottospecie di mostri che presentano termini tassonomici simili ma non uguali¹⁰¹. L'animale magico può essere definito *ninko* 人狐, uomo-volpe, nella zona di Izumo. Nel Kyūshū invece è *yako*, animale selvatico dei campi. Se nelle regioni del Kantō è conosciuto come *osaki* オサキ, nelle montagne di Nagano è invece *kuda* クダ. In altre regioni è *inugami* 犬神, divinità cane, nel nord è un lupo.

La seconda categoria individuata da Yanagita comprende animali che strisciano come i vermi, i serpenti, oppure gli insetti e gli esseri che si metamorfizzano. Sono gli *hebi* 蛇 e i *mushi* 虫, simbolo delle anime vendicative dei morti inquieti.

Vi è un diretto rapporto fra l'alterità espressa dall'immaginario di questi mostri e la liminalità di colui che li utilizza. I protagonisti della religiosità ufficiale, come il *kannushi* 神主 o il *tōya* 当屋, sono

⁹⁹ Cfr. Ishizuka Takatoshi, *Nihon no tsukimono* (Il fenomeno della possessione in Giappone), Miraisha, Tōkyō 1959, pp. 170-85.

¹⁰⁰ Cfr. Yanagita, *Fujokō*, cit., pp. 260-67.

¹⁰¹ Cfr. Yoshino Hiroko, *Kitsune* (La volpe bianca), Hosei daigaku shuppanyoku, Tōkyō 1980.

figure socialmente centrali e preminenti; in quanto garanti dell'ordine normativo della tradizione è loro riconosciuto il potere di essere gli unici tramiti fra la comunità, gli dei e gli antenati, cioè le categorie stabili, strutturate, centrali, del soprannaturale. Il mago invece, emarginato sociale che dà voce alle tendenze singole e devianti all'interno del gruppo, non può che operare nelle zone d'ombra del sacro, in contatto con quegli esseri (morti inquieti e mostri) che con le loro forme mutevoli e la loro azione distruttiva, esprimono il dinamismo, la frattura di valori alternativi.

Il rito magico stesso sottolinea una modalità antitetica. I *matsuri* 祭り sono cerimonie collettive e propongono una via di salvezza comune mentre la *séance* dell'operatore di magia è sempre volta a esaudire i desideri di una persona sola. I *matsuri* sono eventi pubblici, ufficiali, che si svolgono nel santuario o nella casa del capo della comunità, e si articolano anche in danze e processioni che coinvolgono tutto il villaggio; il rito magico invece è segreto e si svolge in un luogo appartato o in montagna. I *matsuri* sono regolari nel tempo e scandiscono i ritmi ciclici della coltivazione del riso o i momenti più importanti per la vita della comunità, e invece il rito magico è irregolare, perché dipende solamente dal volubile desiderio di potenza o di vendetta di un singolo individuo.

La salvezza che il mago offre è fuori dagli schemi, ma ha una sua coerenza, una sua logica, anche se drammatica. L'azione magica colma delle carenze ma l'effetto che produce è sempre eccessivo. *Kitsune* 狐, così dicono le leggende, porta tesori abbaglianti, ricchezze senza pari, che ha rubato a quelli della comunità. Spirito di magia, può conferire un potere inusitato a chi l'ha invocato, eliminando gli avversari reali o potenziali. Chi si rivolge al *kitsunetsukai* 狐使い, al mago che comanda lo spirito-volpe, soffre a causa di privazioni materiali e affettive: per esempio il suo raccolto, in un'annata buona per il villaggio, è andato male, oppure la sua attività economica è in crisi, o la posizione di potere che occupa si è indebolita. La solitudine è accentuata dal confronto con la felicità e la sicurezza degli altri. Il meccanismo magico scatta quando la persona si accorge che nessuno la aiuta a risollevare le proprie sorti. Allora cerca il mago per vendi-

carsi degli altri, e ottiene la sua rivalse in modo eccessivo. Nella logica della prassi magica, il cliente giudica se stesso una vittima di tutti gli altri, il suo spirito diventa malevolo e invidioso, si trasforma in un *ikiryō* 生き霊, e il mago si fa suo alleato e lo soddisfa, vittimizzando a sua volta il gruppo¹⁰².

Nel contesto della società giapponese, dove il gruppo ha una preminenza quasi totale sul singolo, il conflitto fra l'individuo e gli altri è traumatico da un punto di vista emotivo. Il deviante sente la sua emarginazione sempre più come una vera 'crisi di presenza', perché la logica degli eventi sta ponendo in discussione la sua stessa identità. All'inizio, infatti, nei confronti del 'diverso', la comunità mette in moto dei meccanismi di difesa e di recupero: si muovono i parenti, gli amici, i capifamiglia, per convincerlo a rientrare nell'ordine consueto. Di fronte a un atteggiamento ostinato, si diffondono allora i primi pettegolezzi, i giudizi taglienti, i rifiuti sempre più dichiarati. Quando tutte le mediazioni sono state tentate, e nessuna è riuscita, il processo di emarginazione, di estraniamento del singolo dalla comunità, non può più essere fermato. Allora l'intervento del mago è determinante, perché il mago dà ragione al deviante, dà voce e forza alla sua alterità, attacca per lui il gruppo per cercare di ottenere la rivincita. Così facendo porta il suo cliente a una liberazione, ma in negativo, e al definitivo distacco dagli altri.

Non è mai il mago a essere apertamente emarginato ma colui che è accusato di essere ricorso con successo alla sua opera. Per tutti gli abitanti della comunità, il colpevole cessa di esistere: diventa un *murahachibu* 村八分, un ostracizzato. È una condanna che ha tutta la forza di una legge non scritta¹⁰³. Il *tōya* la rende pubblica perché lo esclude dai riti. Da quel momento se il *murahachibu* passa per la strada tutti faranno finta di non vederlo, nessuno parlerà o mangerà con lui, nessuno entrerà nella sua casa. Non lo aiuteranno nei lavori

¹⁰² Vedi Yoshida Teigo, "Mystical Retribution, Spirit Possession and Social Structure in a Japanese Village", *Ethnology*, 6, 3, 1967, pp. 237-62.

¹⁰³ Sui principi dell'ostracismo nel villaggio vedi R. Smith, "The Japanese Rural Community. Norms, Sanctions and Ostracism", *American Anthropologist*, 63, 3, 1961, pp. 522-33 e Kida Minoru, "The Laws of the Buraku", *Japan Quarterly*, 4, 1, 1957, pp. 77-88.

dei campi, né gli saranno vicini nei momenti più importanti della sua vita. Gli sono lasciate solo due vie d'uscita: o abbandonare il villaggio o pentirsi.

Nella stessa terribile e impietosa logica culturale, anche la vittima dell'azione magica è ostracizzata; con forme diverse ma non meno efficaci. Un comportamento fuori del normale, infatti, è tollerato solo fino a un certo punto. Quando il limite è superato, la diagnosi può essere che sia in atto un'opera di magia. Verso la 'vittima di magia' si mantengono i rapporti sociali, ma la si tratta come una persona 'vuota', priva di una sua personalità, perché si attribuisce ogni suo gesto, ogni sua parola, non a lei ma all'essere mostruoso che la possiede. Le vittime di possessione sono, nella maggior parte dei casi, delle donne che si sono ribellate al loro ruolo in modo aperto e che, per questo, sono punite dalla comunità. La loro sfida è svuotata di significato perché, dichiarandole possedute, si nega ogni intenzionalità alla loro ribellione. La presunta vittima quindi è costretta – per il suo bene, le dicono – a iniziare una lunga e sofferta esperienza religiosa per essere liberata dal mostro che è in lei, perché lei, con la sua insofferenza, la sua protesta, la sua ribellione alla normalità, si è rivelata una persona 'strana'.

L'esorcista costringe l'essere soprannaturale a lasciare il corpo della vittima, a entrare in quello della *medium* e a rispondere al suo serrato interrogatorio. La donna tace, accasciata, nella stanza del tempio mentre ascolta la persona in *trance* che le 'rivela' i suoi tormenti più segreti. Il rito può ripetersi molte volte, a seconda della resistenza psichica opposta dalla paziente ad accettare le fantasie della *medium* e a identificarsi con esse. Spesso la *medium*, che è l'artefice passiva di questa rimozione di conflittualità più o meno latenti, è una donna che in tempi precedenti fu a sua volta sottoposta a esorcismo e 'guarita'.

Può succedere che qualcuno del villaggio attacchi un'intera famiglia, bollandola con il nome spregiativo di *waruihō* 悪い方, "parte cattiva", o *kuro* 黒, "i neri", e accusando tutti i suoi membri di essere posseduti da *kitsune* e di usare i suoi poteri soprannaturali a danno

della comunità¹⁰⁴. E può accadere che l'accusa sia creduta vera, che si radichi, e finisca per colpire automaticamente anche le nuove generazioni. Si dice infatti che anche le donne entrate a far parte della famiglia dei *kitsunemochi* 狐持ち siano contagiate dai mariti, e passino il contagio della possessione non solo ai propri figli ma anche alle famiglie da cui provengono. La credenza è tuttora viva e documentata nelle regioni di Shimane, Ōita e Kōchi. La discriminazione è terribile e severissima e per questo col tempo si sono formate delle vere e proprie comunità stabili di ostracizzati, i *Murahachibugumi* 村八分組, bollati dalla diceria di essere schiavi di mostri¹⁰⁵.

Per spiegare l'insorgere di questo fenomeno si è ipotizzato che culture che presentino scarse interazioni sociali o che siano caratterizzate da una distribuzione armonica dei ruoli, in grado quindi di controllare con sicurezza gli scambi fra gruppi, tendano a dare poca enfasi alle pratiche di magia. Mentre invece è stato messo in luce che in momenti storici di crisi, quando il contesto sociale si fa più dinamico, le interazioni si fanno molto più complesse, e i ruoli diventano confusi e mal definiti, nelle comunità tendono a diffondersi con facilità le credenze sulla possessione magica¹⁰⁶.

Le ricerche sul campo rivelano, in primo luogo, che le accuse di magia non avvengono mai all'interno di uno stesso nucleo familiare, anche allargato, né tra nuclei legati da un rapporto verticale patrono-cliente. Nella maggior parte dei casi l'accusa di essere possessori di spiriti colpisce famiglie venute di recente ad abitare nel villaggio e arricchitesi in fretta¹⁰⁷. In altre culture, i gruppi sociali economicamente più avanzati e innovatori che, con il loro dinamismo,

¹⁰⁴ Cfr. Yoshida Teigo, "Spirit Possession and Kinship System", *East Asian Cultural Studies*, 11, 1-4, 1972, pp. 45-48.

¹⁰⁵ Vedi Ishizuka, *Nihon no tsukimono*, cit., pp. 75-116.

¹⁰⁶ Cfr. M. Douglas (a cura di), *Witchcraft Confessions and Accusations*, A.S.A. Monographs 9, Tavistock Publications, London 1970, pp. 13-38.

¹⁰⁷ Cfr. Yoshida Teigo, "Mystical Retribution, Spirit Possession and Social Structure in a Japanese Village", cit., pp. 237-62. Per una comparazione vedi E. Johnson, "Status Changes in Hamlet Structure Accompanying Modernization", in R. Dore (a cura di), *Aspects of Social Change in Modern Japan*, Princeton University Press, Princeton 1967, pp. 153-84.

hanno conquistato il potere, usano le accuse di magia per colpire dei gruppi in posizione economica e sociale dipendente, che sono ancorati a valori culturali tradizionali e statici¹⁰⁸. Nell'esperienza popolare giapponese tuttavia il gruppo più debole, ricorrendo in certi casi all'accusa di possessione magica, si difende dalla forza dirompente dei nuovi ricchi e cerca di frenare, con l'ostracismo, la loro ascesa al potere e neutralizzare la novità culturale che essi esprimono.

Le fondatrici carismatiche delle Nuove Religioni

Può sembrare paradossale, ma il processo di modernizzazione e di occidentalizzazione in cui il Giappone si avventurò alla fine del XIX secolo, fu sostenuto ideologicamente proprio da quella che era la visione religiosa più arcaica. Ma avvenne attraverso un processo culturale controverso e conflittuale. Lo shintō 神道 infatti fu la fonte di ispirazione di due discorsi ideologici con strategie opposte. Da un lato, le sue concezioni servirono alla classe dirigente degli inizi del Novecento per manipolare il consenso dall'alto in un periodo di radicali mutamenti economici e sociali imposti al paese. Per contro le stesse concezioni ispirarono le laceranti visioni di dissenso di capi carismatici e la fede utopistica di tanti diseredati, vittime di questi stessi mutamenti.

Non era casuale: sia nella prospettiva del governo sia in quella della marginalità sociale, fu chiara la percezione che la "modernizzazione" ridisegnava tutto l'universo tradizionale e stava producendo una profonda crisi nella coerenza interna del sistema ideologico. Solo il mito molto forte di un ritorno alle 'autentiche' radici poteva far superare il disorientamento di abbandonare il passato, pur non capendo pienamente il significato e i valori del futuro. L'ondata di esasperato nazionalismo da una parte, come le utopie millenaristiche dall'altra, sono da leggere come modi di costruire un discorso mitico di identità, alla luce del senso di perdita di sé che il paese attraversò per rea-

¹⁰⁸ Vedi E. Ardener, "Witchcraft, Economics and the Continuity of Belief", in M. Douglas (a cura di), *Witchcraft Confessions and Accusations*, cit., pp. 141-60.

lizzare un modello culturale così diverso ed estraneo come quello dell'Occidente.

Nella prima metà del '900 le riforme politiche e sociali furono realizzate sotto il segno di un difficile, arcaico, anacronistico principio – il *saisei icchi* 祭政一致, l'unione dell'organizzazione religiosa e del governo – che legittimava in sostanza un'educazione confessionale e un'amministrazione teocratica del nuovo stato. Fu attuata una politica di sistematica ingerenza nelle antiche pratiche della fede popolare, che furono riinterpretate dai teorici del regime e “purificate” da ogni forma di sincretismo col buddhismo e con il taoismo.

In quegli anni fu creato il Ministero dei Riti Divini, il *Jingikan* 神祇官, superiore a tutti gli altri dicasteri, al quale furono dati poteri eccezionali. Da esso dipendeva un ufficio di propaganda con numerosissimi ‘missionari’, i *senkyōshi* 宣教師, funzionari governativi incaricati di diffondere il *taikyō* 大教, il “grande insegnamento”, che consisteva essenzialmente nel venerare i *kami* e non più i *buddha*, e nel seguire fedelmente la volontà del *tennō* 天皇, il Figlio del Cielo, e del governo che agiva in suo nome. Il *Jingikan* operò fino al 1872; gli successe l'ancora più potente *Kyōbushō* 教部省, il Ministero delle Dottrine, che operò fino al 1875. Tutti i santuari shintoisti furono obbligati a passare sotto l'amministrazione centrale dello stato, finanziati e gestiti dal Ministero degli Interni e dal Ministero dell'Educazione. I sacerdoti divennero impiegati pubblici e tutti i cittadini dovettero registrarsi come ‘parrocchiani’ di un santuario.

Le prime vittime di questa politica furono i monaci e i fedeli buddhisti, che si videro perseguitati con odio dagli infervorati seguaci dello shintō di stato, disprezzati dai confuciani, derisi dai moltissimi ammiratori della razionalità scientifica occidentale.

La politica ufficiale seguiva la strategia dello *shinbutsunri* 神仏分離, “separare lo shintō dal buddhismo”, cui i più fanatici aderirono al grido dello slogan *haibutsukishaku* 排仏毀釈, “distuggere il buddhismo, fare a pezzi Śākyamuni”. Questa ‘pulizia religiosa’ era iniziata mettendo forzatamente in contrapposizione due fedi che da secoli erano armoniosamente legate; ma imporre l'idea della ‘alterità’, della ‘diversità’ del buddhismo costituiva la premessa per poi

perseguirlo ed eliminarlo in nome della ‘purezza’ del ‘vero’ spirito giapponese, sublimato nell’ideale del *kokutai* 国体¹⁰⁹.

In quello stesso periodo si formarono dei nuovi movimenti religiosi di libertà e di salvezza, gli *shinshūkyō* 新宗教, che diedero voce all’emarginazione sociale. Il Tenrikyō 天理教, il Konkōkyō 金光教, l’Ōmotokyō 大本教, il Sōkagakkai 創価学会, il Seichō no Ie 生長の家, il Sekaimeshiakyō 世界メシア教, il Reiyūkai 霊友会, il Sūkyōmahikari 崇教真光, ad esempio, erano aggregazioni di fedeli guidati da un fondatore carismatico che propugnava un messaggio utopico di salvezza universale¹¹⁰.

I nuovi leader religiosi erano in generale delle donne, dotate di capacità estatiche. Non è affatto casuale che fossero proprio delle donne, le emarginate da sempre dal contesto religioso ufficiale, a porsi ora con forza al centro di una nuova ricerca di salvezza e a diventare – loro che erano impure per definizione – il simbolo di una santità diversa e radicalmente nuova¹¹¹.

La loro esperienza sacra era libera da ogni schema, la loro possessione estatica era violenta, spontanea e imprevedibile e realizzava le potenzialità innovative implicite nelle pratiche dello sciamanesimo tradizionale¹¹². Inutilmente, al prodursi delle prime possessioni, i congiunti e l’autorità cercarono di porre dei freni al loro comportamento. La volontà delle leader carismatiche si dimostrò fortissima. Nakayama Miki, fondatrice del Tenrikyō, quando è minacciata e picchiata dal marito, che è contrario alla sua vocazione, cade in estasi per giorni e rifiuta di mangiare e di bere finché è accontentata. In seguito si comporta in modo ancora più eccentrico e distruttivo, anima-

¹⁰⁹ Cfr. A. Grapard, “Japan’s Ignored Cultural Revolution: the Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji (*shimbutsu bunri*) and the Case Study: Tōnomine”, *History of Religions*, 23, 3, 1984, pp. 240-65.

¹¹⁰ Cfr. Inoue Nobutaka (a cura di), *Shinshūkyōjiten* (Dizionario delle Nuove Religioni), Kobundō, Tōkyō 1994.

¹¹¹ Cfr. E. Grosz Ooms, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan. Deguchi Nao and Ōmotokyō*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

¹¹² Ino Kenji, Umehara Masaki e Shimizu Masato (a cura di), *Minshū shūkyō no jitsuzō. Jūni no kyōsotachi* (Il vero volto della religione popolare: dodici fondatori carismatici), Tōkyō, 1972.

ta dal fervore divino. La famiglia la costringe a sottoporsi ai riti di esorcismo, che però risultano vani. La polizia la chiude in carcere ma lei non cede, anzi trova la forza di proclamare con sempre maggior convinzione il suo messaggio di salvezza. Una volta liberata, la gente comincia ad accorrere da lei, perché intanto si è diffusa la fama che lei opera guarigioni miracolose. Deguchi Nao, fondatrice dell'Ōmotokyō, dopo le prime possessioni viene arrestata ed è poi confinata in casa sotto sorveglianza. A dispetto di ogni divieto dei parenti, per giorni e giorni prega il suo dio, cade in stati di possessione violenta e, ispirata dalla presenza divina, scrive il suo messaggio profetico persino sui *fusuma* e sulle pareti della stanza in cui l'hanno chiusa. È l'inizio degli *Ofudesaki* 御筆先, quello che sarà il testo sacro del nuovo movimento religioso.

La fondatrice non accetta di essere privata del contatto con la gente. Sente di avere la missione di annunciare un messaggio divino e non vuole limitarlo alla comunità in cui vive. Le sue possessioni estatiche non hanno date prefissate, né avvengono durante le cerimonie tradizionali. Sono suggerite o dalla sua ispirazione sacra o dalla febbrile esigenza dei suoi fedeli. Il rito estatico si crea dallo spontaneo incontro di persone che vogliono avere un diverso tipo di rapporto con dio, un rapporto diretto, immediato, più autentico. I fedeli accorrono per confessarle i loro problemi, per ascoltare le sue profezie e per essere graziati dai suoi miracoli. Non accettano la presenza di una qualsiasi autorità religiosa che si frapponga a fare da mediatore e che impedisca loro di poter confidare direttamente a dio le loro pene e di ricevere la sua risposta e la sua salvezza.

Sono le circostanze sociali stesse a creare l'esigenza di realizzare un'esperienza del sacro spontanea e liberatoria. I nuovi movimenti religiosi nascono in periodi di crisi economica e politica, conseguenti al processo di industrializzazione del Giappone¹¹³. Si raccolgono intorno alle fondatrici delle persone che sono state emarginate o perché

¹¹³ Per una trattazione generale dei *shinshūkyō* vedi H. McFarland e H. Neill, *The Rush Hour of the Gods. A Study of New Religious Movements in Japan*, MacMillan, New York 1967; per uno studio generale sui nuovi movimenti religiosi vedi B. Wilson, *Magic and the Millennium*, Paladin, Frogmore 1975.

senza lavoro o perché malate oppure perché, sradicate dal mondo rurale, non si sono adattate al contesto urbano e industriale in cui sono state troppo repentinamente inserite. Non si riconoscono in nessuna configurazione sociale, né quella di un tempo che si è rivelata insufficiente né in quella nuova, giudicata oppressiva. Se anche un *tōya* si interponesse per controllare il rito, le sue domande stereotipe e le sue risposte così legate a un sistema di valori in crisi, non riuscirebbero a ‘tradurre’ né a risolvere i problemi che hanno dato origine a questa istanza religiosa.

L’esperienza estatica della fondatrice non obbedisce più a un programma preciso né si attiene alle regole di un comportamento normale. Kitamura Sayo, fondatrice del Tenshōkōtaijūngyō 天照皇大神宮教, di fronte ai suoi fedeli balla, canta, improvvisa interminabili monologhi, talvolta si traveste da uomo, spesso è violenta, maleducata, inveisce contro i presenti, poi tace ritrosa, quindi riprende a cantare. Sono modi per esprimere emozioni incoerenti, e anche per suscitare nei fedeli, provocandoli e scuotendoli. L’azione liberatoria dell’estasi dà un beneficio psichico agli adepti ed è questo, da un punto di vista sociologico, il primo vero tipo di salvezza che la fondatrice è in grado di dare immediatamente. Essa li coinvolge nel suo mondo fantastico di visioni profetiche e il rito si trasforma in un anti-rito collettivo. Nel Tenshōkōtaijūngyō un ruolo fondamentale è dato al *muga no mai* 無我の舞, la “danza per annullare il proprio io”. I seguaci del Sūkyōmahikari sono incoraggiati a raggiungere anch’essi uno stato di estasi.

Il messaggio della carismatica riflette e dilata la confusione culturale del momento storico. I lunghi monologhi che caratterizzano le sue prime possessioni divine propongono spesso affermazioni incoerenti. Ma in questa contraddittorietà è il loro valore: rivolti a una folla anonima, interpretabili da ciascuno nel modo più confacente alla propria segreta angoscia, essi sono sempre validi. Il fedele che si trova in una situazione di stallo esistenziale, di disorientamento culturale, identifica la sua percezione del mondo con le caotiche visioni della fondatrice.

La leader si rivolge al pubblico senza badare alla gerarchia so-

ciale. Non accetta il sistema religioso ufficiale. La divinità che la possiede è sconosciuta ai sacerdoti perché non appartiene alla tradizione mitologica e non è nemmeno un *ujigami* 氏神. Anzi, la fondatrice è venerata come *hitogami* 人神, “uomo-dio”, che si pone decisamente in antitesi all’antenato divinizzato¹¹⁴. Le sue parole ispirate provocano un coinvolgimento spirituale molto forte e un rifiuto dei culti tradizionali, svolti per abitudine; le sue profezie rivelano una missione grandiosa e universale di salvezza, che supera i confini della piccola comunità locale. La forza del suo messaggio rappresenta un fattore di rinnovamento dell’esperienza religiosa, perché la sua predicazione esige una conversione radicale e le sue visioni sono ricche di suggestioni ideologiche e iconografiche derivanti da tradizioni religiose diverse, tra cui anche il cristianesimo¹¹⁵.

La fondatrice profetizza in estasi l’incombere della fine del mondo: in queste visioni millenaristiche di disastri e catastrofi i fedeli vedono rispecchiarsi i conflitti e i traumi che i bruschi mutamenti economici e sociali hanno prodotto nel loro paese¹¹⁶. Deguchi Nao annuncia che il presente è *kemono no yo* 獣の世, mondo di demoni e di mostri, e che presto verranno cataclismi e prodigi della natura a porvi fine. Se Deguchi proclama la fine del mondo nel 1922, Jokōson la profetizza nel 1946. Il Sekaimeshiakyō distribuisce amuleti ai suoi fedeli perché, nel momento della tragedia finale, si possano salvare. Queste visioni riprendono temi radicati nella tradizione, in particolare la concezione buddhista del *mappōjidai* 末法時代, l’epoca di degenerazione della Legge. Nel medioevo, Nichiren, per esempio, ne

¹¹⁴ Cfr. Hori, *Folk Religion in Japan.*, cit., pp. 32-34.

¹¹⁵ Vedi C. Hambrick, “Tradition and Modernity in the New Religious Movements of Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 1, 2-3, 1974, pp. 217-52 e Tsuchida Michihito, Nishiyama Shigeru et Al., “The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 1-2, 1979, pp. 139-62.

¹¹⁶ Vedi C. Blacker, “Millenarian Aspects of the New Religions in Japan”, in D. Shively (a cura di), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton University Press, Princeton 1971, pp. 563-600. Vedi anche H. Hardacre, “Gender and the Millennium in Ōmoto kyōdan. The Limits of Religious Innovation”, in M. Williams, C. Cox e M. S. Jaffee (a cura di), *Essays in the Interpretation of Religious Change*, Mouton de Gruyter, Berlin – New York 1988.

aveva fatto un argomento cruciale della sua predicazione. Nelle pagine del *Risshōankokuron* 立正安国論 descriveva le angosce della catastrofe del tempo in cui viveva, e l'orrore di queste immagini fu ripreso in epoca moderna dal Sōkagakkai, che vi aggiunse a riprova il dramma della sconfitta bellica e dell'invasione americana.

La fondatrice fa rivivere anche l'idea dello *yonaoshigami* 世直し神, il dio che giunge a salvare il mondo¹¹⁷. Nel disastro che incombe, essa proclama un messaggio di rinnovamento radicale, non più limitato ai problemi di un villaggio ma alle speranze di tutta l'umanità: "Io sono la voce del vero dio – esclama Nakayama Miki nella sua prima estasi – del dio primigenio Ten no shōgun che è disceso dal cielo per salvare tutti gli uomini". Le fanno eco le parole ispirate di Deguchi Nao che annuncia ai suoi fedeli: "Io sono il dio venuto a ricostruire e rinnovare il mondo e a farlo diventare come il paradiso dei tremila mondi".

Il tema del dio che distrugge e rigenera si arricchisce, nelle Nuove Religioni, della tradizione del culto di Miroku 弥勒, il Buddha del futuro, il Salvatore che, nel momento buio dei tempi, verrà a portare di nuovo nel mondo la luce della buona Legge. Durante tutta la storia del Giappone il culto di Miroku ha dato espressione a istanze millenaristiche. Nel disastro della guerra di Ōnin (1467-1477), ad esempio, fece immediatamente presa sulla popolazione la credenza che il Buddha stesse per giungere di nuovo sulla terra per trasformarla nel suo paradiso, il *mirokuyo* 弥勒世. Spesso, in periodi di calamità i contadini mutavano il nome dell'anno dell'imperatore con il nome di Miroku. E si diffondeva la prassi religiosa di danze collettive a sfondo estatico, i *mirokuodori* 弥勒踊り, in cui si inneggiava al salvatore tanto atteso, cantando in coro il sogno felice dell'imminente arrivo di una nave carica di tesori¹¹⁸.

¹¹⁷ Vedi J.-P. Berthon, *Ōmoto. Espérance millénariste d'une nouvelle religion Japonaise*, in *Cahiers d'études et de document sur les religions du Japon* 6, Atelier Alpha Bleue, Paris 1985.

¹¹⁸ Sul culto di Miroku vedi Miyata Noboru, *Miroku shinkō no kenkyū* (Studio sul culto di Miroku), Miraisha, Tōkyō 1975.

Dalla catarsi del mondo le Nuove Religioni annunciano l'avvento del paradiso. Nakayama Miki ha la premonizione divina che una rugiada celestiale stia per scendere a purificare il mondo e a far rifiorire una felicità senza fine. "Ecco che il paradiso di Ushitora no konjin – rivela in estasi Deguchi Nao – sboccherà come i fiori di susino in primavera. Ora che io sono apparsa, unirò i tremila mondi in uno e costruirò un mondo divino che durerà in eterno". Il motto del fondatore del Sekaimeshiakyō è: "Il tempo è giunto di costruire il paradiso in terra, risplendente di verità, virtù e bellezza". Jokōson dichiara di essere lei, e non l'imperatore del Giappone, l'incarnazione in terra della dea Amaterasu, venuta a dischiudere agli uomini i segreti meravigliosi del mondo degli dei.

Queste donne ispirate da dio, che in tempi normali sarebbero state delle emarginate, ricevono ora, a livello popolare diffuso, il riconoscimento di un carisma religioso e sociale¹¹⁹. Nei periodi di forte disagio sociale, la sciamana, la vagabonda impura, diventa il polo centrale di attrazione e di aggregazione di masse di sradicati che si identificano nella sua liminalità e trovano nella salvezza che annuncia il modo pratico e attivo di uscire dalla crisi. Essa viene venerata come il "dio vivente", l'*ikigami* 生き神, come la vera sovrana di un nuovo regno¹²⁰. Intorno alla fondatrice carismatica si forma un gruppo di "salvati" e il luogo che lei ha prescelto diventa "il rifugio dalla catastrofe", l'"origine del bene", "il centro del mondo".

Crescendo, il gruppo riproduce la struttura sociale tradizionale: si organizza seguendo un sistema gerarchico, utilizza l'attività lavorativa dei fedeli e si rende economicamente indipendente e il *kami* 神 che possiede la sciamana diventa l'*ujigami* 氏神 della nuova comunità. Se all'inizio il movimento religioso proclamava l'assoluta u-

¹¹⁹ Sul concetto di leader carismatico vedi L. Cavalli, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna 1983 e B. Wilson, *The Noble Savages. The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1975.

¹²⁰ Vedi Miyata Noboru, *Ikigami shinkō* (Le credenze religiose sugli dei in terra), Hanawa shinsho, Tōkyō 1970. Vedi anche Shimazono Susumu, "The Living *kami* Idea in the New Religions of Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 3, 1979, pp. 389-412.

guaglianza di tutti i fedeli, ora si struttura secondo livelli gerarchici di autorità e non fa più leva su forze sociali di diseredati, ponendosi come elemento di protesta. Perseguitata dal governo, la Nuova Religione arriva a un compromesso con il potere dello stato, modera il suo messaggio, e collabora all'applicazione delle direttive ministeriali in materia religiosa, ottenendo in cambio il riconoscimento ufficiale del movimento come "setta dello shintō". I primi fedeli della fondatrice l'avevano seguita per una loro scelta di conversione, ma, col passare degli anni, l'adesione al movimento finisce per diventare una tradizione di famiglia, una consuetudine.

Nella fase iniziale della loro formazione, le Nuove Religioni potrebbero essere classificate come movimenti a carattere utopistico; poi però acquisiscono i tratti di una religione "introversionista", per cui la salvezza del mondo è immaginata dipendere solo da una risposta individuale, da un mutamento della propria fede, in grado di produrre un cambiamento lento e senza traumi dei rapporti sociali consueti¹²¹.

Il processo di istituzionalizzazione, che rende stabile il nuovo movimento religioso e lo fa prosperare, trasforma altresì le caratteristiche della prassi estatica e la riconduce entro quegli stessi schemi contro cui si era posta in alternativa. Una figura maschile si affianca alla sciamana: Izō Iburi aiuta Nakayama Miki, Ueda Kisaburō (meglio conosciuto come Deguchi Ōnisaburō) viene nominato cofondatore dell'Ōmotokyō, Nakamura Kimitake coadiuva Kitamura Sayo. Essi sono incaricati di organizzare il movimento e accrescono progressivamente il loro potere. All'interno della nuova struttura essi ricoprono le tradizionali funzioni di un *tōya*: diventano cioè gli unici mediatori fra la fondatrice, esperta dell'estasi, e il gruppo; stabiliscono date regolari per i riti estatici della fondatrice e li riducono a mano a mano. Rendono i riti molto più elaborati, solenni e stereotipati. Allontanano la sciamana dai suoi fedeli, relegandola nella sua casa tempio e creandole intorno una barriera burocratico-religiosa; mediano il suo messaggio, pubblicando la versione 'ufficiale' delle sue

¹²¹ Cfr. Wilson, *Magic and the Millennium*, cit., pp. 16-69. Dello stesso autore vedi anche *The Social Dimensions of Sectarianism: Sect and New Religious Movements in Contemporary Society*, Clarendon Press, Oxford 1990.

parole, unita a un'interpretazione ortodossa. Le preghiere che Nakayama Miki creava e cantava, ispirata da dio, finiscono per essere recitate come delle formule rituali fisse, stereotipe, come dei *norito*. Diventare un'istituzione, controllare e spegnere l'effervescenza del carisma della fondatrice, fu il prezzo che le Nuove Religioni dovettero pagare per persistere nel tempo¹²².

Nel Giappone contemporaneo, con il diffondersi di una nuova religiosità globale nelle società post-industriali, si sono formati diversi movimenti religiosi¹²³. Essi hanno saputo trovare gli stratagemmi mediatici per diffondere il sogno virtuale di un'estasi facile e dolce, e pubblicizzare l'immagine del fondatore, in modo da conciliare il fascino della figura carismatica con le necessità di una gestione quasi manageriale del 'prodotto' religioso.

¹²² Vedi Morioka Kiyomi, "The Institutionalization of a New Religious Movement", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 1-2, 1979, pp. 239-80 e Ikado Fujio, "Trends and Problems of New Religions: Religion in Urban Society", in Morioka Kiyomi e W. Newell (a cura di), *The Sociology of Japanese Religion*, E. J. Brill, Leiden 1968, pp. 101-17.

¹²³ Cfr. Shimazono Susumu, *Shinshinshūkyō to shūkyō boom*, Iwanami shoten, Tōkyō 1992. Dello stesso autore vedi "New New Religions and this World: Religious Movements in Japan after the 1970s and their Beliefs about Salvation", *Social Compass*, 42, 2, 1995, pp. 193-205; *Seishin sekai no yukue: gendai sekai to shinreisei undō* (L'avvenire del 'mondo spirituale': i nuovi movimenti spirituali e il mondo contemporaneo), Tōkyōdō shuppan, Tōkyō 1996 e *Posutomodan no shinshūkyō* (Le Nuove Religioni e il postmoderno), Tōkyōtōzan, Tōkyō 2001. Vedi anche P. Clarke, *Japanese New Religions in Global Perspective*, Curzon Press, Richmond 2000; M. Raveri, "Le società postmoderne e i nuovi orienti del sacro", in A. Boscaro e M. Bossi (a cura di), *Firenze, il Giappone e l'Asia Orientale*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2001, pp. 107-20. Vedi anche J. P. Berthon e Kashio Naoki, "Les nouvelles voies spirituelles au Japon: état des lieux et mutations de la religiosité", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, 2000, pp. 67-85.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Miyaza no kōzō to sonraku* (La struttura del *miyaza* e il villaggio), Shakai densho kenkyūkai henkan, Tōkyō 1974.
- Ackermann, Robert, *An Introduction to Many-valued Logics*, Routledge and Kegan Paul, London 1967.
- Ahern, Emily, *Chinese Ritual and Politics*, Studies in Social Anthropology 34, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Akima Toshio, “The Song of the Dead. Poetry, Drama, and Ancient Death Ritual of Japan”, *Journal of Asian Studies*, 41, 3, 1982, pp. 485-509.
- Anderson, Richard W. e Martin, Elaine, “Rethinking the Practice of Mizuko kuyō in Contemporary Japan. Interviews with Practitioners at a Buddhist Temple in Tokyo”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 1-2, 1997, pp. 121-43.
- Andō Seiichi, *Kinsei miyaza no shiteki kenkyū* (Studio storico del *miyaza* moderno), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1960.
- Araki Hiroyuki, *Nihonjin no kōdō yōshiki* (Il modo di comportarsi dei giapponesi), Kōdansha, Tōkyō 1973.
- Arden, Edwin, “Witchcraft, Economics and the Continuity of Belief”, in M. Douglas (a cura di), *Witchcraft Confessions and Accusations*, A.S.A. Monographs 9, Tavistock Publications, London 1970, pp. 141-60.
- Asahina Takeo, “Echizen wakasa no waratsuna” (Corde di paglia in Waka-sa, Echizen), *Matsuri*, 28, 1976, pp. 29-35.
- Ashkenazi, Michael, *Matsuri. Festivals of a Japanese Town*, University of Hawaii Press, Honolulu 1993.
- Averbuch, Irit, *The Gods Come Dancing. A Study of the Japanese Ritual Dance of Yamabushi Kagura*, Cornell University Press, Ithaca 1995.
- , “Shamanic Dance in Japan. The Choreography of Possession in Kagura Performance”, *Asian Folklore Studies*, 57, 2, 1998, pp. 293-329.
- Baptandier, Brigitte (a cura di), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Éditions Karthala, Paris 2001.
- Barret, Tim, “Shinto and Taoism in Early Japan”, in J. Breen e M. Teeuwen (a cura di), *Shinto in History. Ways of the kami*, Curzon Press, Richmond 2000, pp. 13-31.

- Baudrillard, Jean, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Beardsley, Richard, Hall, John e Ward, Robert, *Village Japan*, The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Befu, Harumi, "Patrilinear Descent and Personal Kindred in Japan", *American Anthropologist*, 65, 5, 1963, pp. 1328-1341.
- Bel, Jean, *L'espace dans la société urbaine Japonaise*, Publications Orientalistes de France, Paris 1980.
- Benn, James A., "Where the Text Meets Flesh. Burning the Body as Apocryphal Practice in Chinese Buddhism", *History of Religions*, 37, 4, 1998, pp. 295-322.
- Berque, Augustin, *Vivre l'espace au Japon*, Presses Universitaires de France, Paris 1982.
- , Augustin, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris 1986.
- Berthier-Caillet, Laurence, *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, Publications Orientalistes de France, Paris 1981.
- Berthon, Jean-Pierre, *Ômoto. Esperance millénariste d'une nouvelle religion Japonaise*, in *Cahiers d'études et de document sur les religions du Japon* 6, Atelier Alpha Bleue, Paris 1985.
- Berthon, Jean-Pierre e Kashio Naoki, "Les nouvelles voies spirituelles au Japon: état des lieux et mutations de la religiosité", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 109, 2000, pp. 67-85.
- Blacker, Carmen, "The Divine Boy in Japanese Buddhism", *Asian Folklore Studies*, 22, 1963, pp. 77-88.
- , "Initiation in Shugendō. The Passage Through the Ten Stages of Existence", in C. Blacker (a cura di), *Initiation*, E. J. Brill, Leiden 1965, pp. 96-111.
- , "Supernatural Abductions in Japanese Folklore", *Asian Folklore Studies*, 26, 2, 1967, pp. 111-47.
- , "Millenarian Aspects of the New Religions in Japan", in D. Shively (a cura di), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton University Press, Princeton 1971, pp. 563-600.
- , *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, George Allen and Unwin, London 1975.

- Blith, Reginald, *Haiku*, vol. 2 (Spring), Hokuseido Press, Tōkyō 1970.
- Bloch, Maurice, “The Past and Present in the Present”, *Man* (n.s.), 12, 2, 1977, pp. 278-92.
- Bloch, Maurice e Parry, Jonathan (a cura di), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Bock, Felicia, “The Rites of Renewal at Ise”, *Monumenta Nipponica*, 29, 1, 1974, pp. 55-68.
- , “The Great Feast of the Enthronement”, *Monumenta Nipponica*, 45, 1, 1990, pp. 27-38.
- Bocking, Brian, *The Oracles of the Three Shrines. Windows on Japanese Religion*, Curzon Press, Richmond 2000.
- Bouchy, Anne, “Tokuhon, ascète du nenbutsu. Dans le cadre d’une étude sur les religieux errants de l’époque d’Edo”, *Cahiers d’Études et de Documents sur les Religions du Japon*, 5, 1983.
- , “Du bon usage de la malemort. Traitement des “âmes rancuneuses” et rituels oraculaires dans la société japonaise”, in B. Baptandier (a cura di), *De la malemort en quelques pays d’Asie*, Éditions Karthala, Paris 2001, pp. 201-34.
- Breen, John, “Ideologues, Bureaucrats and Priests. On ‘Shinto’ and ‘Buddhism’ in Early Meiji Japan”, in J. Breen e M. Teeuwen (a cura di), *Shinto in History. Ways of the kami*, Curzon Press, Richmond 2000, pp. 230-51.
- , e Teeuwen, Mark (a cura di), *Shinto in History. Ways of the kami*, Curzon Press, Richmond 2000.
- Bremen, Jan van e Martinez, D. P. (a cura di), *Ceremony and Ritual in Japan. Religious Practices in an Industrialized Society*, Routledge, London 1994.
- Brooks, Anne Page, “‘Mizuko kuyō’ and Japanese Buddhism”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 8, 3-4, 1981, pp. 119-47.
- Burnham, Philip e Ellen, Roy (a cura di), *Social and Ecological Systems*, A.S.A. Monographs 18, Academic Press, London 1979.
- Cabezón, José Ignacio (a cura di), *Buddhism, Sexuality, and Gender*, State University of New York Press, Albany 1985.
- Caquot, A. e Leibovici, M. (a cura di), *La divination*, Presses Universitaires de France, Paris 1968.

- Cavalli, Luciano, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna 1983.
- Chiba Tokuji e Ōtsu Tadao, *Mabiki to mizuko* (L'aborto e gli spiriti dei bambini morti), Nōsangyōson bunkakyōkai, Tōkyō 1983.
- Chikiri Mitsutoshi, *Tengu no kenkyū* (Studio sul *tengu*), Dairoku shobō, Tōkyō 1975.
- Clarke, Peter B., *Japanese New Religions in Global Perspective*, Curzon Press, Richmond 2000.
- Coaldrake, William H., *Architecture and Authority in Japan*, Routledge, London 1996.
- Coleman, Samuel, *Family Planning in Japanese Society. Traditional Birth Control in a Modern Urban Culture*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- Conklin, Harold, "An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture", *Transactions of the New York Academy of Sciences* (Second Series), 17, 1954, pp. 133-42.
- Cooper, David, "Alternative Logic in 'Primitive Thought'", *Man* (n.s.), 10, 2, 1975, pp. 238-56.
- Coulmas, Florian, "Eternal Change at the Grand Shrine of Ise", *Japan Quarterly*, 41, 1, 1994, pp. 36-44.
- Creemers, Wilhelmus, *Shrine Shintō after World War II*, E. J. Brill, Leiden 1968.
- Czaja, Michael, *Gods of Myth and Stone. Phallicism in Japanese Folk Religion*, Weatherhill, New York 1974.
- Davis, Winston, "Parish Guilds and Political Culture in Village Japan", *The Journal of Asian Studies*, 36, 1, 1976, pp. 25-36.
- , "The *miyaza* and the Fisherman. Ritual Status in Coastal Villages of Wakayama Prefecture", *Asian Folklore Studies*, 26, 2, 1977, pp. 1-29.
- , *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford University Press, Stanford 1980.
- , "Pilgrimage and World Renewal. A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan", *History of Religions*, 23, 2-3, 1983-84, pp. 97-116.

- Dentoni, Francesco, *Feste e stagioni in Giappone. Una ricerca storico-religiosa*, Borla, Roma 1980.
- Doerner, Davis, "Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shintō and Christianity", *Japanese Journal of Religious Studies*, 4, 2-3, 1977, pp. 151-82.
- Dorson, Richard (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963.
- Douglas, Mary (a cura di), *Witchcraft Confessions and Accusations*, A.S.A. Monographs 9, Tavistock Publications, London 1970.
- , *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975.
- , *Simboli naturali*, Einaudi, Torino 1979.
- Earhart, Byron, *A Religious Study of the Mt. Haguro Sect of Shugendō. An Example of Japanese Mountain Religion*, Sophia University, Tōkyō 1970.
- Eliade, Mircea, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1973.
- , *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1968, trad. it. Edizioni Mediterranee, Roma 1974.
- Ellwood, Robert, *The Feast of Kingship. Accession Ceremonies in Ancient Japan*, Sophia University, Tōkyō 1973.
- Embree, John, *Suyemura. A Japanese Village*, The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Endo Yoshimoto e Kasuga Kazuo (a cura di), *Nihon ryōiki*, in *Nihon koten bungaku taikei*, 70, Iwanami shoten, Tōkyō 1967.
- Faure, Bernard, *The Red Thread. Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- , "Japanese Tantra, the Tachikawaryū, and Ryōbu Shintō", in D. Gordon White (a cura di), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 543-56.
- , *The Power of Denial. Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- Feuchtwang, Stephan, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, Collection Connaissance de l'Asie 1, Vithagna Editions, Vientiane 1974.

- Foard, James, "The Boundaries of Compassion. Buddhism and National Tradition in Japanese Pilgrimage", *The Journal of Asian Studies*, 41, 2, 1982, pp. 231-51.
- Fridell, Wilbur, *Japanese Shrine Mergers 1906-12. State Shintō Moves to the Grassroots*, Sophia University, Tōkyō 1973.
- Frühstück, Sabine, *Colonizing Sex. Sexology and Social Control in Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 2003.
- Fujii Masao, "Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-related Customs", *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 1, 1983, pp. 39-63.
- Fujioka Yoshinao, *Karada (Il corpo)*, Kobundō, Tōkyō 1974.
- Fujitani Toshio, 'Okagemairi' to 'eejanaika', Iwanami shinsho, Tōkyō 1968.
- Fukutake Tadashi, *Japanese Rural Society*, Oxford University Press, Tōkyō 1967.
- Galliano, Luciana (a cura di), *Ma. La sensibilità estetica giapponese*, Edizioni Angolo Manzoni, Torino 2004.
- Garon, Sheldon, "State and Religion in Imperial Japan, 1912-1945", *Journal of Japanese Studies*, 12, 2, 1980, pp. 273-302.
- Geertz, Clifford, "Two Types of Ecosystems", in A. Vayda (a cura di), *Environment and Cultural Behavior*, American Museum Sourcebooks in Anthropology, The Natural History Press, New York 1969, pp. 3-28.
- Gernet, Jean, "Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du Ve au Xe siècle", *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*, II, 1960, pp. 527-58.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, Stanford 1991.
- Gil, José, "Corpo", voce della *Enciclopedia*, vol. 3, Einaudi, Torino 1978, pp. 1096-1162.
- Gilday, Edmund, "Dancing with the Spirits. Another View of the Other World in Japan", *History of Religions*, 30, 2, 1999, pp. 273-300.
- Gluck, Carol, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Gorai Shigeru, *Kumanomōde (Il pellegrinaggio a Kumano)*, Tankōsha, Kyōto 1967.

- , *Yama no shūkyō* (La religione delle montagne), Tankōsha, Kyōto 1970.
- , *Kōyahijiri* (Gli asceti del monte Kōya), Kadogawa sensho, Tōkyō 1975.
- , *Jigoku to ningen* (L'inferno e gli uomini), Asahi shinbunsha, Tōkyō 1976.
- , *Bukkyō to minzoku* (Buddhismo e tradizione popolare), Kadogawa shoten, Tōkyō 1979.
- , *Shugendō nyūmon* (Introduzione allo Shugendō), Kadogawa shoten, Tōkyō 1980.
- Goto Aya, Fujiyama Koriyama Chihaya, Fukao Akira e Reich, Michael R., "Abortion Trends in Japan, 1975-95", *Studies in Family Planning*, 31, 4, 2000, pp. 301-308.
- Gourou, Pierre, *L'Asie*, Librairie Hachette, Paris 1953.
- , *La terre et l'homme en Extrême Orient*, Flammarion, Paris 1972.
- Grapard, Allan G., "Flying Mountains and Walkers of Emptiness. Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religion", *History of Religions*, 21, 3, 1982, pp. 195-221.
- , "Japan's Ignored Cultural Revolution: the Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji (*shimbutsu bunri*) and the Case Study: Tōnomine", *History of Religions*, 23, 3, 1984, pp. 240-65.
- , "Lotus in the Mountain, Mountain in the Lotus", *Monumenta Nipponica*, 41, 1, 1986, pp. 21-50.
- , "Enmountained Text, Textualized Mountain", in George and Willa Tanabe (a cura di), *The Lotus Sūtra in Japanese Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu 1987.
- , "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 1, 1991, pp. 3-22.
- , "The Shinto of Yoshida Kanetomo", *Monumenta Nipponica*, 47, 1, 1992, pp. 27-58.
- , (trad.), "Yuiitsushintō myōbōyōshū", *Monumenta Nipponica*, 47, 2, 1992, pp.137-61.

- , *The Protocol of the Gods. A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, University of California Press, Berkeley 1992.
- , “Religious Practices”, in D. H. Shively e W. H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan*, vol. 2, *Heian Japan*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 517-75.
- Grist, D. H., *Rice*, Longmans Green, London 1959.
- Groemer, Gerald, “The Creation of Edo Outcaste Order”, *Journal of Japanese Studies*, 27, 2, 2001, pp. 263-93.
- Groszos Ooms, Emily, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan. Deguchi Nao and Ōmotokyō*, Cornell University Press, Ithaca 1993.
- Grotenhuis, Elisabeth, *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, Hawaii University Press, Honolulu 1999.
- Haack, Susan, *Deviant Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.
- Hagiwara Hidesaburō, *Kamigakari* (La possessione estatica), Kokushokankōkai, Tōkyō 1982.
- Hagiwara Tatsuo, “Kinsei saishidan seiritsu josetsu” (Studio introduttivo sulla formazione delle organizzazioni sacerdotali moderne), *Nihon bunka kenkyūjo kiyō*, 4, 1959, pp. 22-26.
- , “Ōmotokagura kengakki” (Resoconto di una ricerca sul campo sull’ōmotokagura), *Matsuri*, 12, 1967, pp. 21-24.
- , “The Position of the Shintō Priesthood: Historical Changes and Developments”, in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 221-36.
- Haguenauer, Charles, “Du caractère de la représentation de la mort dans le Japon antique”, in P. Akamatsu et Al. (a cura di), *Études choisies de Charles Haguenauer*, E. J. Brill, Leiden 1977, vol. 2, pp. 111-36.
- , “La danse rituelle dans la cérémonie du chinkonsai”, in P. Akamatsu et Al. (a cura di), *Études choisies de Charles Haguenauer*, E. J. Brill, Leiden 1977, vol. 2.
- Hambrick, Charles, “Tradition and Modernity in the New Religious Movements of Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 1, 2-3, 1974, pp. 217-52.
- Harada Toshiaki, *Muramatsuri to za* (I riti del villaggio e l’organizzazione religiosa), Chūōkōronsha, Tōkyō 1976.

- , *Mura no matsuri* (I riti comunitari del villaggio), Chūōkōronsha, Tōkyō 1980.
- Hardacre, Helen, “The Cave and the Womb World”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, 1983, pp. 149-76.
- , “Gender and the Millenium in Ōmoto kyōdan. The Limits of Religious Innovation”, in M. Williams, C. Cox e M. S. Jaffee (a cura di), *Essays in the Interpretation of Religious Change*, Mouton de Gruyter, Berlin – New York 1988.
- , *Shinto and the State*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- , *Marketing the Menacing Fetus in Japan*, University of California Press, Berkeley 1997.
- , “The Shaman and her Transformation. The Construction of Gender in Motifs of Religious Action”, in Wakita Aruko, Anne Bouchy e Ueno Chizuko (a cura di), *Gender and Japanese History. Religion and Custom, the Body and Sexuality*, Osaka University Press, Ōsaka 1999, pp. 87-119.
- Harrison, Elizabeth G., “Mizuko kuyō. The Reproduction of the Dead in Contemporary Japan”, in P. Kornicki e J. McMullen (a cura di), *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 250-66.
- , “Strands of Complexity. The Emergence of *mizuko kuyō* in Postwar Japan”, *Journal of the American Academy of Religion*, 67, 1999, pp. 769-96.
- Hashimoto Mitsuru, “*Chihō*: Yanagita Kunio’s ‘Japan’”, in S. Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 1998, pp. 133-43.
- Hashimoto Tetsuo, “Shimenawa shiron” (Saggio sullo *shimenawa*), *Matsuri*, 29, 1977, pp. 79-109.
- Hayakawa Kotarō, *Hanamatsuri*, Iwasaki bijutsusha, Tōkyō 1968.
- Hendry, Joy e Raveri, Massimo (a cura di), *Japan at Play. The Ludic and the Logic of Power*, Routledge, London 2002.
- Hertz, Robert, “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, in *Mélanges de sociologie religieuse et du folklore*, Librairie Félix Alcan, Paris 1928, pp. 1-98 (prima ed. *L'Année sociologique*, 10, 1905-1906).

- , “The Pre-Eminence of the Right Hand. A Study of Religious Polarity”, in R. Needham (a cura di), *Right and Left*, The University of Chicago Press, Chicago 1973, pp. 3-31 (prima ed. 1909).
- Holtom, Daniel, *Modern Japan and Shinto Nationalism*, Paragon Book Reprint C., New York 1963.
- , *The Political Philosophy of Modern Shinto. A Study of the State Religion of Japan*, AMS Press, New York 1984.
- Honda Yasuji, “Matsuri to kagura” (I riti comunitari e i *kagura*), in Geinōshikenkyūkai (a cura di), *Kagura*, nella serie *Nihon no kotengeinō*, vol. 1, Heibonsha, Tōkyō 1969, pp. 59-115.
- , *Kagura*, nella serie *Nihon no minzoku geinō*, vol. 1, Kijisha, Tōkyō 1966.
- , *Shimotsukikagura no kenkyū* (Studio sugli *shimotsukikagura*), Meizendō shoten, Tōkyō 1954.
- Honda Yasuji e Tanaka Yoshihiro, *Kagura men* (Le maschere dei *kagura*), Tankōsha, Tōkyō 1975.
- Honda Yasuji et Al. (a cura di), *Matsuri to geinō no tabi* (Percorsi nei riti comunitari e nelle sacre rappresentazioni), Gyōsei, Tōkyō 1978, 6 volumi.
- Honuma Reiko, “The Gift of the Body and the Gift of the Dharma”, *History of Religions*, 37, 4, 1998, pp. 323-60.
- Hori Ichirō, “Mysterious Visitors from the Harvest to the New Year”, in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 76-106.
- , “Man’yōshū ni arawareta sōsei to takaikan reikonkan ni tsuite” (Sulle usanze funerarie, sulle concezioni dell’oltretomba e degli spiriti dei morti così come appaiono nel *Man’yōshū*), in *Nihon shūkyōshi kenkyū*, vol. 2, Miraisha, Tōkyō 1963, pp. 49-93.
- , “Mountains and their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion”, *History of Religions*, 6, 1, 1966, pp. 1-23.
- , “Nihon no minzoku shūkyō ni arawareta futsujo girei to shūdanteki orugii ni tsuite” (Sulle orge collettive e i riti di purificazione nella religione popolare giapponese), *Bunka*, 30, 1, 1967, pp. 23-36.
- , *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago 1968.

- , “Hitotsumono. A Human Symbol of the Shintō Kami”, in J. M. Kitagawa e C. Long (a cura di), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, pp. 291-308.
- , “Rites of Purification and Orgy in Japanese Folk Religion”, *Philosophical Studies of Japan*, 9, 1969, pp. 61-77.
- , “Shamanism in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 2, 4, 1975, pp. 231-87.
- , *Minkanshinkō* (Credenze religiose popolari), Iwanami shoten, Tōkyō 1977.
- , *Nihon no shamanizumu* (Lo sciamanesimo giapponese), Kōdansha, Tōkyō 1977.
- , *Wagakuni minkanshinkōshi no kenkyū* (Studio sulla storia delle credenze religiose popolari nel nostro paese), 2 volumi, Sōgensha, Tōkyō 1978.
- Horton, Robin e Finnegan, Ruth (a cura di), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber and Faber, London 1973.
- Hosoi Y. T., “The Sacred Tree in Japanese Prehistory”, *History of Religions*, 16, 2, 1976, pp. 95-117.
- Hoshino Eiki, “Pilgrimage and Peregrinations. Contextualizing the Saikoku Junrei and the Shikoku Henro”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 24, 3-4, 1997, pp. 271-99.
- Hoshino Eiki e Takeda Dōshō, “Indebtedness and Comfort: the Undercurrents of ‘Mizuko kuyō’ in Contemporary Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 14, 4, 1987, pp. 305-20.
- Hotta Yoshio, “Tōyasaishi no kenkyūjōsetsu” (Introduzione allo studio dei riti del tōya), *Matsuri*, 30, 1977, pp. 5-54.
- Huntington, Richard e Metcalf, Peter, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Ikado Fujio, “Trends and Problems of New Religions: Religion in Urban Society”, in Morioka Kiyomi e W. Newell (a cura di), *The Sociology of Japanese Religion*, E. J. Brill, Leiden 1968, pp. 101-17.

- Ikegami Hiromasa, “Rei no kami no shurui to arawarekata” (Tipi di spiriti e dei e il modo in cui appaiono), in *Nihon minzokugaku taikai*, vol. 8, Heibonsha, Tōkyō, 1958-59, pp. 15-38.
- Ikegami Yoshimasa et Al. (a cura di), *Nihon minzoku shūkyō jiten* (Dizionario della religione popolare giapponese), Tōkyōdō shuppan, Tōkyō 1998.
- Ino Kenji, Umehara Masaki e Shimizu Masato (a cura di), *Minshū shūkyō no jitsuzō. Jūni no kyōsotachi* (Il vero volto della religione popolare: dodici fondatori carismatici), Tōkyō, 1972.
- Inoguchi Shōji, “Sōshiki” (Funerali), in *Nihon minzokugaku taikai*, vol. 4, Heibonsha, Tōkyō 1958-59, pp. 291-329.
- , *Nihon no sōshiki* (I funerali in Giappone), Chikuma shobō, Tōkyō 1988.
- Inoue Mitsuo, *Nihon kenchiku no kūkan* (Lo spazio nell’architettura giapponese), Kajima shuppankai, Tōkyō 1969.
- Inoue Nobutaka (a cura di), *Shinshūkyō jiten* (Dizionario delle Nuove Religioni), Kobundō, Tōkyō 1996.
- , “From Religious Conformity to Innovation: New Ideas of Religious Journey to Holy Places”, *Social Compass*, 47, 1, 2000, pp. 21-32.
- Ishida Eiichirō e Izumi Seiichi, *Nihon nōkōbunka no kigen* (Le origini della cultura agricola in Giappone), Kadogawa shinsho, Tōkyō 1968.
- Ishida Mizumaro, *Nihonjin to jigoku* (I giapponesi e l’inferno), Shunjusha, Tōkyō 1998.
- Ishizuka Takatoshi, *Nihon no tsukimono* (Il fenomeno della possessione in Giappone), Miraisha, Tōkyō 1959.
- Ishizuka Tokutarō, “Kōjinkagura ni tsuite” (Sui *kōjinkagura*), *Okayama minzoku*, numero unico, 1965, pp. 18-27, foto pp. 103-10.
- Itō Mikiharu, *Inasakugirei no kenkyū* (Studio sui riti della coltivazione del riso), Jiritsu shobōkan, Tōkyō 1974.
- Iwata Masaru, *Kagura shinkō*, Meicho shuppan, Tōkyō 1992.
- Jan Yün-hua, “Buddhist Self-Immolation in Medieval China”, *History of Religions*, 4, 2, 1965, pp. 243-68.

- Jaulin, Robert, "Analyse formelle de la géomancie", in P. Richard e R. Jaulin (a cura di), *Anthropologie et Calcul*, Union Generale d'Éditions, Paris 1971, pp. 183-215.
- Johnson, Erwin, "Status Changes in Hamlet Structure Accompanying Modernization", in R. Dore (a cura di), *Aspects of Social Change in Modern Japan*, Princeton University Press, Princeton 1967, pp. 153-84.
- Jolivet, Muriel, *Un pays en mal d'enfant. Crise de la maternité au Japon*, Éditions La Découverte, Paris 1993.
- Jules-Rosette, Bennetta, "The Veil of Objectivity. Prophecy, Divination and Social Inquiry", *American Anthropologist*, 80, 3, 1978, pp. 549-70.
- Kasulis, Thomas P., Ames, Roger T. e Dissanayake, Wimal (a cura di), *Self as Body in Asian Theory and Practice*, State University of New York Press, New York 1993.
- Katō Bunnō, Tamura Yoshirō e Miyasaka Kōjirō (trad. e a cura di), *The Threefold Lotus Sutra*, Kosei Publishing Co., Tōkyō 1992.
- Kawakami Mitsuyo, "The View of Spirits as Seen in the *bon* Observances of the Shima Region", *Japanese Journal of Religious Studies*, 15, 2-3, 1988, pp. 121-30.
- Kawamura Kunimitsu, "The Life of a Shamaness. Scenes from the Shamanism of Northeastern Japan", in Inoue Nobutake (a cura di), *Folk Beliefs in Modern Japan*, Kokugakuin University Press, Tōkyō 1994.
- Kenmochi Takehiko, *Ma no Nihon bunka* (Il concetto di *ma* nella cultura giapponese), Kōdansha, Tōkyō 1978.
- Kenney, Elizabeth, "Shinto Mortuary Rites in Contemporary Japan", *Cahiers d'Extrême Asie*, 9, 1996-97, pp. 397-439.
- Kenney, Elizabeth e Gilday, Edmund (a cura di), *Mortuary Rites in Japan*, numero speciale di *Japanese Journal of Religious Studies*, 27, 3-4, 2000.
- Kern, Hermann, *Labirinti*, Feltrinelli, Milano 1981.
- Kerner, Karen, "The Malevolent Ancestor. Ancestral Influence in a Japanese Religious Sect", in W. Newell (a cura di), *Ancestors*, Mouton Press, Paris-The Hague 1976, pp. 205-17.
- Ketelaar, James E., *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan*, Princeton University Press, Princeton 1987.
- Kida Minoru, "The Laws of the Buraku", *Japan Quarterly*, 4, 1, 1957, pp. 77-88.

- Kikuchi Teruo, "Muramura no yamabushi to itako: kaji to takusen" (Gli *yamabushi* e le *itako* dei villaggi: guarigioni magiche e oracoli), *Matsuri*, 21, 1973, pp. 18-43.
- Kikuchi Yuko, *Japanese Modernisation and Mingei Theory. Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*, Routledge Curzon, London 2003.
- Kitagawa, Joseph, "Some Reflections on Japanese Religion and its Relationship to the Imperial System", *Japanese Journal of Religious Studies*, 17, 2-3, 1990, pp. 129-78.
- Kiyota Minoru, *Shingon Buddhism. Theory and Practice*, Buddhist Books International, Los Angeles 1978.
- Kohn, Livia, "Taoism in Japan. Positions and Evaluations", *Cahiers d'Études et de Documents sur les Religions du Japon*, 8, 1995, pp. 389-412.
- Kojima Noberu, "Militarism and the Emperor System", *The Japan Interpreter*, 8, 2, 1973, pp. 219-27.
- Komatsu Kayoko, "Mizuko Kuyō and New Age Concepts of Reincarnation", *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, pp. 259-78.
- Kreiner, Joseph, *Die Kulturorganisation des Japanischen Dorfes*, Veröffentlichung zum Archiv für Völkerkunde, Museum für Völkerkunde, Wien 1969.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science, 2, 2, The University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Kurano Kenji (a cura di), *Kojiki*, in *Nihon koten bungaku taikei*, 1, Iwanami shoten, Tōkyō 1970, pp. 3-361, edizione inglese a cura di D. Philippi, Princeton University Press, Princeton 1968; trad. it. del I Libro a cura di M. Marega, Laterza, Bari 1938.
- Kurihara Akira, "The Emperor System as Japanese National Religion. The Emperor System Module in Everyday Consciousness", *Japanese Journal of Religious Studies*, 17, 2-3, 1990, pp. 315-40.
- Kuroda Toshio, *Nihon chūsei no kokka to shūkyō*, Iwanami shoten, Tōkyō 1975.
- , "Shinto in the History of Japanese Religion", *The Journal of Japanese Studies*, 7, 1, 1981, pp. 1-22.

- , “Historical Consciousness and *hon-jaku* Philosophy in the Medieval Period on Mount Hiei”, in G. J. Tanabe Jr. e W. J. Tanabe (a cura di), *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989, pp. 143-58.
- Kyburz, Joseph, *Cultes et croyances au Japon. Kaida, une commune dans les montagnes du Japon central*, Maisonneuve et Larose, Paris 1987.
- La Fleur, William R., *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Leach, Edmund, “Due saggi sulla rappresentazione simbolica del tempo”, in *Nuove vie dell'antropologia*, Il Saggiatore, Milano 1973.
- , *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- , *Political Systems of Highland Burma*, Bell, London 1954.
- Lebra, Takie S., “Ancestral Influence on the Suffering of Descendants in a Japanese Cult”, in W. Newell (a cura di), *Ancestors*, Mouton Press, Paris-The Hague 1976, pp. 219-30.
- Leroi-Gourhan, André, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.
- Lévi-Strauss, Claude, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1972.
- , “Babbo Natale suppliziato”, in *Razza, storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 246-64.
- , *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1980.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris 1910.
- , *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.
- Liscutin, Nicola, “Daijōsai. The Great Festival of Tasting the New Fruits. Some Aspects of its History and Meaning”, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 5, 1990, pp. 25-52.
- Loewe, Michael e Blacker, Carmen (a cura di), *Divination and Oracles*, George Allen and Unwin, London 1981.
- Mabuchi Toichi, “Space and Time in Ryukyuan Cosmology”, *Asian Folklore Studies*, 39, 1, 1980, pp. 1-19.
- McLauchlan, Alastair, *Prejudice and Discrimination in Japan: the buraku Issue*, The Edwin Mellen Press, Lewiston N.Y. 2004.

- Macé, François, "Origine de la mort et voyage dans l'au-delà selon trois séquences mythiques du Kojiki et du Nihonshoki", *Cahiers d'Études et de Documents sur les Religions du Japon*, 1, 1979, pp. 73-113.
- Maeda Takashi, *Sosen sūhai no kenkyū* (Studio sul culto degli antenati), Aoyama shoin, Tōkyō 1965.
- Maertens, Jean-Thierry, *Le jeu du mort*, Aubier Montaigne, Paris 1979.
- Maki Fumihiko, "Nihon no toshi kūkan to oku" (L'oku nello spazio urbano giapponese), *Sekai*, 12, 1978, pp. 146-62.
- Maraini, Fosco, "Shintō Vitalism and Confucian Ethics in the Modernization of Japan", in *Studies of Japanese Culture*, The Japan P.E.N. Club, Tōkyō 1973, vol. 2, pp. 288-98.
- , "Il mondo romito di Heian", in S. Calzolari, *Il dio incatenato. Honchō Shinsen Den di Ōe no Masafusa. Storie di santi e immortali taoisti nel Giappone dell'epoca Heian (794-1185)*, Sansoni, Firenze 1984.
- , *L'Agape Celeste. I riti di consacrazione del sovrano giapponese*, Aistugia, Monografie di Nipponistica 3, MCS Edizioni, Firenze 1995.
- , "Lo shintō", in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. IV, *Le religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 613-63.
- Marcure, Kenneth, "The 'Danka' System", *Monumenta Nipponica*, 40, 1, 1985, pp. 39-67.
- Matisoff, Susan, *The Legend of Semimaru, Blind Musician of Japan*, Columbia University Press, New York 1978.
- Matsudaira Narimitsu, "The Concept of Tamashii in Japan", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 181-97.
- Matsumae Takeshi, "Early Kami Worship", in D. M. Brown (a cura di), *The Cambridge History of Japan*, volume 1, *Ancient Japan*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 317-58.
- Matsumura Takeo, *Nihon shinwa no kenkyū* (Studio sui miti giapponesi), Baifukan, Tōkyō 1971.
- Matsunaga, Alicia, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Sujaku Theory*, Charles E. Tuttle, Tōkyō 1969.

- Matsuoka Minoru, "Bungo no mōsō" (Suonatori ciechi di Bungo), *Matsuri*, 26, 1975, pp. 38-70.
- Matsuri Henshūbu, "Yama no kami tōbanchō" (Registri annuali del tōya sui riti del dio della montagna), *Matsuri*, 20, 1972, pp. 73-80.
- Mauss, Marcel, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année Sociologique* (Seconde Serie), 1, 1923-24, trad. it. in M. Mauss, *Teoria della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 153-292.
- McClain, James L., "Bonshōgatsu: Festival and State Power in Kanazawa", *Monumenta Nipponica*, 47, 2, 1992, pp. 163-202.
- McFarland, H. e Neill, H., *The Rush Hour of the Gods. A Study of New Religious Movements in Japan*, The MacMillan Co., New York 1967.
- McMullin, Neil, "On Placating the Gods and Pacifying the Populace. The Case of the Gion goryō Cult", *History of Religions*, 27, 3, 1988.
- Michelini Tocci, Franco, "Bene e male nell'esperienza mistica", in M. Raveri (a cura di), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Marsilio, Venezia 1997, pp. 59-70.
- Miller, Alan L., "Myth and Gender in Japanese Shamanism: the Itako of Tōhoku", *History of Religions*, 32, 4, 1993, pp. 343-67.
- Miura Shuyu, "Kōjinkagura no takusen" (La séance oracolare nel kōjinkagura), *Nihon minzokugaku kaihō*, 31, 1963, pp. 25-33.
- Miyake Hitoshi, *Shugendō girei no kenkyū* (Studio sui riti dello shugendō), Shunjūsha, Tōkyō 1971.
- , *Shugendō. Yamabushi no rekishi to shisō* (Shugendō. La storia e il pensiero degli yamabushi), Kyōikusha, Tōkyō 1978.
- , *Shugendō shisō no kenkyū* (Studio sul pensiero dello Shugendō), Shunjūsha, Tōkyō 1985.
- , *Shugendō. Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*, The University of Michigan Press, Ann Harbor 2001.
- Miyata Noboru, *Ikigami shinkō* (Le credenze religiose sugli dei in terra), Hanawa shinsho, Tōkyō 1970.
- , *Miroku shinkō no kenkyū* (Studio sul culto di Miroku), Miraisha, Tōkyō 1975.

- , *Kami no minzokushi* (Gli dei e la storia popolare), Iwanami shoten, Tōkyō 1979.
- Mogami Takayoshi, “The Double-Grave System”, in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 167-80.
- Moore, Omar K., “Divination. A New Perspective”, *American Anthropologist*, 59, 1, 1957, pp. 69-74.
- Moriarty, Elisabeth, “Nenbutsu odori”, *Asian Folklore Studies*, 35, 1, 1976, pp. 7-16.
- Morikawa Misako, “Hayama matsuri no takusen to kamigakari no minzoku” (La tradizione popolare della possessione e della *trance* oracolare nei riti di Hayama), *Matsuri*, 31, 1978, pp. 25-46.
- Morioka Kiyomi, “The Institutionalization of a New Religious Movement”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 1-2, 1979, pp. 239-80.
- Morita Tei e Kaneda Hisaaki, *Ta no kami matsuri no rekishi to minzoku* (Storia e tradizioni popolari nei riti del *ta no kami*), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1996.
- Mukōyama Masashige, “Tōyama matsuri to fuyumatsuri” (I riti comunitari a Tōyama e i *fuyumatsuri*), *Matsuri*, 3, 1962, pp. 83-92.
- Mullins, Mark, Shimazono Susumu e Swanson, Paul (a cura di), *Religion and Society in Modern Japan. Selected Readings*, Nanzan Studies in Asian Religions, Asian Humanities Press, Berkeley 1993.
- Munakata Iwao, “The Ambivalent Effect of Modernization on the Traditional Folk Religion of Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, 2-3, 1976, pp. 99-126.
- Nagahara Keiji, “The Medieval Origins of *eta-hinin*”, *Journal of Japanese Studies*, 5, 2, 1979, pp. 385-403.
- Nakai Hirokazu, Aiba Atsushi e Honda Takashige (a cura di), *Kome to Nihonjin* (I giapponesi e il riso), Shizuoka shinbunsha, Shizuoka 1997.
- Nakamaki Hirochika, “Continuity and Change. Funeral Customs in Modern Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 13, 2-3, 1986, pp. 177-92.
- Nakamura Kyoko Motomochi (a cura di), *Women and Religion in Japan*, numero monografico di *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, 1983.

- Nakano Yūko, “Mizukokuyō to josei. Josei no kenri to seimei rinri” (Il culto dei *mizuko* e le donne. Diritti femminili e etica della vita), parti 2 e 3, *Sodōshū shūgakukenyūdō kiyō*, 10, 1996, pp. 193-202.
- , “Women and Buddhism. Blood Impurity and Motherhood”, in Okuda Akiko e Okano Haruko (a cura di), *Women and Religion in Japan*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, pp. 65-86.
- Nakao Sasuke, *Saibaishokubutsu to nōkō no kigen* (Tipi di piante coltivate e l’origine dell’agricoltura), Iwanami shinsho, Tōkyō 1976.
- Namihira Emiko, “Tsūkagirei ni okeru ‘hare’ to ‘kegare’ no kannen no bunseki” (Analisi delle concezioni di purezza e impurità nei riti di passaggio), *Minzokugaku kenkyū*, 40, 4, 1976, pp. 350-67.
- , *Kegare no kōzō* (La struttura dell’impurità), Seidosha, Tōkyō 1984.
- Naoe Hiroji, “A Study of Yashiki-gami, the Deity of House and Grounds”, in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 198-214.
- Neary, Ian, “Burakumin in Contemporary Japan”, in M. Weimer (a cura di), *Japan’s Minorities: The Illusion of Homogeneity*, Routledge, London 1997, pp. 50-77.
- Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1980 (prima ed. 1956).
- Needham, Rodney, *Symbolic Classification*, Goodyear Publishing Co., Santa Monica (Calif.) 1979.
- Nelson, John K., *A Year in the Life of a Shintō Shrine*, University of Washington Press, London 1996.
- , *Enduring Identities. The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 2000.
- Newell, William (a cura di), *Ancestors*, Mouton Press, Paris-The Hague 1976.
- Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1976.
- Niiname Kenkyūkai (a cura di), *Niiname no kenkyū* (Studio sui riti delle primizie), Gakuseisha, Tōkyō 1978.
- Nishitsunoi Masayoshi, *Nenchūgyōji jiten* (Dizionario dei riti del ciclo dell’anno), Tōkyōdō shuppan, Tōkyō 1958.

- Nitschke, Günter, "Shime", *Architectural Design*, March 1974, pp. 116-56.
- , *Japanese Gardens. Right Angle and Natural Form*, B. Taschen Verlag, Köln 1999.
- Noguchi Takenori, "Mortuary Customs and the Family Kinship System in Japan and Ryūkyū", in *Folk Cultures of Japan and East Asia*, Monumenta Nipponica Monographs 25, Sophia University, Tōkyō 1966, pp. 16-36.
- Nolte, Sharon H. e Hastings, Sally A., "The Meiji State's Policy toward Women, 1890-1910", in G. Lee Bernstein (a cura di), *Recreating Japanese Women, 1600-1945*, University of California Press, Berkeley 1991, pp. 151-74.
- Norbeck, Edward, "Pollution and Taboo in Contemporary Japan", *South-Western Journal of Anthropology*, 8, 3, 1952, pp. 269-85.
- , "Little-Known Minority Groups of Japan", in G. De Vos e Watatsuma Hiroshi (a cura di), *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 183-99.
- Odum, Eugene P., *Fundamentals of Ecology*, Saunders, Philadelphia-London 1959.
- Ōhinata Masami, *Bosei ai shinwa no wana* (La trappola del mito dell'amore materno), Hyōronsha, Tōkyō 2000.
- Ohnuki Tierney, Emiko, "The Emperor of Japan as Deity (*kami*). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective", *Ethnology*, 30, 3, 1991, pp. 199-215.
- Okada Shigeo, *Kodai no imi*, Kokusho kankokai, Tōkyō 1982.
- Okada Yoneo, "Miwasan no shintaizan shinkō ni tsuite" (Credenze sul monte Miwa come ricettacolo divino), *Shintōshi kenkyū*, 9, 1961, pp. 119-25.
- Okuda Akiko e Okano Haruko (a cura di), *Women and Religion in Japan*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, ed. orig. *Shūkyō no naka no joseishi*, Seikyūsha, Tōkyō 1993.
- Ōmaru Isamu, "Bukkyō to jisatsu" (Il buddhismo e il suicidio), in Ohara Kenshirō (a cura di), *Jisatsu to bunka*, Shibundō, Tōkyō 1975, pp. 41-62.

- Ono Jūrō, “Jūgoya tsunaiki to raihōnjin” (Il rito del tiro alla fune e del dio che giunge nella quindicesima notte), *Matsuri*, 29, 1977, pp. 5-28.
- Ooms, Herman, “The Religion of the Household. A Case Study of Ancestor Worship in Japan”, *Contemporary Religions in Japan*, 8, 3-4, 1967, pp. 201-33.
- , “A Structural Analysis of Japanese Ancestral Rites and Beliefs”, in W. Newell (a cura di), *Ancestors*, Mouton Press, Paris-The Hague 1976, pp. 61-90.
- Origuchi Shinobu, “Tokoyo oyobi marebito” (L’aldilà e i marebito), *Minzoku*, 4, 2, 1929, pp. 1-62.
- , “Ishi ni idehairu mono” (Ciò che esce ed entra nella pietra), in *Origuchi Shinobu zenshū*, Tōkyō, Chūōkōronsha, 1955, vol. 15, pp. 212-55 (prima ed. 1932).
- Ota Hirotarō (a cura di), *Traditional Japanese Architecture and Gardens*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tōkyō 1972.
- Ōta Tenrei, “Mizuko kuyō no zaiaku” (Il crimine del culto dei *mizuko*), in *Chūzetsu wa satsujin dewanai*, Ningen no kagakusha, Tōkyō 1983, pp. 48-52.
- Ōtō Tokihiko, “The Taboos of Fishermen”, in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 107-21.
- , *Folklore in Japanese Life and Customs*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tōkyō 1963.
- Ouwehand, Cornelius, *Namazu-e and Their Themes. An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, E. J. Brill, Leiden 1964.
- Park, George, “Divination and its Social Context”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, 2, 1963, pp. 195-209.
- Parkin, David, “Straightening the Paths from Wilderness. The Case of Divinatory Speech”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 10, 3, 1979, pp. 147-60.
- Parry, Jonathan, “Sacrificial Death and Necrophagus Ascetic”, in M. Bloch e J. Parry (a cura di), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 74-110.

- Pasquinelli, Clara, "Le ambiguità del corpo", in *Il corpo fra natura e cultura*, numero monografico della rivista *Problemi del Socialismo*, n.s., 11, 1987.
- Paul, Diana Y., *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*, University of California Press, Berkeley 1985.
- Pezeu-Massabuau, Jacques, *La maison japonaise*, Publications Orientalistes de France, Paris 1981.
- Pilgrim, Richard B., "Intervals (*ma*) in Space and Time: Foundations for a Religious-Aesthetic Paradigm in Japan", *History of Religions*, 25, 3, 1986, pp. 255-77.
- Pinguet, Maurice, *La morte volontaria in Giappone*, Garzanti, Milano 1985.
- Plath, David, "Where the Family of Gods is the Family. The Role of the Dead in Japanese Households", *American Anthropologist*, 66, 2, 1964, pp. 300-17.
- Plutschow, Herbert, "Space and Travel. An Interpretation of the Travel Poems of the *Man'yōshū*", in I. Nish e C. Dunn (a cura di), *European Studies on Japan*, Paul Norbury Publications, Tenterden 1979, pp. 272-82.
- , "The Fear of Evil Spirits in Japanese Culture", *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 18, 1983, pp. 133-51.
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchison, London 1959, trad. it. Einaudi, Torino 1970.
- Price, John, "A History of the Outcaste. Untouchability in Japan", in G. De Vos e Wagatsuma Hiroshi (a cura di), *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 6-30.
- Raveri, Massimo (a cura di), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Marsilio, Venezia 1997.
- , *Il corpo e il paradiso. Le tentazioni estreme dell'asceti*, Marsilio, Venezia 1998.
- , "Le società postmoderne e i nuovi orienti del sacro", in A. Boscaro e M. Bossi (a cura di), *Firenze, il Giappone e l'Asia Orientale*, Leo S. Olshki Editore, Firenze 2001, pp. 107-20.
- Reader, Ian, *Religion in Contemporary Japan*, Macmillan, New York 1990.

- , “Pilgrimage as Cult: The Shikoku Pilgrimage as a Window on Japanese Religion”, in P. Kornicki e J. McMullen (a cura di), *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 267-86.
- , “Legends, Miracles, and Faith in Kōbō Daishi and Shikoku Pilgrimage”, in G. Tanabe Jr. (a cura di), *Religions in Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997.
- , *Making Pilgrimages. Meaning and Practice in Shikoku*, University of Hawaii Press, Honolulu 2005.
- Reader, Ian e Tanabe Jr., George, *Practically Religious. Wordly Benefits and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1999.
- Reichenbach, Hans, *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, University of California Press, Berkeley 1948.
- Remotti, Francesco, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Rouget, Gilbert, *La musique et la transe*, Gallimard, Paris 1980.
- Roux, Jean Paul, “La Danse Chamanique de l'Asie Centrale”, in AA.VV., *Les danses sacrées*, Sources Orientales 6, Éditions du Seuil, Paris 1963, pp. 281-314.
- Sahara Makoto, “Rice Cultivation and the Japanese”, *Acta Asiatica*, 63, 1992, pp. 40-63.
- Sahlins, Marshall, “Culture and Environment: the Study of Cultural Ecology”, in A. Manners e D. Kaplan (a cura di), *Theory in Anthropology*, Aldine, Chicago 1973, pp. 367-73.
- Sakamoto Koremaru, “Religion and State in the Early Meiji Period (1868-1912)”, *Acta Asiatica*, 51, 1987, pp. 42-61.
- , “The Structure of State Shinto. Its Creation, Development and Demise”, in J. Breen e M. Teeuwen (a cura di), *Shinto in History. Ways of the kami*, Curzon Press, Richmond 2000, pp. 272-94.
- Sakamoto Tarō et Al. (a cura di), *Nihonshoki*, in *Nihon koten bungaku taikei*, 67, Iwanami shoten, Tōkyō 1967, traduzione inglese a cura di W.G. Aston, George Allen and Unwin, London 1956.
- Sakima Kōei, *Nyonin seijikō* (Studio sul potere della donna), Oka shoin, Tōkyō 1926.

- Sakurai Tokutarō, *Nihon no shamanizumu. Minkan fujo no denshō to seitai* (Lo sciamanesimo in Giappone. Le tradizioni e i modi di vita delle sciamane a livello popolare), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1974.
- , *Okinawa no shamanizumu* (Lo sciamanesimo a Okinawa), Kōbundō, Tōkyō 1974.
- , *Nihon minkanshinkōron* (Saggio sulle credenze popolari in Giappone), Kōbundō, Tōkyō 1976.
- , *Nihon no shamanizumu. Minkan fuzoku no kōzō to kinō* (Lo sciamanesimo in Giappone. Struttura e funzioni dello sciamanesimo popolare), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 1977.
- , (a cura di), *Jizō shinkō*, Yūzankaku shuppan, Tōkyō 1982.
- Sanada Takaaki, “After Prophecy Fails”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 1-2, 1979, pp. 217-38.
- Sanford, James H., “The Abominable Tachikawa Skull Ritual”, *Monumenta Nipponica*, 46, 1, 1991, pp. 1-20.
- Sasaki Junnosuke, *Yonaoshi*, Iwanami shoten, Tōkyō 1979.
- Sasaki Kōmei, *Inasakuizen* (Prima della coltivazione del riso), N.H.K., Tōkyō 1971.
- Satō Hirō, *Reijō no shisō* (La filosofia del luogo sacro), Yoshikawa kōbunkan, Tōkyō 2003.
- , (a cura di), *Nihon shisōshi* (Storia del pensiero giapponese), Minerva shobo, Tōkyō 2005.
- Satō Yoneji, “Kōjinkagura”, *Matsuri*, 12, 1967, pp. 39-46.
- , “Warahebi no wa no naka de no takusen” (*Séance* oracolare nel centro del cerchio di un *warahebi*), *Matsuri*, 28, 1976, pp. 48-55.
- Schmitt, Jean-Claude, “Il tempo come parametro e come oggetto della storia”, in R. Romano (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1981, pp. 45-56.
- Schnell, Scott, *The Rousing Drum. Ritual Practice in a Japanese Community*, University of Hawaii Press, Honolulu 1999.
- Schwade, Arcadio, *Shinto Bibliography in Western Languages. Bibliography on Shinto and Religious Sects, Intellectual Schools and Movements Influenced by Shintoism*, E. J. Brill, Leiden 1986.

- Segawa Kiyoko, "Menstrual Taboos Imposed upon Women", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 239-50.
- , *Onna no minzokushi* (La storia sociale delle donne), Tōkyō shoseki, Tōkyō 1984.
- Seigominzokugakkai (a cura di), "Muenbotoke" (I morti inquieti), *Seigominzoku*, 13, 1960, pp. 109-17.
- Shibata Minoru, "Sato no kagura" (I *kagura* dei villaggi), in Geinōshikenkyūkai (a cura di), *Kagura*, in *Nihon no kotengeinō*, 1, Heibonsha, Tōkyō 1969, pp. 235-58.
- , (a cura di), *Goryōshinkō* (Il culto dei morti inquieti), Yūzankaku shuppan, Tōkyō 1984.
- Shigenari Tokutomi, "Tokunoshima sosensai" (Riti per gli antenati a Tokunoshima), *Matsuri*, 32, 1978, pp. 49-71.
- Shimazono Susumu, "The Living *kami* Idea in the New Religions of Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 3, 1979, pp. 389-412.
- , "Charisma and the Evolution of Religious Consciousness: the Rise of the Early New Religions of Japan", *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 6, 1982, pp. 153-76.
- , "Lo sviluppo del pensiero millenaristico nelle nuove religioni giapponesi", in J. A. Beckford (a cura di), *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 113-58.
- , *Shinshinshūkyō to shūkyō boomu* (Il boom della religione e delle nuove Nuove Religioni), Iwanami shoten, Tōkyō 1992.
- , "New New Religions and this World: Religious Movements in Japan after the 1970s and their Beliefs about Salvation", *Social Compass*, 42, 2, 1995, pp. 193-205.
- , *Seishin sekai no yukue: gendai sekai to shinreisei undō* (L'avvenire del 'mondo spirituale': i nuovi movimenti spirituali e il mondo contemporaneo), Tōkyōdō shuppan, Tōkyō 1996.
- , *Posutomodan no shinshūkyō* (Le Nuove Religioni e il postmoderno), Tōkyōtōzan, Tōkyō 2001.
- Shimizu Akitoshi, "Ie and *dōzoku*. Family and Descent in Japan", *Current Anthropology*, 28, 4, 1987, pp. 85-90.

- Shimode Sekiyo, *Dōkyō to nihonjin* (I giapponesi e il taoismo), Kōdansha gendai shinshū, Tōkyō 1975.
- Shintōkokusaigakkai (a cura di), *Dōkyō to Nihon bunka* (La cultura giapponese e il taoismo), Tachibana shuppan, Tōkyō 2005.
- Shirasu Masako, *Jūichimen kannon junrei*, Kōdansha, Tōkyō 1992.
- Sieffert, René, “De quelques représentations du jugement des morts chez les Japonais”, in AA.VV., *Le jugement des morts*, Sources Orientales 4, Éditions du Seuil, Paris 1961, pp. 255-85.
- Smith, Bardwell, “Buddhism and Abortion in Contemporary Japan. ‘Mizuko kuyo’ and the Confrontation with Death”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 15, 1, 1988, pp. 3-24.
- Smith, Robert, “The Japanese Rural Community. Norms, Sanctions and Ostracism”, *American Anthropologist*, 63, 3, 1961, pp. 522-33.
- , *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford 1974.
- , “Japanese Village Women. Suye Mura 1935-1936”, *Journal of Japanese Studies*, 7, 2, 1981, pp. 259-84.
- Smith, Robert e Reyes, Eudaldo, “Community Interrelations with the Outside World. The Case of a Japanese Agricultural Community”, *American Anthropologist*, 59, 3, 1957, pp. 463-72.
- Smyers, Karen A., “Women and Shintō. The Relation between Purity and Pollution”, *Japanese Religions*, 12, 4, 1983, pp. 7-18.
- , *The Fox and the Jewel. Shared and Private Meanings in Contemporary Japanese Inari Worship*, University of Hawaii Press, Honolulu 1999.
- Sponberg, Alan e Hardacre, Helen (a cura di), *Maitreya. The Future Buddha*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Stambaugh, Joan, *Impermanence is Buddha-Nature. Dōgen’s Understanding of Temporality*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990.
- Stein, Rolf, *Il mondo in piccolo. Giardini in miniatura e abitazioni nel pensiero religioso dell’Estremo Oriente*, Il Saggiatore, Milano 1987.
- Suenari Michio, “Yearly Rituals within the Household”, *East Asian Cultural Studies*, 11, 1-4, 1972, pp. 77-82.

- Sugimoto Masayoshi e Swain, David, *Science and Culture in Traditional Japan A.D. 600-1854*, The M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) 1978.
- Sugiyama Koichi, "Changing Agrarian Rites in a Ricegrowing Village in Northeast Japan", *East Asian Cultural Studies*, 11, 1-4, 1972, pp. 58-76.
- Suzuki Kentarō, "Divination in Contemporary Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4, 1995, pp. 249-66.
- Suzuki Masataka, "Uwanari utsuchi shinji" (Il rito dell'*uwanari utsuchi*), *Matsuri*, 25, 1975, pp. 73-80.
- Suzuki Mitsuo, "Bon ni kuru rei. Taiwan no chūgensetsu otegakari to shita hikaku minzokugakuteki shiron" (Le anime che tornano al *bon*. Il rito di *chūgen* a Taiwan come *test-case* per uno studio folclorico a carattere comparativo), *Minzokogaku kenkyū*, 37, 3, 1972, pp. 167-85.
- Suzuki Shōei, "Shugendō to kamigakari" (Lo Shugendō e l'esperienza estatica), *Matsuri*, 12, 1967, pp. 6-20.
- , "Echigo goze" (Le cantastorie cieche di Echigo), *Matsuri*, 26, 1975, pp. 93-125.
- Swanson, Paul, "Shugendō and the Yoshino-Kumano Pilgrimage. An Example of Mountain Pilgrimage", *Monumenta Nipponica*, 36, 1, 1981, pp. 55-84.
- Takagi Shunsuke, *Eejanaika*, Kyōikusha, Tōkyō 1979.
- Takakusu Junjirō et Al., (a cura di), *Taishō shinshu daizōkyō*, Taishō Issaikyō kankōkai, Tōkyō 1924-1934.
- Takeda Chōshū, *Sosen sūhai* (Il culto degli antenati), Heirakuji shoten, Kyōto 1961.
- , "Kinsei sonraku no miyaza to kō" (Le organizzazioni religiose del *kō* e del *miyaza* nel villaggio moderno), in Ienaga Saburō et Al. (a cura di), *Nihon shūkyōshi kōza*, vol. 3, San'ichi shobō, Tōkyō 1971, pp. 51-73.
- Takeda Yūkichi (a cura di), *Norito*, in Kurano Kenji e Takeda Yūkichi (a cura di), *Nihon koten bungaku taikei*, 1, Iwanami shoten, Tōkyō 1970, pp. 363-463, edizione inglese a cura di D. Philippi, *Norito. A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, Kokugakuin daigaku, Tōkyō 1959.
- Takemi Momoko, "Menstruation Sūtra Belief in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 10, 2-3, 1983, pp. 229-46.

- Tamaki Akira e Hatate Isao, *Fūdo. Daichi to ningen no rekishi* (Ecosistema. Storia sociale del territorio), Heibonsha, Tōkyō 1974.
- Tamaki Akira, *Inasaku bunka to nihonjin* (La cultura del riso e i giapponesi), Gendai hyōronsha, Tōkyō 1977.
- Tanaka Yoshihiro, “Matsukawa no hayamagomori” (Il rito dello *hayamagomori* a Matsukawa), *Matsuri*, 19, 1972, pp. 34-48.
- , *Matsuri no tabi* (Percorsi nei riti comunitari), Matsuri dōkōkai, Nagoya 1981.
- Tanner, Adrian, “Divination and Decisions. Multiple Explanations for Algonkian Scapulimancy”, in E. Schwimmer (a cura di), *The Yearbook of Symbolic Anthropology*, Hurst, London 1978, pp. 89-101.
- Teeuwen, Mark, *Watarai Shintō. An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise*, CWNS Publications, Leiden 1996.
- , “The *kami* in Esoteric Buddhist Thought and Practice”, in J. Breen e M. Teeuwen (a cura di), *Shinto in History. Ways of the kami*, Curzon Press, Richmond 2000, pp. 95-116.
- Teeuwen, Mark e Rambelli, Fabio (a cura di), *Buddhas and kami in Japan. Honji suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge Curzon, London 2003.
- Thomas, Louis-Vincent, *Le cadavre*, Éditions Complexe, Bruxelles 1980.
- Togawa Anshō, “Haguro shugen no nyūbu shugyō” (Pratiche ascetiche di iniziazione nella tradizione *shugendō* del monte Haguro), *Shūkyō kenkyū*, 135, 1953, pp. 37-56.
- Tollini, Aldo, *Buddha e natura di Buddha nello Shōbōgenzō*, Ubaldini Editore, Roma 2004.
- Tsuboi Hirofumi, *Imo to nihonjin* (I giapponesi e l'imo), Miraisha, Tōkyō 1979.
- Tsunoda Ryusaku, Bary, Wm. Theodore de, Keene, Donald (a cura di), *Sources in Japanese Tradition*, Columbia University Press, New York 1960.
- Tsuruzoe Taizō, *Ta no kami matsuri* (I riti comunitari per il dio della risaia), Kokusho kankōkai, Tōkyō 1977.
- Tsushima Michihito, Nishiyama Shigeru et Al., “The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 1-2, 1979, pp. 139-62.

- Ueyama Shunpei et Al., *Shōyōjurin bunka* (La cultura della foresta a foglia lucida), Chūkō shinsho, Tōkyō 1978.
- Ueyama Shunpei, *Tsuzuki shōyōjurin bunka. Higashi Ajia bunka no genryū* (La cultura della foresta a foglia lucida: continuazione. Le radici culturali dell'Asia Orientale), Chūkō shinsho, Tōkyō 1979.
- Umehara Takeshi, *La philosophie japonaise des enfers*, Méridiens Klincksieck, Paris 1990.
- Ushio Michio, "Kagura ni okeru takusen no hōshiki ni tsuite" (Sulle forme delle *séances* oracolari nei *kagura*), *Nihon minzokugaku kaihō*, 2, 1958, pp. 12-18.
- Vayda, Andrew (a cura di), *Environment and Cultural Behaviour*, American Museum Sourcebooks in Anthropology, The Natural History Press, New York 1969.
- Vernant, Jean Pierre et Al., *Divination et Rationalité*, Éditions du Seuil, Paris 1974, trad. it. Einaudi, Torino 1982.
- Vlastos, Stephen (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 1998.
- Vos, George de e Wagatsuma Hiroshi (a cura di), *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley 1967.
- Wada Atsumu, "The Origins of Ise Shrine", *Acta Asiatica*, 69, 1995, pp. 63-83.
- Waismann, Friedrich, *Analisi linguistica e filosofia. Una nuova prospettiva*, Ubaldini Editore, Roma 1970.
- Wakamori Tarō, "Initiation Rites and Young Men's Organizations", in R. Dorson (a cura di), *Studies in Japanese Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1963, pp. 291-304.
- , *Chūsei kyōdotai no kenkyū* (Studio sulle corporazioni medievali), Kiyomizu kobundō shoten, Tōkyō 1967.
- , *Shugendōshi no kenkyū* (Studio sulla storia dello Shugendō), in Miyata Noboru (a cura di), *Wakamori Tarō chosakushū*, vol. 2, Kobundō, Tōkyō 1980.
- Wakamori Tarō et Al. (a cura di), *Nihon sairei chizu* (Mappe dei riti comunitari in Giappone), Kokudochirikyōkai, Tōkyō 1976-80, 5 volumi.

- Wakita Aruko, Bouchy, Anne e Ueno Chizuko (a cura di), *Gender and Japanese History, Religion and Custom. The Body and Sexuality*, Osaka University Press, Ōsaka 1999.
- Watabe Todayo, *Ine no michi* (La via del riso), N.H.K., Tōkyō 1977.
- Watanabe Yasutada, *Shintō Art. Ise and Izumo Shrines*, Weatherhill, New York 1974.
- Wilhelm, Helmut, *Change. Eight Lectures on the I Ching*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.
- Wilson, Brian, *Magic and the Millennium*, Paladin, Frogmore 1975.
- , *The Noble Savages. The Primitive Origins of Charisma and its Contemporary Survival*, University of California Press, Berkeley 1975.
- , (a cura di), *Rationality*, Blackwell, Oxford 1977.
- , *The Social Dimensions of Sectarianism: Sect and New Religious Movements in Contemporary Society*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Wilson, George M., “Eejanaika on the Eve of the Meiji Restoration in Japan”, *Semiotica*, 52, 3-4, 1988, pp. 301-19.
- Yahata Takatsune, “*Shinmō* (Spirits of the Recently Deceased) and Community. Bon Observances in a Japanese Village”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 15, 2-3, 1988, pp. 131-36.
- Yamada Kumao, “Yamato no kanjonawa” (Riti con funi di paglia in Yamato), *Matsuri*, 28, 1976, pp. 36-47.
- Yamada Takao (a cura di), *Konjaku monogatari*, in *Nihon koten bungaku taikei*, 22-26, Iwanami shoten, Tōkyō 1971, edizione francese a cura di B. Frank, *Histoires qui sont maintenant du passé*, Gallimard, Paris 1968.
- Yamaguchi Masao, “The Dual Structure of Japanese Emperorship”, *Current Anthropology*, 28, 4, 1987, pp. 5-11.
- , “‘Center’ and ‘Periphery’ in Japanese Culture”, *Semiotic of Culture*, 1988, pp. 199-219.
- Yamaguchi Shōichirō, “Matagi no mura” (I villaggi dei cacciatori), in Tada, Ishida et Al. (a cura di), *Sanchi no chiri*, Gendai chiri koza, Tōkyō 1956, pp. 210-22.
- Yamamoto Yoshiko, *The Namahage. A Festival in the Northeast of Japan*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia 1978.

- Yamanaka Jōta, “Yama” (Montagna), in *Chimeigogenjiten*, Azekura shobō, Tōkyō 1968.
- Yamane Ken’ichi, *Bicchūkagura* (I *kagura* di Bicchū), Okayama bunko, Okayama 1972.
- Yamaori Tetsuo, *Jigoku to jōdo* (Gli inferni e la Terra Pura), Shunjūsha, Tōkyō 1982.
- , *Wandering Spirits and Temporary Corpses. Studies in the History of Japanese Religious Tradition*, Nichibunken, International Research Center for Japanese Studies, Kyōto 2004.
- Yamori Kazuhiko e Takahashi Tadashi, “L’espace dans la cartographie japonaise ancienne”, *L’Espace Géographique*, 9, 2, 1980, pp. 95-105.
- Yanagita Kunio, “Yamatachi to yamabushi” (Cacciatori e asceti delle montagne), in *Teihon Yanagita Kunio shū*, vol. 31, Chikuma shobō, Tōkyō 1969-70, pp. 107-16.
- , *About our Ancestors. The Japanese Family System*, Japan Society for the Promotion of Science, Tōkyō 1970 (prima ed. *Senzo no hanashi*, 1946).
- , *Fujokō* (Saggio sulle sciamane), in *Teihon Yanagita Kunio shū*, vol. 9, Chikuma shobō, Tōkyō 1969-70, pp. 221-301.
- , *Imōto no chikara* (La forza della sorella minore), in *Teihon Yanagita Kunio shū*, vol. 9, Chikuma shobō, Tōkyō 1969-70, pp. 1-219.
- , *Kaijō no michi* (La via sul mare), in *Teihon Yanagita Kunio shū*, vol. 1, Chikuma shobō, Tōkyō 1969-70, pp. 1-125.
- , *Nenchūgyōji oboegaki* (Memorie sui riti del ciclo dell’anno), Kōdansha, Tōkyō 1977.
- Yonemura Shōij, “*Dōzoku* and Ancestor Worship in Japan”, in W. Newell (a cura di), *Ancestors*, Mouton Press, Paris-The Hague 1976, pp. 177-203.
- Yoneyama Toshinao, *Tenjinmatsuri*, Chūōkōronsha, Tōkyō 1979.
- , *Gionmatsuri*, Chūōkōronsha, Tōkyō 1986.
- , “Soothing Vengeful Souls. The Origin of Summer Festivals”, *Japan Quarterly*, 36, 4, 1989, pp. 418-23.
- Yoshida Teigo, “Social Conflict and Cohesion in a Japanese Rural Community”, *Ethnology*, 3, 3, 1964, pp. 219-31.

- , “Mystical Retribution, Spirit Possession and Social Structure in a Japanese Village”, *Ethnology*, 6, 3, 1967, pp. 237-62.
- , *Jujutsu* (Magia), Kōdansha, Tōkyō 1970.
- , “Spirit Possession and Kinship System”, *East Asian Cultural Studies*, 11, 1-4, 1972, pp. 44-57.
- , “The Stranger as God. The Place of Outsiders in Japanese Folk Religion”, *Ethnology*, 20, 2, 1981, pp. 87-99.
- , “The Feminine in Japanese Folk Religion: Polluted or Divine?”, in E. Ben Ari, B. Moeran e J. Valentine (a cura di), *Unwrapping Japan. Society and Culture in Anthropological Perspective*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990, pp. 58-77.
- Yoshino Hiroko, *Kitsune* (La volpe bianca), Hoseidaigaku shuppanyoku, Tōkyō 1980.
- Yusa Michiko, “Women in Shinto: Images Remembered”, in A. Sharma (a cura di), *Religion and Women*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 93-119.

