

AGIRE O NON AGIRE?

Strategie di pensiero/azione
in Oriente e Occidente

a cura di

Pietro Piro e Pietro Chierichetti

EDIZIONI UNICOPLI

INDICE

- p. 9 Introduzione,
di *Pietro Piro*
- 15 Parte prima. OCCIDENTE
- 17 *SACRA FACERE*
Note su alcuni aspetti dell'agire rituale nella greca antica
di *Chiara Terranova*
- 25 PROBLEMI DELL'AZIONE NELL'ETICA SOCRATICA
Il ruolo del *Daimonion Semeion* tra Platone e Senofonte
di *Francesca Pentassuglio*
- 37 AZIONI RITUALI, *PRODIGIA* E DIVINITÀ TUTELARI NELLE COLONIE
ROMANE E IN GALLIA CISALPINA
Qualche riflessione sul caso di *Luna*
di *Alessandro Coscia*
- 47 LA RELAZIONE ORIENTE-OCCIDENTE NELLA FILOSOFIA DI
SCHOPENHAUER TRA STORIA, MITO E PENSIERO RELIGIOSO
di *Luca Canapini*
- 81 GLI STUDI DI INDIANISTICA NELLA TORINO DI FINE OTTOCENTO
Piero Martinetti e *Il sistema Sankhya*. Con una nota sul giuramento
del 1931
di *Alice Crisanti*
- 95 TUTTO È LECITO?
Il problema dell'azione in Gide, Sartre e Camus
di *Stefano Scrima*

Prima edizione: settembre 2015

Copyright © 2015 by Edizioni Unicopli,
via Andreoli, 20 - 20158 Milano - tel. 02/42299666
<http://www.edizioniunicopli.it>

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla Siae del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941, n. 633, ovvero dall'accordo stipulato fra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

- p. 111 PENSARE DA CREATURE E AGIRE DI CONSEGUENZA
di *Pietro Piro*
- 121 Parte seconda. ORIENTE
- 123 SOME ASPECTS OF RITUAL ACTIVITY IN ANCIENT INDIA
The creativity of ritual acts
di *Pietro Chierichetti*
- 139 L'AGIRE DELLE YOGINĪ
Teriomorfismo, potere e ambivalenza
di *Chiara Policardi*
- 163 "AGIRE O NON AGIRE"
Alcuni caratteri della civiltà cinese tradizionale
di *Paolo Santangelo*
- 179 AGIRE SECONDO MORALE
Il "funzionario puro" e la letteratura di crimine cinese
di *Lavinia Benedetti*
- 201 TRADUZIONE, IBRIDAZIONE, NEUTRALIZZAZIONE
Appunti sulle utopie di Edward Bellamy e di Liang Qichao
di *Lorenzo Andolfatto*
- 217 L'AZIONE DELLA NON AZIONE NELLE CULTURE D'ORIENTE
di *Aldo Tollini*
- 231 AGIRE CON LE ENTITÀ NON-UMANE NEL GIAPPONE
CONTEMPORANEO
di *Silvia Rivadossi*
- 243 Conclusione
di *Pietro Piro*
- 245 Gli autori

Fra quello che so, quello che voglio e quello che faccio, c'è sempre una sproporzione inesplicabile e sconcertante.

M. Blondel, *L'azione*

Quando si saranno alleviate sempre più le schiavitù inutili, si saranno scongiurate le sventure non necessarie, resterà sempre, per tenere in esercizio le virtù eroiche dell'uomo, la lunga serie dei mali veri e propri: la morte, la vecchiaia, le malattie incurabili, l'amore non corrisposto, l'amicizia respinta o tradita, la mediocrità di una vita meno vasta dei nostri progetti e più opaca dei nostri sogni: tutte le sciagure provocate dalla natura divina delle cose.

M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*

AGIRE CON LE ENTITÀ NON-UMANE
NEL GIAPPONE CONTEMPORANEO

Silvia Rivadossi

1. *Introduzione*

The vision of another plane utterly different from our own, ambivalent, perilous and beyond our control, has faded. [...] The mystery and ambivalent peril which surrounded the holy has gone, and with it the barrier which divided sacred from profane. When the view of the other world fades, and its inhabitants dwindle to the predictable regularities called the laws of nature, the shaman and his powers are no longer needed.¹

Con queste parole Carmen Blacker chiude nel 1975 il suo testo *The Catalpa Bow*, dedicato allo studio dello sciamanesimo in Giappone. La sua teoria, condivisa da molti altri studiosi – non necessariamente legati al contesto giapponese – prevede l'inevitabile declino del sacro come conseguenza dei processi di modernizzazione e globalizzazione. Il mondo diventa unidimensionale senza più barriere da superare per mettersi in contatto con le entità "soprannaturali"; i riti perdono il loro significato, diventando mere forme di intrattenimento; l'uomo assume il pieno controllo di ogni forza ed evento naturale; il sacro viene strumentalizzato e assoggettato alle esigenze e alle regole del mercato e dei *mass media*.

Le teorie sull'imminente secolarizzazione vengono però contraddette dal riemergere della spiritualità, che si può riscontrare anche in Giappone a partire dagli anni Settanta, con apice, poi, negli anni Novanta e che continua tuttora. Come conseguenza del cosiddetto "ritorno degli spiriti" diviene necessario trovare nuove strategie di azione, o meglio di inter-azione, che consentano di rapportarsi efficacemente con la nuova realtà spirituale.

In questo contributo vorrei tracciare, seppur in modo parziale, alcune risposte all'interrogativo circa le modalità di interazione con le entità non-umane nel Giappone contemporaneo. Mi concentrerò soprattutto sulla spiritualità contemporanea e sullo sciamanesimo contemporaneo, senza quindi

¹ Cf. C. Blacker, *The Catalpa Bow*, Unwin Hyman Limited, Londra 1989 (II ed.), p. 315.

prendere in considerazione né la tradizione buddhista né lo *shintō* che richiederebbero un maggiore spazio di trattazione.

2. "Agire" con le "entità non-umane"

Il termine "agire" è da intendere nel senso di *agency*, "agentività", ovvero la capacità propria degli esseri umani di agire. Un agire che è intenzionale, indipendente e libero e che genera delle conseguenze sulle persone o cose verso cui è rivolto. Questa capacità di agire può però venir riconosciuta, all'interno di particolari contesti culturali o in determinati fenomeni, anche a entità diverse da quelle umane.

La scelta dell'espressione "entità non-umane" appare più appropriata e corretta rispetto all'uso della parola "spiriti". Quest'ultima presuppone infatti l'esistenza di una categoria condivisa da tutti i contesti culturali, con caratteristiche raramente esplicitate. Bisogna tuttavia considerare che in alcuni contesti ci potrebbero essere entità che non vengono definite con termini traducibili in "spiriti". Osservando una simile situazione fra gli Ojibwa, tribù di nativi americani, l'antropologo statunitense Alfred Irving Hallowell nel 1960 conia l'espressione "*other-than-human persons*" e, nella sua etnografia pubblicata postuma², scrive che questo termine:

Is more descriptively appropriate than labeling this class of persons 'spiritual' or 'supernatural' beings, if we assume the viewpoint of the Ojibwa themselves. It is true that these entities have more power at their disposal than human beings, and this is why humans need the help of other than human persons in achieving their goals. Nevertheless, other than human persons cannot be set off as categorically distinct.³

Dalle osservazioni di Hallowell appare quindi evidente l'esistenza di una grande categoria, quella di "persone", al cui interno si possono delineare due sottogruppi - quello di "persone umane" e quello di "persone non-umane" - che interagiscono fra di loro. L'interazione è una componente fondamentale per il concetto di agentività, che risulta quindi di tipo relazionale: personalità, entità naturali e oggetti vengono infatti necessariamente costituiti da e attraverso relazioni eterogenee. Non considerare questo grande insieme e dividere concettualmente gli umani dalle persone non-umane nega quindi l'opportunità di vedere e riuscire a comprendere in modo profondo la rete di relazioni che hanno luogo in un determinato contesto.

Hallowell osserva inoltre che le somiglianze fra umani e non-umani sono più importanti rispetto alle loro differenze e afferma che sono le relazioni fra

² Cf. J.S. Brown - A. I. Hallowell, *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography into History*, Harcourt Brace, New York 1992.

³ Citato in G. Harvey, *General Introduction*, in G. Harvey (cur.), *Shamanism. A reader*, Routledge, London, New York, 2003, p. 10.

questi a definire e costituire quello che vuol dire e che è realmente l'essere *persona*⁴. In altri termini, non vengono denominati "persone" solo gli appartenenti alla specie umana, in quanto ciò che caratterizza la *persona* è la capacità di inter-agire e di relazionarsi con le altre *persone*. Le osservazioni e teorizzazioni di Hallowell vengono riprese da molti ricercatori nel campo degli studi antropologici, fra cui gli esponenti della cosiddetta "svolta ontologica"⁵.

L'*ontological turn* rappresenta un cambiamento di prospettiva per quanto riguarda il "mestiere" dell'antropologo. Gli studiosi che hanno contribuito a questa svolta, fra cui Bruno Latour, Alfred Gell, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro, hanno iniziato ad affermare che invece di elaborare teorie o adattarne di esistenti per dare una spiegazione circa la rappresentazione della realtà ad opera di "altri", bisognerebbe far in modo che prospettive teoriche e concetti emergano dall'esperienza etnografica.

«The question then becomes not just how human phenomena may be illuminated (through structuralism!, no, semiotics!, no, phenomenology!, no, Marx showed the way!, etc.) but rather how the phenomena in question may themselves offer illumination». ⁶ L'analisi antropologica non deve quindi riguardare il cercar di determinare come le altre persone pensano il mondo, ma come gli antropologi stessi devono pensare per riuscire a concepire il mondo nel modo in cui le persone che stanno osservando lo fanno.⁷

Riuscire in questo obiettivo implica il vedere e considerare le relazioni e interazioni che sono in atto fra le persone umane e le persone non-umane, entrambe dotate di agentività. Appare evidente, di conseguenza, che per meglio comprendere una relazione è necessario analizzare non solo la direzione secondo cui le persone umane inter-agiscono con le non-umane, ma anche quella opposta, prendendo quindi in considerazione le modalità attraverso cui le persone non-umane manifestano la loro agentività.

In questa breve analisi prenderò in considerazione solo la prima prospettiva, lasciando aperto lo studio della seconda.

Il concetto di agentività nei termini relazionali appena descritti assume valore e applicazione in molti ambiti di ricerca, ma soprattutto in quelli legati a religione e spiritualità, dove l'interazione fra umani e non-umani risulta centrale e costitutiva.

⁴ Come sintetizzato da G. Harvey, *op. cit.*, p. 11.

⁵ Il testo che viene riconosciuto come una sorta di manifesto dell'*ontological turn* è: A. Henare-M. Holbraad-S. Wastell (cur.), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, London-New York 2007.

⁶ *Ivi*, p. 8.

⁷ *Ivi*, p. 15.

3. Il Giappone dagli anni Settanta: il ritorno degli spiriti

Prima di prendere in considerazione il tema della spiritualità nel Giappone moderno e contemporaneo e di delineare le modalità di azione con le persone non-umane, ritengo utile fare cenno ai mutamenti politico-economici che hanno caratterizzato gli anni Settanta e Ottanta. In tal modo è possibile comprendere meglio le motivazioni a sostegno della nuova (o, forse, rinnovata) forma di spiritualità che affiora proprio in quegli anni.

In primo luogo, è possibile attribuire all'urbanizzazione la crisi di quelle strutture sociali che nei villaggi avevano da sempre garantito assistenza, stabilità e integrazione a tutti i membri. Conseguenza di ciò è la rottura degli strumenti tradizionali di coesione sociale, in particolare eventi annuali, come i *matsuri*⁸ locali, che contribuivano a favorire un senso di appartenenza alla comunità.

L'inurbamento, e il conseguente ingresso dei migranti nel sistema produttivo industriale giapponese, spezza inoltre la connessione con i ritmi e i rituali legati al tradizionale mondo agricolo e conduce quindi a una necessaria re-invenzione e riorganizzazione delle esistenze dei singoli.

La grande affluenza di giovani verso i centri urbani dona vivacità culturale e contribuisce a una ricostruzione della spiritualità, sostenuta dall'interesse per il misticismo, l'occulto e la magia e caratterizzata dalla crescente influenza dei movimenti New Age d'origine angloamericana⁹. È evidente quindi come il processo di globalizzazione, sorto in ambito economico, inizi in quegli anni a caratterizzare anche il piano culturale, offrendo al ri-emergere della credenza negli spiriti elementi transnazionali.

Come conseguenza della stabilità economica gradualmente raggiunta dopo le crisi petrolifere dei primi anni Settanta, si inizia a generare la percezione dell'impoverimento morale che sta condizionando soprattutto la vita dei più giovani. Dall'enfasi sul materialismo e sul consumo di massa si assiste così a una rivalutazione dell'espressione individuale: è in questo momento, infatti, che si diffonde fra le nuove generazioni la sensazione di non poter orientare la propria vita meramente al consumo di beni materiali, e affiora, al contempo, il bisogno di una nuova costruzione identitaria a partire da ciò che il singolo è, piuttosto che da ciò che *possiede*. Si apre in questo modo una nuova fase in cui sentimenti ed emozioni vengono investiti di un nuovo valore, che diviene presto anche economico: diventano infatti essi stessi oggetto di transazioni monetarie e si dà così avvio alla commercializzazione del sacro.

⁸ Festival *shintō* dedicati alla venerazione di divinità tutelari locali (*kami*).

⁹ Per un approfondimento sul fenomeno denominato "New Age" si rimanda a S.M. Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, New York 2004 e a J. R. Lewis-G. J. Melton (cur.), *Perspectives on the New Age*, State University of New York Press, Albany 1992.

Nel corso degli anni Ottanta il Giappone si allinea alla scelta degli altri paesi avanzati di delocalizzare parte delle sue industrie pesanti per contenere i costi di produzione e potersi dedicare allo sviluppo tecnologico in patria. L'apertura al settore terziario richiede però lavoratori capaci di contribuire al progresso dell'azienda con idee innovative e di presentarsi, quindi, con un'identità individuale ben delineata, mentre, fino a quel momento, lo sviluppo del Paese era stato promosso sulla base di una visione ideologica del "popolo giapponese" come gruppo omogeneo, fedele e unito. Gli appartenenti alle nuove generazioni, invece, spinti dalle disposizioni dei nuovi paradigmi istituzionali e sociali, iniziano a percepirsi come singoli più che come collettività, puntando a una sostanziale ri-definizione del proprio sé.

Le religioni tradizionali, che da sempre si erano rivolte al solo gruppo di fedeli, non hanno tuttavia la possibilità e la capacità di svolgere un ruolo in un così ampio processo di costruzione identitaria. Le risposte vengono quindi cercate in altre vie, come quella mistica o quella della nuova spiritualità, dove al singolo è garantito da subito un rapporto diretto, privilegiato e personale con spiriti e divinità.

È inoltre fondamentale pensare la nascita di una nuova spiritualità come reazione ai costi ambientali della crescita economica. L'attenzione riservata a problemi ambientali, quali l'inquinamento o i disastri ecologici, conduce infatti alla nascita di una nuova coscienza ecologica che si accompagna alla riflessione sui metodi di guarigione - in particolare quelli di tipo olistico - e all'interesse per il mondo degli spiriti, intesi come libere entità naturali.

Per descrivere questa nuova spiritualità, lo studioso giapponese Shimazono Susumu propone l'espressione "*new spirituality movements and culture*",¹⁰ comprendendo tutte le tendenze che tentano di superare quelli che, dal punto di vista dei praticanti, sono percepiti come le carenze delle religioni tradizionali da un lato, e i limiti della razionalità scientifica moderna dall'altro.

La scelta del termine *spirituality* fa riferimento alla cosiddetta "era della spiritualità" della quale si considerano parte molti aderenti al fenomeno; implica inoltre il senso religioso, ma senza fare riferimento a dottrine specifiche o a religioni organizzate. L'utilizzo dell'espressione *movements* implica la varietà di gruppi e di idee che confluiscono in questa nuova corrente e che si propongono di riformare il mondo attraverso stili di vita alternativi. Shimazono, infine, accosta anche la parola *culture*, da intendere nel senso di produzione e di consumo di cultura. Questo termine è in grado di suggerire anche la possibile inclinazione verso tendenze individualiste: alcune persone sono infatti maggiormente interessate alle trasformazioni che avvengono in loro stesse e a un uso personale della cultura prodotta, senza sentire il bisogno di agire con altri all'interno di un movimento.

¹⁰ Susumu Shimazono, *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*, Trans Pacific Press, 2004, Melbourne p. 297.

L'elemento centrale a tutte le nuove espressioni che rientrano nella categoria delineata da Shimazono è l'enfasi sulla trasformazione personale, ottenibile attraverso varie tecniche o pratiche. La trasformazione delle coscienze, oltre a essere un'esperienza spirituale che consente di raggiungere il "vero sé", è pensata come importante per creare, in un secondo momento, una relazione di armonia con gli altri e con il mondo, contribuendo in questo modo alla trasformazione dell'intero universo.

Su questa nuova spiritualità appare evidente, infine, l'influsso dei movimenti New Age, anche per quanto riguarda il ruolo dei nuovi *media* che pubblicizzano e incoraggiano un consumo di informazioni e beni legati a temi spirituali.

4. Agire con le entità non-umane nelle Nuove-nuove Religioni

Sull'ondata della rinascita della spiritualità appena delineata, nascono in Giappone diversi gruppi e movimenti che propongono differenti modalità di interazione con le entità non-umane. Al fine di delineare efficacemente alcune fra queste, prenderò in considerazione nelle pagine che seguono il caso delle cosiddette Nuove-nuove Religioni.

A partire dagli anni Settanta sono infatti sorte in Giappone nuove religioni che vengono descritte per la prima volta dallo studioso Nishiyama Shigeru come *shin shin shūkyō*, "Nuove-nuove Religioni", per sottolinearne le differenze con le precedenti *shin shūkyō*, "Nuove Religioni".¹¹

Prima di concentrare l'analisi su queste nuovissime religioni, ritengo però sia necessario ripercorrere lo sviluppo delle cosiddette Nuove Religioni che le precedono e con cui condividono alcune caratteristiche.

Le Nuove Religioni sono religioni sorte fra la fine del 1800 e gli anni Settanta in risposta a periodi di forte cambiamento sociale¹². Si sono sviluppate incorporando elementi delle religioni tradizionali e dei movimenti popolari e hanno attirato, inizialmente, soprattutto gli appartenenti alle classi sociali meno abbienti.

In generale la loro struttura prevede la presenza di un fondatore, dotato di grande carisma, che ha un rapporto diretto con uno spirito dal quale ottiene insegnamenti e istruzioni da trasmettere poi a tutti i membri della comunità.

¹¹ Non tutti gli studiosi concordano nell'utilizzare questi termini. Per una breve presentazione delle problematiche relative alla terminologia si rimanda a T. Astley, *New Religions*, in P. L. Swanson-C. Chilson (cur.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2006, pp. 91-114.

¹² Shimazono propone una suddivisione delle Nuove Religioni secondo tre periodi di sviluppo: il primo copre gli anni dal 1800 al 1890, il secondo va dal 1890 al 1945 e il terzo dal 1945 al 1970. Fra le principali Nuove Religioni vi sono il Tenrikyō, l'Omotokyō, la Reiyūkai, la Sōka Gakkai e la Risshō Kōsei-kai.

Fra gli obiettivi delle Nuove Religioni apparivano – e appaiono tuttora – preminenti la guarigione fisica, *byōki naoshi*, la guarigione psicologica e trasformazione personale, *kokoro naoshi*, e la trasformazione del cosmo, *yonaoshi*. Attraverso la realizzazione di questi intenti le Nuove Religioni propongono una salvezza che è possibile ottenere in questo mondo.

Soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, molte Nuove Religioni hanno iniziato a presentare un'attitudine universalistica accompagnata da uno spirito missionario:¹³ le rivelazioni e gli insegnamenti dei fondatori non sono più indirizzati solo ai fedeli giapponesi, ma assumono un carattere globale affinché qualunque individuo possa accedere alla salvezza promessa. È da notare però come all'interno di tali tendenze verso l'universalismo si possano individuare tracce dell'ideologia nazionalista: sono le Nuove Religioni *giapponesi*, infatti, a fungere da vie di salvezza valide a livello universale.¹⁴

Un punto di grande interesse sta nell'osservare che fra i nuovi leader religiosi, soprattutto nel primo periodo, vi sono donne dotate di capacità estatiche e percepite come le eredi delle *miko*, le più antiche figure sciamaniche giapponesi, in grado di cadere in trance e accogliere dentro sé spiriti e dei dando voce alle loro volontà. La figura delle *kyōso*, le prime fondatrici di Nuove Religioni, incarna due elementi di netta rottura con la tradizione e con l'ordine sociale vigente: il ritorno dell'estasi come componente fondamentale da una parte e la centralità del corpo femminile dall'altra.

Per quanto riguarda l'esperienza estatica è necessario tenere presente che si tratta di un fenomeno libero da vincoli e regole, incontrollabile e, di conseguenza, pericoloso e destabilizzante per il mantenimento dell'ordine sociale. A questo si aggiunge il fatto che il corpo di cui prende possesso la divinità, e che di conseguenza assume un carattere divino e sacro, è quello femminile, tradizionalmente associato con quanto è impuro. Il messaggio così trasmesso è di forte innovazione: la donna, alla quale era vietata persino la partecipazione alle funzioni religiose in virtù della sua impurità e del disordine di cui si credeva fosse portatrice, accoglie ora dentro di sé la divinità e le dà voce.

Tuttavia, la nuova dignità assunta dal corpo femminile viene presto limitata. All'inizio del periodo Meiji (1868-1912), alle Nuove Religioni viene infatti imposto di riconoscere il culto degli antenati, necessario per legittimare la nuova organizzazione statale che prevede la centralità della figura dell'imperatore. Il corpo maschile ritorna quindi a essere il garante dell'ordine sociale e le *kyōso* vengono pian piano allontanate dal loro gruppo

¹³ Per un approfondimento sullo sviluppo dei nuovi movimenti religiosi giapponesi all'estero si rimanda a P.B. Clarke (cur.), *Japanese New Religions in Global Perspective*, Curzon Press, Richmond 2000 e a S. Shimazono, *op. cit.*, pp. 237-260.

¹⁴ Vi sono, comunque, anche Nuove Religioni che mantengono tendenze più esplicitamente nazionaliste ed etnocentriche e che si auspicano un ritorno ai valori della tradizione piuttosto che uno sviluppo al di fuori dei confini nazionali.

di seguaci ad opera di uomini che si affiancano a esse mediandone i messaggi e negando al pubblico la partecipazione alle loro esperienze estatiche.

Dagli anni Settanta, però, le Nuove Religioni si trovano in difficoltà e perdono fedeli in favore delle Nuove-nuove Religioni, che appaiono in grado di offrire la spiritualità individuale di cui, come già analizzato precedentemente, si iniziava ad avvertire il bisogno. Sono numerosissimi i gruppi religiosi che sono sorti e che continuano a sorgere in Giappone attorno alla figura di un fondatore che si dimostra capace di attirare l'attenzione del pubblico su una nuova verità o su nuove pratiche spirituali.¹⁵

Il maggior punto di distacco delle Nuove-nuove Religioni dai movimenti religiosi precedenti sta nel passaggio dall'attenzione posta sulla salvezza all'attenzione sulla spiritualità, ovvero *"from salvation to spirituality"*, come afferma Shimazono.

L'obiettivo, proprio delle Nuove Religioni, di raggiungere una salvezza in questo mondo perde infatti peso, mentre crescono la preoccupazione per la vita dopo la morte, l'interesse per l'"altro mondo" e la ricerca di una soddisfazione personale.

Inoltre, a differenza delle Nuove Religioni, le Nuove-nuove Religioni si rivolgono a individui di più elevata educazione ed estrazione sociale. Non parlando più a un *gruppo*, non diventano veri e propri movimenti di massa e anche per questo motivo possono rispondere alla richiesta di "vie" personalizzate o personalizzabili.

Così come nelle Nuove Religioni, anche nelle Nuove-nuove Religioni il fedele non agisce però direttamente con le entità non-umane: è necessario il ruolo del fondatore, unico ad avere un rapporto privilegiato con spiriti o divinità alle cui richieste dà poi voce. Ne è un esempio il caso del Kōfuku no Kagaku, religione fondata nel 1986 da Ōkawa Ryūhō (1956-) e conosciuta anche con il nome di "The Institute for Research in Human Happiness" (o IRH). Ōkawa afferma infatti di ricevere messaggi dal mondo degli spiriti e inizia a ritenersi una reincarnazione di Buddha e la manifestazione dello spirito El Cantare, il maggiore collaboratore della divinità nel processo di creazione del mondo. Nel Kōfuku no Kagaku è evidente l'importanza assegnata al mondo degli spiriti, mondo adiacente al nostro e organizzato secondo una struttura gerarchica che Ōkawa conosce grazie alle entità soprannaturali con cui entra in contatto e di cui trascrive e trasmette gli insegnamenti.

L'agentività del fedele non si può quindi esprimere direttamente, ma viene mediata da quella del leader carismatico. Nonostante questo, in alcuni

¹⁵ La categoria delle Nuove-nuove Religioni, così come anche quella delle Nuove Religioni, non deve tuttavia venir percepita come omogenea. È innegabile, ad esempio, un grande cambiamento fra le prime *shin shin shūkyō* e quelle più recenti per quanto riguarda il modo di presentarsi al pubblico e di venire da questo percepite. Il punto di frattura è segnato dall'attentato al gas sarin nella Metropolitana di Tōkyō ad opera nel nuovo movimento religioso Aum Shinrikyō nel 1995.

gruppi religiosi l'interazione con le entità non-umane può scaturire nella generazione di poteri a cui i fedeli possono accedere individualmente. Il caso della religione Sūkyō Mahikari offre un esempio di questa particolare modalità di azione.

Il Sūkyō Mahikari conosce la sua fase di sviluppo a partire dagli anni Settanta e viene per questo considerato una Nuova-nuova Religione, anche se, in realtà, nasce nel 1959 quando al fondatore, Okada Kōtama (1901-1974), appare il dio Su, divinità del fuoco e della luce. Lo spirito gli rivela il suo progetto di salvare il mondo e gli uomini dagli influssi maligni cui sono stati a lungo sottoposti e sceglie Okada come salvatore affidandogli la missione di amministrare ai fedeli la "Vera Luce" (*mahikari*, da cui il nome del movimento) che guarisce. Il rituale centrale del Sūkyō Mahikari è l'*okiyome*, pratica di purificazione con cui un membro distribuisce agli altri la luce divina attraverso l'imposizione delle mani. Per essere in grado di diffondere la "Vera Luce" che esorcizza gli spiriti maligni - che si ritiene siano presenti sia a livello fisico che a livello spirituale - a ogni fedele viene consegnato un amuleto che deve essere trattato con grande cura e secondo norme prefissate.

Nelle Nuove-nuove religioni, quindi, l'inter-agire fra persone umane e non-umane avviene grazie al ruolo di mediatore ricoperto dal fondatore. Gli insegnamenti che derivano da questa interazione possono esser recepiti e vissuti dai fedeli in modo individuale e utilizzati per migliorare la propria esistenza. L'agentività dei fedeli, di conseguenza, non si manifesta in un'interazione con le entità non-umane, ma sembra invece trovare piena espressione nell'uso di determinati poteri e conoscenze concessi dalla relazione instauratosi fra il fondatore e lo spirito o divinità con cui egli è in contatto.

5. "Sciamanesimi" contemporanei

Un'ulteriore aspetto legato al "ritorno degli spiriti" è, in Giappone come anche a livello globale, lo svilupparsi di un rinnovato interesse per lo sciamanesimo.

Sono però necessarie alcune brevi precisazioni preliminari riguardo all'uso del termine "sciamano".¹⁶

Questo deriva dal termine tunguso *šamān*, introdotto in Europa alla fine del XVII secolo da esploratori tedeschi che descrivevano i particolari officianti dei rituali cui avevano potuto assistere nell'area siberiana. Tra la fine

¹⁶ Per un'analisi più esaustiva si rimanda in particolar modo ad A. Beck Kehoe, *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Waveland Press, Long Grove 2000 e a S. Botta, *La via storicista dello sciamanesimo: prospettive archeologiche e storia delle religioni*, in A. Saggio (cur.), *Sciamani e sciamanesimi*, Roma, Carocci, 2010, pp. 59-86.

del XIX e l'inizio del XX secolo si è iniziato a utilizzare questo termine per descrivere figure che parevano essere simili a quelle siberiane, seppur appartenenti ad altri contesti geografici, in un processo che prevedeva "la decontestualizzazione dei fenomeni sciamanici di origine siberiana, la generalizzazione dello sciamanesimo quale oggetto scientifico, e, infine, l'idealizzazione della categoria [...]".¹⁷

La fase successiva è rappresentata dalla tendenza "essenzializzante"¹⁸ che emerge dal lavoro dello storico delle religioni Mircea Eliade, il quale nel 1951 pubblica la monografia "Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi". In questo testo Eliade stabilisce le caratteristiche dello sciamanesimo "autentico" dando avvio a un dibattito – tuttora in atto – circa la veridicità di alcune pratiche che erano state fatte rientrare nella categoria e l'appropriatezza dell'uso del termine "sciamano" in contesti diversi da quello siberiano.

La tendenza contemporanea più comune prevede l'uso del termine "sciamano" come un puro significante per collocare in una data categoria e descrivere un'ampia serie di operatori rituali, anche se spesso questi condividono pochi tratti con l'officiante tunguso di cui viene utilizzato il nome. Bisognerebbe prestare attenzione anche all'uso del termine "sciamanesimo", in quanto potrebbe suggerire un fenomeno organizzato, con sue regole e una struttura definita, cosa che in realtà è alquanto difficile riscontrare.

Il termine "sciamano" appare in Giappone all'inizio degli anni Settanta, grazie alla traduzione della monografia di Eliade a opera di Hori Ichirō, studioso delle religioni giapponese. Attualmente viene utilizzato soprattutto in ambito accademico e la definizione che viene ripresa più frequentemente è quella offerta da Sasaki Kōkan, il quale definisce lo sciamano come uno specialista magico-religioso in grado di contattare entità "altre" e di comunicare di propria volontà con esse.¹⁹

Mentre a livello popolare la parola "sciamano" viene usata e capita raramente, se ne fa ampio uso nell'ambito dei *media*, che creano e veicolano nuove immagini della figura sciamanica.²⁰

Lo sciamanesimo contemporaneo giapponese si presenta in molteplici forme, anche molto differenti fra di loro. Per dare un'adeguata visibilità a tale varietà di aspetti, apparirebbe quindi più appropriato l'uso della parola "sciamanesimi", sempre tenendo presente le problematiche insite nell'uso di questo termine.

¹⁷ S. Botta, *op. cit.*, p. 67.

¹⁸ *Ivi*, p. 69.

¹⁹ Citato in Satō Noriaki, *The Initiation of the Religious Specialists. Kamisan: a few Observations*, in «Japanese Journal of Religious Studies», VIII, 1981, 3-4, p. 151.

²⁰ Un esempio fra tanti è il *manga* "Shaman King", molto noto anche in Italia. Per un'analisi dello sciamanesimo rappresentato in questo *manga* si rimanda a B. Staemmler, *Imagining Spirit Possession. Mixing Traditions and Current Trends in the Japanese Manga Shaman King*, in A. Dawson (cur.), *Summoning the Spirits. Possession and Invocation in Contemporary Religion*, I.B.Tauris, London-New York 2011, pp. 162-178.

Sono soprattutto tre gli "sciamanesimi" che, operando una consapevole generalizzazione, si possono riscontrare nel Giappone odierno.

In primo luogo, nelle estreme periferie del Paese si possono trovare sciamani, soprattutto donne, legati alla tradizione. Ne sono un esempio le *itako*, sciamane cieche che si possono incontrare nella regione settentrionale del Tōhoku, e le *yuta*, che operano invece nell'arcipelago delle Ryūkyū, all'estremo sud del Paese. Sia le *itako* che le *yuta* sono in grado di inter-agire con gli spiriti dei defunti pacificandoli o chiedendo loro consigli e risposte che poi trasmettono ai parenti. Le modalità di interazione appaiono però differenti: in entrambi i casi i rituali vengono officiati su specifica richiesta di singole persone, ma, mentre le *itako* accolgono dentro sé lo spirito da interrogare o da tranquillizzare, le *yuta*²¹ compiono viaggi estatici nel mondo degli spiriti e svolgono un ruolo fondamentale nelle cerimonie funebri durante le quali accompagnano lo spirito del defunto in quello che sarà il suo nuovo mondo.

Come nel caso delle Nuove-nuove Religioni, anche in questi sciamanesimi il fedele - o, forse meglio, il cliente - non può entrare (e agire) in diretto contatto con lo spirito, ma necessita della mediazione della sciamana la quale, in virtù di poteri e tecniche acquisiti, ha accesso privilegiato alla realtà delle entità non-umane.

Un secondo "sciamanesimo" caratterizza invece il centro del Paese, da intendere come le grandi città, quali Tōkyō, Kyōto o Ōsaka, dove si assiste all'emergere di nuovi sciamani – che si potrebbero denominare "sciamani urbani". Essi operano slegati dalla tradizione sciamanica giapponese, spesso si auto-definiscono "sciamani" e promuovono le loro attività anche attraverso siti Internet o blog. I rituali che officiano si presentano come nuove creazioni, pur presupponendo, così come le forme di sciamanesimo più tradizionali, che lo sciamano funga da mediatore fra il cliente/paziente e l'entità non-umana di riferimento. Accanto a questi sciamani urbani, vi sono anche alcuni sciamani che si sono formati ai seminari organizzati dal ramo asiatico della "Foundation For Shamanic Studies", fondata nel 1979 da Michael Harner. Harner è un antropologo che ha fatto ricerca fra gli sciamani dell'area amazzonica ed è noto soprattutto per aver ideato il cosiddetto "Core Shamanism", inteso come un insieme di tecniche e conoscenze sciamaniche universali, slegate quindi da specifici contesti culturali, che vengono trasmesse durante seminari. In questi viene insegnato come entrare nel mondo degli spiriti attraverso uno stato di trance indotto dal suono ripetuto di tamburi o sonagli. Nella realtà spirituale il praticante è in grado di contattare gli spiriti benefici e ottenere da essi sostegno e aiuto nella risoluzione dei problemi e nel raggiungimento degli obiettivi che si è prefissato. Attraverso la comunicazione diretta con le entità spirituali, riconosciute come le uniche e vere

²¹ Vi sono, tuttavia, anche *yuta* uomini, sebbene in minor numero.

fonti di sapere, egli può inoltre raggiungere un profondo livello di conoscenza e consapevolezza di sé.

Appare quindi chiaro come questo tipo di sciamanesimo, rivolto esclusivamente ad un "uso" personale, consenta che l'individuo, una volta diventato sciamano, abbia una piena capacità di agire in modo autonomo con le entità non-umane al fine di ottenere benefici per la sua stessa esistenza.

Infine, è possibile individuare un terzo "sciamanesimo", che accoglie in sé i numerosi terapeuti spirituali che animano la società contemporanea giapponese.²² In questo caso non viene usata la parola "sciamano", ma termini più generali come *reinōsha* o *reinōryokusha*, che indicano persone in possesso di poteri o abilità spirituali, grazie ai quali sono in grado di contattare una realtà spirituale e di offrire la guarigione o la consulenza richiesta. Le modalità di interazione con le entità non-umane sono anche in questo caso simili a quelle analizzate per gli altri "sciamanesimi" giapponesi, con il terapeuta spirituale in veste di mediatore fra la realtà del paziente e quella delle entità non-umane con cui ha un rapporto privilegiato.

6. Conclusioni

Nel Giappone contemporaneo vi sono molteplici modi di relazionarsi e di agire con le entità non-umane, sia all'interno dei gruppi religiosi tradizionali che, come ho cercato di delineare nelle pagine precedenti, nelle espressioni della nuova spiritualità e dello sciamanesimo.

Osservando gli esempi offerti - che non sono e non intendono essere esaustivi - si può comprendere come, nei contesti analizzati, l'inter-azione con le entità non-umane non possa venir ricercata e sperimentata dal fedele o dal cliente in modo autonomo e diretto. Essa rimane infatti una prerogativa del fondatore, nel caso delle Nuove-nuove Religioni, e dello sciamano, nel caso degli sciamanesimi descritti. I leader carismatici e gli sciamani riescono quindi ad assumere in sé il desiderio di inter-azione dell'individuo e a realizzarlo attraverso la loro capacità e possibilità di azione.

La differenza maggiore fra queste due figure sta nel fatto che nelle Nuove-nuove Religioni il fondatore carismatico - pur offrendo risposte e tecniche che il fedele può utilizzare in modo autonomo - si rivolge a un gruppo, mentre nel contesto degli sciamanesimi la relazione che si instaura fra sciamano e cliente è di tipo strettamente individuale.

²² In un articolo di recente pubblicazione, Ioannis Gaitanidis e Aki Murakami propongono un modello per analizzare le forme contemporanee delle pratiche magio-religiose in Giappone basato sulle categorie utilizzate negli studi sulle forme più tradizionali dello sciamanesimo. Si veda: I. Gaitanidis-A. Murakami, *From Miko to Spiritual Therapist. Shamanistic Initiations in Contemporary Japan*, in: «Journal of Religion in Japan», III, 2014, pp. 1-35.