



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

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

**La  
possessione  
femminile in  
Giappone**

**Relatore**

Silvia Rivadossi

**Correlatore**

Giovanni Bulian

**Laureando**

**Valeria Cisco**

844909

**Anno Accademico**

2017 / 2018

Alla mia famiglia, a Michele e a tutte le  
persone che mi sono state accanto. Un  
pensiero anche a chi non c'è più ma mi  
accompagna comunque in questo giorno.

## 要旨

憑依は日本における古代の宗教的形狀であるが、政治的および社会的変化のためにそれは異なる方法で使われてきた。憑依を否定的なものとして考えることの間違いを犯すことはできる。なぜかというキリスト教によって支配されている私たちの文化では、憑依ということで犠牲者の中で悪魔の存在があるということだからである。この要素は日本の文化のなかでヨーロッパに比べて本当に違いである。実際に、日本文化の憑依の場合は、体に入る精霊は危険な存在である可能性がありますが、神の精霊も人の体に入ることができる。この最後の場合、神の精霊は人に大きな力を与える。昔、憑依は珍しいエピソードではなかったが、初期の情報源は神話的な起源のものであるという点まで、かなり一般的だった。過去の女性は憑依によって与えられた力のおかげで重要な役割を果たすことができた。例えば、卑弥呼(ヒミコ)と神功(ジンぐ)皇后はシャーマンの力のおかげで重要な地位を獲得することを得ただけでなく、政治的リーダーとして行動した。霊的エクスタシーはリーダーとしての役割を正当化した。シャーマン皇后たちは7世紀まで見られることができた。でも、4世紀すでにシャーマンが格下げされて力を失うケースも見た。理由は4世紀の大和王国の大きな軍事力の必要性和5世紀の中国の行政制度への精通のことである。仏教の導入とともに女性の状況は少々悪化した。平安時代の終わりには儀式のためにシャーマンの手伝いを求める王宮の女性がいたが、非エリートの宗教的実践者(シャーマン)と話すことを発見されるのは恥ずかしかつたので慎重を期す必要があった。

改善する代わりに、鎌倉時代に状況は悪化した。仏教は公的宗教としての地位を得てみた、シャーマニズムを排除しようとしていたが、郊外には憑依の実践者が存在し続け、霊を信じる人々は彼らの助けを求め続けた。シャーマンは憑依の使い方が違うので、オガミサマとカミサマの区別が必要になった。

前者は基本的に盲目であり、トランス技術、死者の世界の霊とのコミュニケーション、祈り、魔法の式、典礼について、年上のシャーマンに教えられていた。通過儀礼後で、神付けが起こって、彼らは正式にシャーマンとして認識され、社会において役割を果たす。憑依は自発的なものであり、オガミサマは自らの憑依

を取得するために精神を自分の体の中に推進した。最初の憑依の後で、他の神付きを起こることがない。それは代わりに、ホトケオロシ（口寄せとも呼ばれ、死者の霊の心願）とハルギトウ（神の心願）の儀式をし続けた。後者は一般的に20歳から30歳までの女性であり、自発的にシャーマンになることを決心していない。憑依は危機の期間の後で起こり、それは彼らの通常の生活を変えることになった。社会で役割を果たすために、人々に本当のシャーマンとして見せなければならなかった。オガミサマの憑依と比べると、ガミサマの憑依は平等に見なされていなかった。ガミサマの活動は、様々な神を心願すること、そして預言や悪魔払いを行うことであった。公式の宗教として仏教が確立された後、シャーマンの力は衰退したのでシャーマンは二つの可能性しかない。一番のは神社ミコになることである。でも、この場合は昔のシャーマンの力を衰退し、お寺の女中になってしまう。二番のはハルキミコ（口寄せミコ）になって、道で出会った人々に儀式を提供することによって生き残ったようになった。ハルキミコはお寺から無関係に行動したので、必要性に従って儀式を作って、支社の神霊のミディアム（タクセン）、占い、ヨリマシ、悪魔払いをした。憑依によってハルキミコは農村地域で重要な役割を果たした。人々はハルキミコ的能力に自信を持ち、彼らの救いを否定する仏教を憎んだ。なぜかというとならば仏教はエリート階級だけに救いを保証ひたからである。主な地域に比べて、琉球では文化の中心に女性を置くので仏教が難しく広められた。琉球では家父長制はほとんど存在しておらないので主な地域のカミサマに比べて、琉球のシャーマンは憑依の結果をもっと優しく表す。

平安時代にはすでに憑依の件数が多かった。それは、女性が社会に抑圧され、感情を表すことができない時代だった。キツネや日本文化の中で他の重要な動物の憑依から始めて、死んだ人や生きている人の憑依まで、霊の憑依の多くの場合があった。平安時代以降、憑依はもはや政治的な力を保証するのではなく、むしろ自分の社会的な位置を正当化する。通常それは、家父長制に支配された女性たちがよく使った仕方だったが、立場を取得という本当の試みである。

# Indice

## Capitolo 1

### Primi riferimenti alla possessione in Giappone

- Credenza negli spiriti p.1
- Possessione e trance p.8
- Possessione di Ame no Uzume, Himiko e Jingū p.17

## Capitolo 2

### Verso i primi cambiamenti: inizia il declino del potere femminile

- Influenza delle religioni importate p.27
- Distinzione delle sciamane p.40
- Il caso particolare delle isole Ryūkyū p.62

## Capitolo 3

### La possessione

- Significato della possessione p.72
- Cura della possessione p.83
- La possessione in termini “non mistici” p.93

**Conclusioni** p.99

**Bibliografia e sitografia** p.104

## Introduzione

Partendo dall'analisi dei caratteri della parola "sciamana" di Yanagita Kunio vorrei presentare la figura della sciamana giapponese. Ciò che le conferiva autorità era la sua capacità di entrare in uno stato di trance. La sciamana ricorreva anche al rito della possessione, che è una condizione ben diversa dalla trance e si può distinguere in possessione controllata e incontrollata. Parleremo poi dei primi riferimenti alla possessione di Ame no Uzume e delle regnanti Himiko e Jingū.

Nel secondo capitolo analizzeremo il diverso uso della possessione da parte delle *ogamisama* e delle *kamisama* e come l'uso della possessione sia cambiato nel sesto secolo in seguito all'importazione di dottrine straniere quali Confucianesimo e Buddismo. Le donne perdono valore e vengono schiacciate dal sistema patriarcale importato. Per essere riconosciute come sciamane vere e proprie sono costrette a diventare affiliate a un tempio (*jinjya miko*) e questo comporta la perdita dell'antico potere delle sciamane, o in alternativa possono scegliere di diventare sciamane itineranti (*arukimiko*), ma questo comporta il dover cercare di sopravvivere in modo indipendente.

Le sciamane non erano le uniche a usare la possessione: nel terzo capitolo vedremo come le donne di corte utilizzassero un tipo di possessione non rituale che si pensava fosse causato da una malattia. A partire dall'epoca Heian si vedono molti esempi di questo tipo. Secondo alcune ipotesi, in questo periodo la possessione diventa un modo per assumere un ruolo in una società in cui le donne venivano escluse a causa del sistema patriarcale che le metteva in una posizione marginale. I.M. Lewis parla di "possessione periferica" come una possessione negativa e pericolosa, compiuta da spiriti maligni che attaccano le persone in una posizione subordinata (donne oppresse, gente afflitta dalla fame e dalla povertà). Ne è un esempio anche il Tarantismo dell'Italia meridionale in epoca medievale. Quindi la possessione è da vedersi anche come una forma di protesta e un metodo di ribellione verso i superiori.

# Capitolo 1

## Primi riferimenti alla possessione in Giappone

### 1.1 Credenza negli spiriti

Da sempre l'uomo ha cercato un contatto con l'altro mondo, il mondo delle divinità e degli spiriti. Una delle principali tecniche per sentirsi vicino al mondo degli spiriti è proprio il ricorso alle tecniche di possessione. Il contatto con l'altro mondo sembra presentarsi come una necessità culturale e lo dimostra il fatto che in circa il 74% delle culture siano presenti elementi o richiami alla possessione.<sup>1</sup> Chi ha il potere di praticare la possessione sembra essere legittimato dal potere che lo spirito gli conferisce. In Giappone nel corso della storia si vedranno molte donne adottare posizioni sociali rilevanti proprio perché in grado di fare da tramite tra questo mondo e il mondo degli spiriti e delle divinità. La possessione ha una storia antichissima e trae le proprie origini da quello che viene comunemente definito sciamanesimo, ma è necessaria aprire una piccola parentesi dal momento che in passato questa definizione ha aperto non pochi dibattiti.

Nel momento in cui gli studiosi hanno cominciato a prendere in esame la possessione e le pratiche estatiche in Giappone (1917-1930), il termine "sciamanesimo" non era ancora diffuso e ci si riferiva a questo tipo di pratiche giapponesi con il termine "mikoismo". Quindi inizialmente le pratiche del mikoismo, sono state analizzate come un fenomeno distinto dallo Sciamanesimo.<sup>2</sup> Il termine "sciamanesimo" viene introdotto in Giappone per fare riferimento alle tecniche estatiche delle popolazioni primitive del Nord (Mongolia e Siberia soprattutto).<sup>3</sup> Quindi le due cose vengono trattate come fenomeni a sé stanti, non correlati. In Giappone le informazioni riguardo allo sciamanesimo erano davvero carenti, ma si inizia a raccogliere materiale riguardo a quello che viene definito mikoismo. Solamente verso gli anni Trenta del Novecento a causa della complessa situazione politica, gli studiosi giapponesi cominciano ad analizzare Corea, Manciuria e Mongolia e si cominciano ad avere le prime informazioni sullo sciamanesimo e sulle pratiche di questo;

---

1 Friederich SMITH, *The self possessed, Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Columbia University Press, New York, 2006, p.34.

2 William P. FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, in "Folklore Studies", Vol. 21, 1962, Nanzan University, p.13.

3 *Ibidem*.

iniziano quindi gli studi di comparazione e sorgono i primi dibattiti riguardo la vera origine delle pratiche estatiche nate e sviluppatesi in Giappone: c'era chi riconosceva mikoismo e sciamanesimo come fenomeni completamente diversi e quindi con origini diverse, e chi invece sosteneva che essenzialmente si trattava della stessa cosa.

In merito Nakayama Tarō assume invece una posizione meno forte: negli anni Trenta dichiara che sebbene ci siano delle similitudini tra i rituali di sciamanesimo e mikoismo, tra i due ci sono delle differenze importanti: la base del mikoismo è il culto degli antenati, mentre non si può dire altrettanto dello sciamanesimo; inoltre proprio a causa della sua origine, gli spiriti che si invocano nel mikoismo sono spiriti degli antenati.<sup>4</sup> Inoltre, la *miko* era considerata una divinità e lei stessa sapeva di essere una divinità, invece per quanto riguarda la sciamana la situazione è diversa perché nonostante lei si riconosca un potere spirituale, di certo non è paragonabile a quello di una divinità.<sup>5</sup> Nakayama Tarō conclude quindi dicendo che non si tratta della stessa cosa e che mikoismo e sciamanesimo sono due movimenti ben distinti. Sembra comunque nei suoi lavori che il termine *miko* sia facilmente sostituibile a "sciamana", anche per esempio quando descrive le origini del mikoismo.<sup>6</sup> Quindi non si capisce bene che cosa voglia intendere.

La parola *miko* (神子) è composto dai caratteri “divinità” e “figlio”, quindi figlio della divinità. Questo potrebbe contribuire a fortificare il pensiero che in passato le *miko* fossero considerate come vere e proprie divinità.<sup>7</sup> Solamente in seguito ci si riferisce alla *miko* come mediatrice tra i due mondi e come soggetto che subisce la possessione da parte della divinità. Per indicare la *miko* verrà utilizzato un altro *kanji* (巫): questo carattere rappresenta cielo e terra con al centro due figure danzanti, simbolo delle danze offerte dall'uomo (in veste di mediatore tra i due mondi) alla divinità.<sup>8</sup> La *miko* viene considerata come la persona che funge da tramite tra il mondo degli uomini e il mondo degli spiriti. Nakayama comunque è uno dei primi a parlare di possessione e ad affermare che la prima divinità discende sulla terra lungo l'asse di un albero, per poi impossessarsi di un essere vivente. Secondo Nakayama Tarō la possessione è di due tipi:

---

4 Ad avere particolare rilevanza è prima di tutto l'*ujigami*, l'antenato per eccellenza con cui si ha un legame di sangue; segue poi l'*ubusunagami*, ossia le divinità delle persone che vivono in una certa area geografica, in pratica si tratta delle divinità locali.

5 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 18.

6 *Ivi*, p.20.

7 *Ivi*, p.19.

8 *Ivi*, p.58.



- il primo tipo avviene attraverso danze frenetiche e l'esperienza di stati di estasi. Questa prima modalità ricorda la prima possessione registrata nella mitologia giapponese, ossia la possessione di Ame no Uzume per cercare di far uscire Amaterasu dalla grotta in cui si nascondeva (come si vedrà in dettaglio nel prossimo paragrafo);
- l'altro avviene invece attraverso un lungo rituale accompagnato dalla musica di un *koto*. In seguito a questa pratica la donna veniva impossessata dalla divinità e riusciva a divinizzare e compiere previsioni di eventi futuri; è una tecnica usata principalmente dalle consorti imperiali.<sup>9</sup>

Anche Hori Ichirō è d'accordo con le prime ipotesi di Nakayama ed è convinto del fatto che *miko* e sciamana non abbiano lo stesso significato. L'elemento che più lo convince in questa sua affermazione è il fatto che le *miko* giapponesi non diventano donne spirituali in seguito ad una malattia psichica, a differenza delle sciamane coreane e Ainu. Ritiene quindi necessario fare una distinzione tra le due.<sup>10</sup>

Verso il periodo Edo il materiale al riguardo allo sciamanesimo aumenta e Nakayama sembra cambiare la posizione presa negli anni precedenti perché negli studi successivi afferma che mikoismo e sciamanesimo sono la stessa cosa. A fargli cambiare idea è il fatto che ci siano delle importanti caratteristiche comuni, per esempio: l'estasi come un elemento necessario, l'estasi della *miko* causata da una divinità che si impossessa del suo corpo, l'esistenza di due tipi di vocazione (ereditaria e spontanea), l'importanza dell'iniziazione per una *miko*, il ruolo sociale sia delle *miko* che delle sciamane. Questi sono tutti fattori che fanno convergere sciamanesimo e mikoismo.

È comunque difficile interpretare il vero significato dei concetti espressi da Hori Ichirō e se davvero considera differenti le due figure perché mentre in giapponese usa caratteri diversi per riferirsi a "*miko*" e a "sciamana", in inglese utilizza solamente il termine "shaman" (sciamana), quindi non siamo sicuri a che figura voglia far riferimento.<sup>11</sup>

In ogni caso, ad oggi sembra che il termine mikoismo sia stato inglobato nel termine sciamanesimo, infatti il mikoismo viene descritto come il fenomeno delle sacerdotesse,

<sup>9</sup> FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.20

<sup>10</sup> Ivi, p.22.

<sup>11</sup> Hori ICHIRŌ, *Folk religion in Japan. Continuity and change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968; Hori ICHIRŌ, "Shamanism in Japan", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 2, No. 4, Nanzan University, 1975, pp. 231-287.

delle praticanti della magia e delle sciamane che diventeranno parte dello Shintō.<sup>12</sup> Quindi secondo Fairchild, con il termine "mikoismo" ci si riferisce al mondo delle praticanti "miko" che fanno parte di una religione organizzata, in questo caso lo Shintō.<sup>13</sup>

In ogni caso, alcune fonti affermano che lo Sciamanesimo più antico sia quello praticato dal popolo dei Tungusi nel nord della Manciuria.<sup>14</sup> Questo popolo credeva che il mondo degli uomini fosse il mondo "di mezzo", ma credevano anche nell'esistenza di un mondo superiore in cui vivevano gli spiriti benevoli e di un mondo inferiore in cui vivevano gli spiriti maligni.<sup>15</sup> Il mondo degli spiriti buoni veniva venerato, mentre gli spiriti del mondo inferiore erano temuti e avevano paura delle loro possibili ripercussioni nel nostro mondo. Ed è qui che gli sciamani Tungusi si trovavano ad agire: il loro compito consisteva nel compiere riti che potessero placare gli spiriti maligni e che permettessero al popolo di vivere una vita serena senza la paura che questi potessero influenzarla negativamente.

Lo sciamanesimo in Giappone sembra essere una sorta di fase pre-animista che precede tutto quello che poi sarà lo sviluppo religioso giapponese.<sup>16</sup> A permettere la diffusione della pratica della possessione è la credenza negli spiriti. Si credeva che nonostante la morte del corpo l'anima continuasse a vivere e che dopo il periodo di purificazione nell'aldilà potesse manifestarsi agli uomini del mondo di mezzo. La cosa interessante è che non viene riconosciuta nessuna differenza tra l'anima di un uomo, di un animale o di una pianta, erano ritenute tutte allo stesso livello di importanza, anche se agivano in modo diverso.<sup>17</sup> Si credeva sia nell'esistenza dell'anima dei viventi (*aramitama*), sia in quella dell'anima dei morti (*nigimitama*). L'anima dei viventi, chiamata anche *tamashii* (o *ikimitama*) poteva lasciare il corpo momentaneamente, e questo comportava malessere e malattia, oppure poteva lasciare il corpo permanentemente e questo risultava nella morte della persona dalla

---

12 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.22.

13 *Ivi*, p.57.

14 I Tungusi sono un popolo che abita la Siberia, la Mongolia e la Cina settentrionale. Dalle fonti sappiamo che questi praticano la possessione fin dall'antichità, nonostante siano stati influenzati dalle religioni arrivate in un secondo momento. Sono divisi in diversi gruppi: Oroci, Oroki, Goldi, Lamuti e i Manciù. Gli sciamani di ogni gruppo hanno il compito di proteggere la propria gente e per farlo si appoggiano alla loro particolare relazione con il mondo degli spiriti. Questo potere però è potenzialmente pericoloso per gli altri gruppi, quindi lo sciamano ( o la sciamana) di ogni comunità viene visto come una sorta di nemico per le altre comunità. (*Tungusi*, in "<http://www.treccani.it>", <http://www.treccani.it/enciclopedia/tungusi/>)

15 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.24.

16 *Shamanism and Shinto*, in "<http://www.greenshinto.com>", 2011, <http://www.greenshinto.com/wp/2011/09/24/shamanism-and-shinto/>

17 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.34.

quale l'anima si allontanava.<sup>18</sup> Le anime dei morti invece potevano diventare spiriti e divinità dopo un periodo di purificazione (33, 49 o 50 anni a seconda dei casi) e solamente a purificazione avvenuta erano glorificati come spiriti degli antenati.<sup>19</sup> Dal momento che non c'era una distinzione tra anima degli umani e anima degli animali e che le due avevano lo stesso grado di importanza, ne risulta che si pensava che anche le anime degli animali continuassero ad esistere dopo la morte del corpo di questi.<sup>20</sup>

Tra gli spiriti degli animali più importanti sono da nominare lo spirito della volpe, del cane e del serpente. Soprattutto nel nord e nella parte ovest del Giappone c'erano delle famiglie legate agli spiriti degli animali e in genere incutevano timore alle famiglie comuni.<sup>21</sup> Raramente si presentavano casi di matrimoni tra una famiglia legata allo spirito di un animale e una famiglia normale perchè attraverso il matrimonio anche l'altra famiglia ereditava gli spiriti dell'animale e la cosa metteva paura. Infatti, solitamente le famiglie che dominavano lo spirito di un animale venivano isolate dal resto della comunità e i matrimoni avvenivano solo tra famiglie che avevano a che fare con lo stesso spirito. Il punto interessante è che proprio questi matrimoni si compivano tra famiglie dello stesso spirito che praticavano l'estasi e appartenevano a gruppi sciamanici.<sup>22</sup>

Lo spirito del cane (*Inugami*) è particolarmente sentito nella zona dello Shikoku e ci sono molte famiglie legate a questo spirito (*Inugami mochi*). Dal momento che la famiglia in qualche modo riesce ad addomesticare lo spirito del cane può anche fare in modo che questo spirito si impossessi delle altre persone non legate alla famiglia; è soprattutto per questa paura che le famiglie comuni stavano ben distanti dalle famiglie legate ad uno qualsiasi spirito. Infatti questi spiriti potevano colpire membri esterni alla famiglia e causare malessere, malori e anche la morte. Lo spirito del cane agiva sia da divinità della famiglia, sia da guardiano degli individui della famiglia ed è per questo che poteva essere inviato da uno dei membri della famiglia a colpire una persona che gli aveva fatto un torto.

---

18 Si credeva anche che i neonati nascessero senza anima e che l'anima entrasse nel loro corpo solo se i genitori avessero accompagnato il bambino in un tempio. Altrimenti, sarebbe rimasto un mero corpo senz'anima.

19 Gli spiriti dei morti erano tra gli spiriti che incutevano più timore perchè si credeva che l'anima delle persone afflitte dalla sfortuna prima della morte, oppure gli spiriti delle persone morte in uno stato di collera potessero tornare a tormentare gli esseri viventi e potessero diventare spiriti vendicativi e causare disagio alle persone. Per evitare queste situazioni venivano compiuti dei rituali di pacificazione di questi spiriti, in modo che la loro influenza non si abbattesse in modo negativo sulle persone di questo mondo.

20 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.34.

21 *Ivi*, p.115.

22 *Ivi*, p.35.

Per questo le famiglie collegate agli spiriti degli animali erano molto temute.

In ogni caso, quello più diffuso è lo spirito della volpe. Si diffonde soprattutto nelle aree periferiche perché lo spirito della volpe è la divinità della ricchezza e dell'abbondanza. La maggior parte delle famiglie legate a questo spirito pratica l'estasi e si sposa solo con membri di altre famiglie-volpe. Anche in questo caso i membri della famiglia-volpe potevano spingere lo spirito della volpe a impossessarsi delle persone delle altre famiglie, soprattutto nel caso in cui si fossero delle controversie economiche (quindi nel caso in cui il pagamento effettuato fosse ritenuto troppo basso rispetto alla prestazione compiuta), oppure quando la famiglia-volpe provava invidia verso un altro nucleo familiare. Le *miko* utilizzavano lo spirito della volpe anche come spirito guardiano del *kuchiyose*. Era conosciuto come *Kitsune no kuchiyose*. Le *miko* performavano anche l'*Inari Oroshi kuchiyose* e l'*Ebisu Oroshi kuchiyose*. Per riferirsi allo spirito della volpe spesso viene usato il termine *kuda kitsune*, e Yanagita Kunio afferma che "*kuda*" oltre a significare "discendere" (la volpe che scende), significa anche "tubo, cilindro" e le *miko* utilizzano proprio uno strumento del genere per catturare gli spiriti volpe.

Tra gli spiriti più pericolosi c'è anche lo spirito del serpente (o *hebi*, *tonbe*, *tobyō*). Le famiglie che riuscivano a controllare lo spirito serpente potevano portare questo ad attaccare i membri di un'altra famiglia o di un famiglia rivale e gli arrecavano danno. Tuttavia, potevano usare il loro potere anche per possessioni a scopo benefico.<sup>23</sup>

Si credeva inoltre che ci fossero degli spiriti il cui potere era chiamato *chi* (oppure *hi*, *bi*, *itsu*) che riuscivano ad impossessarsi del cibo e a conferirgli potere. In questo caso si tratta di una forza trasmissibile ad altri oggetti o a un essere umano, quindi se qualcuno mangiava quel cibo otteneva il potere che questo racchiudeva.<sup>24</sup> Da questo possiamo capire come la possessione da parte degli spiriti degli animali già nell'antichità fosse ritenuta una caratteristica principale dello sciamanesimo.

Le divinità non si rivelano direttamente, esponendosi allo sguardo dei presenti, ma piuttosto si rivelano indirettamente attraverso la possessione di animali, piante, elementi naturali e anche uomini. La prova più eclatante della discesa dello spirito era comunque la possessione di un essere umano, che attraverso la sua bocca poteva dare voce ai desideri dello spirito divino. Quindi già dall'antichità la possessione era un rituale molto sentito e

---

23 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 39.

24 *Ivi*, p.33.

nonostante ci fossero anche le possessioni di piante ed elementi naturali, la possessione di un essere umano rimane la più potente forma di possessione.<sup>25</sup> Questo non vuol dire che la possessione di un elemento naturale sia meno importante o sia da considerare inferiore rispetto alla possessione di un uomo, ma semplicemente il fatto che l'uomo possa trasmettere le parole della divinità attraverso la sua bocca è l'elemento che ci permette di fare questa considerazione.

Nell'antichità la principale figura che attuava la possessione era la sciamana. Appunto per questa sua abilità questa figura era un elemento estremamente importante nella comunità del villaggio e ricopriva un ruolo sociale fondamentale; i compiti quotidiani che le venivano affidati consistevano soprattutto nello spiegare le cause di una malattia, scoprire le cause della sfortuna che affliggeva una persona e fare delle previsioni di quello che sarebbe successo in futuro nell'ambito del mondo agricolo. Questo tipo di esercizio richiedeva che la sciamana chiamasse dentro di sé gli spiriti.

La sciamana è un elemento fondamentale della società proprio perché mette in comunicazione il mondo degli uomini al mondo del divino, funge da tramite tra due livelli diversi. Carmen Blacker nel suo "*The Catalpa Bow*" spiega come la sciamana costituisca un ponte tra i diversi livelli cosmologici.<sup>26</sup> I diversi mondi non sono da considerare come livelli a sé stanti, chiusi e autonomi. C'è una continuità che li mette in comunicazione l'uno con l'altro, ma l'uomo comune non ha il potere per superare il confine del proprio mondo, mentre gli esseri non-umani sono in grado di avere accesso al mondo degli uomini senza nessuna particolare restrizione. Il loro potere è così grande che non solo riescono ad avere accesso al nostro mondo, ma possono anche interferire con la vita e la quotidianità dell'uomo. Catastrofi ambientali, tifoni, malattie, incidenti, sfortuna e la fertilità della terra si credeva fossero influenzati dal volere delle divinità e dal loro agire in questo mondo; la prosperità della comunità dipendeva dal volere di questi spiriti. L'uomo non ha il potere per comunicare e mettersi in contatto con questi spiriti ed è per questo che la figura della sciamana assume un significato rilevante. Le sciamane hanno un potere superiore a quello di un essere umano comune e questo permette loro di trascendere i confini dei due mondi.<sup>27</sup> La sciamana non è una monaca e non si occupa della religiosità ufficiale, piuttosto agisce

---

25 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.44.

26 Carmen BLACKER, *The catalpa bow. A study of shamanistic practices in Japan*, Japan Library, Great Britain, 1999 (terza edizione, prima pubblicazione 1979)

27 Ivi, p.3.

ed assume particolare rilievo per quanto riguarda la sfera magico/spirituale. La sciamana non ha niente a che vedere con i rituali di nascita, matrimonio e morte, ma il fatto particolare è che domina per esempio i rituali contro la sterilità e i rituali per favorire le nascite.<sup>28</sup> Quindi possiamo dire che la sciamana interviene nei rituali che hanno a che fare con l'anima e il suo compito è prevenire che gli spiriti maligni influenzino negativamente le persone che fanno affidamento alle sue capacità. Infatti in molte zone dell'Asia la figura sciamanica diventa una sorta di dottore e di curatrice: annuncia la diagnosi e comincia a cercare l'anima del paziente, per poi riportarla nel corpo di questo.<sup>29</sup>

Lo sciamanesimo comporta il credere che gli spiriti delle divinità abitino diversi oggetti ed elementi naturali. Talvolta sono incorporati in talismani e ciondoli. Questi elementi in cui lo spirito si rinchiude vengono considerati come vere e proprie persone umane e nello sciamanesimo assumono un'importanza rilevante proprio per questo motivo.<sup>30</sup>

## 1.2 Possessione e trance

A chiunque sono noti i termini "possessione", "trance" e "estasi", il problema è che spesso vengono erroneamente confusi e talvolta vengono anche utilizzati come sinonimo l'uno dell'altro.

Quando si usa il termine "trance" ci si riferisce allo stato fisico e psichico di un soggetto. Citando la definizione di I.M. Lewis, la trance viene considerata come:

a condition of dissociation, characterized by the lack of voluntary movement, and frequently by automatism in act and thought, illustrated by hypnotic and mediumistic conditions.<sup>31</sup>

Nell'antichità, il fatto di saper raggiungere lo stato di trance conferiva una certa autorità alla figura della sciamana. Questo potere poteva essere usato per legittimare e mantenere con forza il proprio ordine sociale, ma soprattutto dopo il periodo Meiji viene utilizzato

---

28 Mircea ELIADE, *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Penguin Books, USA, 1964, p.181.

29 *Ivi*, pp.183-184.

30 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., pp. 42-43.

31 I.M. LEWIS, *Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession*, Routledge, London, 2003, p.33.

anche per autorizzare un cambiamento e un'innovazione in ambito religioso. Si vedrà infatti la nascita di molti movimenti riformatori femminili le cui leader utilizzano la trance per cambiare la propria condizione. Da sempre è stato un tema di grande interesse, molti studi infatti si concentrano sul ruolo della sciamana e sul processo secondo cui l'estasi spirituale riesca a legittimare la posizione di leader.<sup>32</sup> Invece gli studi che analizzano il diverso uso della possessione ad oggi sono ancora carenti.

Gli studiosi che ritengono la trance uno stato mistico tendono ad adottare una delle due seguenti teorie che sono in parte in conflitto l'una con l'altra:

- la trance è dovuta all'assenza temporanea dell'anima: questa prima teoria mette in primo piano la "perdita della forza vitale" e si può tradurre in una sorta di de-possessione del soggetto coinvolto;
- la trance rappresenta una possessione da parte di uno spirito: questo secondo pensiero mette in risalto l'incombere di una forza esterna che prende possesso del corpo della vittima.<sup>33</sup>

La trance comporta una dissociazione mentale parziale o totale da parte del soggetto, spesso accompagnata da visioni e allucinazioni.

Gli antropologi spesso fanno riferimento allo stato di trance come a "stati alterati di coscienza", anche se questo può portare ad una considerazione fuorviante.<sup>34</sup> Infatti insorgono alcuni problemi al riguardo perchè definirli "stati alterati di coscienza" sembra implicare che ci sia uno stato di coscienza normale e che questi cambiamenti invece siano anormali. Quindi si preferisce dare la definizione di "stati alternati di coscienza": l'uso di questa terminologia non crea l'immagine di uno stato normale e diversi stati alterati, ma si riferisce semplicemente al cambiamento da uno stato all'altro. Nessuno di questi è considerato normale o anormale rispetto ad un altro stato di coscienza.

Bisogna anche considerare il fatto che non si sta parlando solamente di coscienza, ma ci si riferisce al corpo e alla mente del soggetto, dobbiamo tenere sempre presente che la

---

32 I.M LEWIS, *Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession*, Routledge, London, 2003; Hori ICHIRŌ, *Folk religion in Japan. Continuity and change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968; Hori ICHIRŌ, "Shamanism in Japan", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 2, No. 4, Nanzan University, 1975, pp. 231-287; Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Penguin Books, USA, 1964.

33 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.40.

34 Birgit STAEMMLER, *Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*, LIT Verlag, Berlin, 2009, p. 17.

persona non è separata dall'ambiente fisico e culturale in cui vive. Potremmo quindi pensare a questi diversi stati di coscienza come a delle condizioni individuali, che dipendono dalla persona. In verità, questi stati in buona parte sono influenzati dalla cultura e dall'ambiente circostante. Ovviamente si parla di stati diversi di coscienza, ma non sono da considerare come scatole chiuse che funzionano in maniera a sé stante le une dalle altre; sembrano infatti influenzarsi tra di loro. Questo sistema di stati corpo-mente sono quindi una sorta di auto-consapevolezza. La situazione in cui il soggetto non riesce ad avere accesso ad uno stato di coscienza che gli permetta di rispondere ad un problema dell'ambiente in cui vive (o ad un problema personale), viene definito "perdita dell'anima" (soul loss) o "possessione spiritica".<sup>35</sup> Stati alterati di coscienza possono essere indotti da vari fattori: droghe, alcol, isolamento, musica, danza, fatica prolungata, ipnosi, inalazione di fumi e vapori. Gli stessi effetti, ma con tempi molto più lunghi, si possono ottenere con lente e costanti privazioni auto-imposte, oppure con una pratica ascetica regolare. Questi fattori possono indurre la trance, ma non hanno niente a che vedere con la possessione spiritica o con l'estasi perché non possono essere interpretati dal punto di vista religioso (in ambito religioso non hanno un significato). Ci sono però degli elementi che possono indurre la trance e in alcune occasioni possono assumere anche un significato che permette di collegarli alla possessione. Il tamburo per esempio diventa un simbolo religioso nel momento in cui lo si pensa come mezzo per chiamare gli spiriti affinché prendano possesso della sciamana, oppure come rappresentazione dell'asse dell'universo (*axis mundi*) che mette in connessione i vari mondi cosmici. In quest'ultimo esempio assume un valore religioso perché simboleggia il viaggio dell'anima della sciamana nel mondo degli spiriti.<sup>36</sup>

L'estasi invece, usando la definizione di Birgit Staemmler viene descritta come: "standing outside of oneself".<sup>37</sup> È quindi una possibile interpretazione religiosa della trance. L'estasi presuppone la credenza nell'esistenza di almeno un'anima che abita il corpo.<sup>38</sup> Durante l'estasi l'anima lascia il corpo causando malattia, trance e perdita di coscienza; nell'eventualità in cui si separi definitivamente può causare anche la morte. L'estasi quindi

---

35 LEWIS, *Ecstatic religion.*, cit., pp. 41- 44.

36 Birgit STAEMMLER, *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*, LIT Verlag, Berlin, 2009, p.21

37 *Ivi*, p.20

38 Scrivendo "almeno un'anima" vorrei fare riferimento al fatto che molte culture credono che il corpo racchiuda una sola anima, invece ci sono altre culture che credono nell'esistenza di diverse anime racchiuse nello stesso corpo. Sapporre che nel corpo ci sia almeno un'anima supporta la credenza nel potere dell'estasi. (LEWIS, *Ecstatic religion.*, cit., pp. 40-41).



comporta il distacco (temporaneo, non definitivo) dell'anima dal corpo e per questo viene anche definita dagli antropologi "soul loss" (assenza dell'anima).<sup>39</sup> Mircea Eliade immagina il distacco dell'anima dal corpo come una specie di viaggio negli altri mondi; per esempio, quando la sciamana si trova in una condizione di estasi, si crede che la sua anima possa accompagnare nell'aldilà lo spirito di una persona appena deceduta. Grazie all'estasi quindi, l'anima di questa si trasferisce temporaneamente dal mondo degli uomini al mondo degli spiriti dei morti.<sup>40</sup>

Durante la possessione spiritica, invece, uno spirito estraneo o una divinità entrano nel corpo della sciamana. Possiamo quindi affermare che la possessione spiritica comporta una migrazione delle anime in senso opposto rispetto all'estasi. Durante l'estasi, infatti, è l'anima della sciamana a migrare verso gli altri mondi, invece durante la possessione avviene l'opposto ed è lo spirito del regno dei morti o lo spirito della divinità che prende temporaneamente possesso del corpo della sciamana.<sup>41</sup> La possessione spiritica, come l'estasi, potrebbe essere una possibile interpretazione religiosa della trance, anche se sono minime le possibilità che possa manifestarsi come trance. Piuttosto, l'insorgere della possessione spiritica viene considerato sintomo di malattia e sfortuna. Tra i Tungusi la possessione da parte di spiriti maligni era la comune spiegazione per la malattia e comportava l'azione della sciamana. Le persone che manifestavano sintomi come nascondersi dalla luce, scoppiare in pianti isterici, sedere passivamente, stare a letto per periodi prolungati, salire sugli alberi, nascondersi tra le rocce, erano visti come posseduti da un qualche spirito e potevano essere incoraggiati a diventare sciamani. Ricevendo il giusto supporto potevano imparare a coltivare i loro poteri fino a sperimentare un'estasi dimostrabile alle persone e solo in quel momento riescono ad avere il riconoscimento pubblico di "maestro degli spiriti".<sup>42</sup> La possessione è dovuta a un numero di fenomeni più vasto rispetto alla trance ed è attribuita a quelle persone che difficilmente potrebbero raggiungere uno stato di trance. In ogni caso, la possessione spiritica è da considerare una delle principali interpretazioni mistiche dello stato di trance; però, può avvenire solamente nel caso in cui ci sia una de-possessione del sé, della propria persona. La situazione si complica perché in alcune culture si pensa che l'uomo sia dotato non di una, ma di diverse

---

39 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., pp.39- 41.

40 ELIADE, *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, cit., pp.182-183.

41 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., pp. 44-45.

42 *Ivi*, pp.47-48.

anime.<sup>43</sup>

Riassumendo quindi, la possessione spiritica comporta la credenza nel fatto che gli spiriti o le divinità possano entrare nel corpo di una sciamana, invece l'estasi comporta la credenza nel fatto che una o più anime (dipende dalla cultura di appartenenza) possano lasciare il corpo in cui risiedono e viaggiare temporaneamente negli altri mondi. La distinzione si fa difficile perché talvolta trance, estasi e possessione spiritica sono connesse tra loro.<sup>44</sup> Possessione ed estasi possono avere un risvolto positivo o negativo, tutto dipende dal fatto che le conseguenze siano desiderate o meno. Per esempio, è desiderabile il fatto che la sciamana diventi impossessata da uno spirito per accompagnare nell'aldilà lo spirito di una persona appena deceduta, ma non è desiderabile il fatto che uno spirito cattivo possa prendere possesso del corpo di una persona causandole una malattia. Tra le conseguenze desiderate ci sono quindi la chiaroveggenza e la cura della malattia, invece tra le conseguenze indesiderate ci sono la malattia e disagi mentali.

Uno degli elementi più importanti da tenere in considerazione quando si parla di possessione ed estasi è il fatto che si tratti di un fenomeno sollecitato, oppure di un incidente avvenuto per caso. Bisogna considerare anche se la persona di cui lo spirito si impossessa sia in grado di controllare ed eventualmente di mettere fine alla possessione di cui è oggetto. Sembra che anche le sciamane in grado di controllare la possessione, in un primo momento subiscano la possessione come una sorta di malattia.<sup>45</sup> Solamente dopo che la donna in questione accetta di essere stata scelta dagli spiriti potrà iniziare ad apprendere le arti della sciamana e potrà iniziare a controllare la possessione spiritica e l'estasi. Un altro fattore importante da considerare è la natura dello spirito che si impossessa del corpo; ovvero se lo spirito è benevolo o maligno. La possessione può essere maligna nel caso di spiriti negativi, o benigna nel caso della possessione da parte di divinità. Nell'ultimo caso, si può parlare di "ispirazione divina", nel senso che la divinità prende possesso del corpo di una persona per far capire come questa sia destinata a rispondere alla chiamata divina e a compiere grandi gesta (si veda l'esempio di Himiko e Jingū del prossimo paragrafo).<sup>46</sup>

---

43 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.40.

44 A questo punto c'è da fare una distinzione anche tra medium e sciamana perché le due figure hanno un approccio diverso verso la possessione e l'estasi. Per esempio, la medium può essere impossessata, ma non può provare l'esperienza dell'estasi. Inoltre, può solamente fungere da tramite tra lo spirito e il mondo degli uomini, nel senso che lo spirito può parlare attraverso la bocca della medium e annunciare le sue volontà; al contrario della sciamana, la medium non può negoziare con lo spirito o cercare di controllarlo.

45 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.47, 50.

46 Samuel GEOFFREY, *Possession and self-possession: towards an integrated mind-body perspective*, a

Generalmente, chi non riesce a controllare la possessione va incontro alla malattia nel caso in cui uno spirito prenda possesso del suo corpo; chi invece è in grado di controllare la possessione, invece, può utilizzare questa sua capacità per risolvere la crisi di una persona impossessata da uno spirito. Viene a crearsi un sistema di cura “causa-effetto” in cui uno spirito maligno si impossessa della vittima e la sciamana cerca di curare questa entrando in una possessione volontaria (o in uno stato di estasi) in cui riesce ad esorcizzare e ad accomodare le richieste dello spirito malevolo. Già i Tungusi distinguevano chi soffriva di malattia, sfortuna e trance a causa di una possessione incontrollata, da chi invece era in grado di esercitare un certo potere di controllo degli spiriti proprio perché riusciva ad avere il controllo della possessione.<sup>47</sup>

La differenza tra possessione controllata o desiderata consiste nel diverso agente iniziale. Nel caso di possessione spiritica desiderata, è la persona impossessata che volontariamente decide di iniziare la sessione di possessione; invece nella possessione controllata sono gli spiriti che come principali agenti prendono possesso della persona e la costringono al proprio volere. In questo ultimo caso, la persona da sola non è in grado di iniziare la sessione di possessione spiritica, ma una volta iniziata la sessione può essere in grado di gestirne l'andamento ed eventualmente è anche in grado di concludere la sessione di possessione.<sup>48</sup> I Tungusi distinguono tra una persona impossessata da uno spirito (possessione involontaria), da una persona che si fa impossessare da uno spirito (possessione volontaria). La prima è una trance incontrollata che diventa sinonimo di malattia, la seconda è una trance controllata e diventa il requisito necessario affinché uno sciamano possa esercitare la propria vocazione.<sup>49</sup> Nell'antichità la possessione dei Tungusi era una possessione controllata e il corpo della vittima diveniva il veicolo per dar voce agli spiriti. Ci sono anche casi in cui la vocazione di quello che diventerà poi sciamano è annunciata da una possessione incontrollata, è un'esperienza traumatica associata alla credenza estatica. Da questo momento di possessione incontrollata, lo sciamano piano piano impara a controllare gli spiriti che entrano nel suo corpo. Tutti gli sciamani sono dei medium perché fanno da tramite allo spirito/divinità da cui vengono posseduti, ma solo nel momento in cui riescono a gestire e a controllare questi spiriti diventano dei veri e proprio

---

cura di Bettina E. Schmidt e Lucy Huskinson, in "Spirit Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives", p.8.

47 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.63.

48 STAEMMLER, *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*, cit., p.22.

49 *Ibidem*.

sciamani. Tra i Tungusi c'era l'idea che una volta che una persona avesse ricevuto la "chiamata" da uno spirito, veniva istituita una sorta di relazione contrattuale che univa i due in una relazione. Infatti le possessioni estatiche vengono interpretate anche come una mistica unione sessuale tra il soggetto e lo spirito che si impossessa di quest'ultimo.<sup>50</sup>

In ogni caso si possono classificare quattro tipi principali di possessione:

- possessione da parte di uno spirito malevolo: è un tipo di possessione non sollecitata, lo spirito si manifesta come malattia; in questo caso lo spirito dev'essere esorcizzato e bisogna andare incontro alle richieste dell'entità in modo tale che l'esorcismo abbia un risultato positivo;
- possessione non sollecitata da parte di una divinità: lo spirito si manifesta alla vittima come in una sorta di trance controllabile, nel senso che non è una cosa violenta e può essere gradualmente assecondata. È vista come una prova del potere divino;
- possessione non sollecitata che si manifesta come malattia o come trance combinata ad altri sintomi (vertigini, dolori, vagare senza meta). Questo è interpretato essere il primo segno della vocazione divina; la vittima è iniziata alla conoscenza e alle tecniche sciamaniche dalla sciamana più anziana;
- possessione spiritica sollecitata: volontariamente indotta da una sciamana per

---

<sup>50</sup> La relazione tra la sciamana e lo spirito che questa va ad incarnare è spesso rappresentato in termini di matrimonio . Quali dei termini viene adottato dipende anche dal sesso della sciamana e dello spirito coinvolti. Il concetto di matrimonio è più diffuso nel caso in cui soggetto impossessato e spirito che impossessa siano di sesso opposto, ma in ogni caso anche il matrimonio tra soggetti dello stesso sesso non è un tabù. Si usa l'immagine del matrimonio per far riferimento ad un'unione spirituale tra devota e spirito e quindi per richiamare il significato che il matrimonio comporta nella vita delle persone comuni. Quindi l'unione spirituale dello sciamano non definisce solo la devozione ad un particolare spirito, ma proprio come tra "persone umane" il matrimonio con lo spirito prevede che lo sciamano metta delle barriere alle relazioni con le donne. Questo è più marcato nel caso di donne che diventano sciamane. Lo sciamano ha quindi una moglie spirituale che partecipa alle attività della sua vita quotidiana, diventando a tutti gli effetti un membro della sua famiglia. Le sciamane sono più svantaggiate da questo punto di vista perchè quelle che sentono questa vocazione perdono (o diminuiscono) i loro poteri quando hanno dei figli e riescono a recuperare completamente le forze spirituali soltanto nel momento in cui terminano la fase dell'allattamento, come se lo spirito loro legato non volesse avere a che fare con la maternità. Questo rinforza la presa di potere maschile sulla professione di sciamana. (LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., pp.52-54,56).

comunicare con gli spiriti e per curare le persone.<sup>51</sup>

I primi due tipi non comportano la volontà del soggetto, è per questo che Lewis li definisce "possessione incontrollata"; gli ultimi due invece vengono definiti "possessione controllata" proprio perché il soggetto cerca di andare incontro a questo tipo di esperienza.<sup>52</sup> Erika Bourguignon si riferisce ai primi con il termine "possessione negativa", invece usa il termine "possessione positiva" nel caso in cui ci sia un tentativo del soggetto di far entrare uno spirito nel proprio corpo.<sup>53</sup> In ogni caso il primo tipo di possessione sembra basato sull'esorcismo, il secondo sulla coltivazione degli stati estatici. La possessione spiritica involontaria non è sempre vista in modo negativo. Nel caso di una possessione da parte di una divinità, l'accogliere lo spirito divino nel proprio corpo sembra assumere un significato benedetto; è come una benedizione, non è qualcosa di cui essere spaventati.

Comunque una delle classificazioni più interessanti ad oggi ci viene fornita da I.M Lewis, che per primo identifica l'esperienza di possessione secondo l'importanza sociale. Egli è infatti il primo a distinguere tra possessione centrale e possessione periferica.<sup>54</sup> Si crede che attraverso la possessione centrale lo spirito che entra nel corpo della vittima appartenga al mondo spirituale generalmente accettato. Di questo mondo fanno parte per esempio gli spiriti degli antenati o delle divinità legate alla famiglia e al luogo in cui si vive. Quando si tratta di possessione centrale, le persone impossessate sono spesso soggetti che hanno disobbedito alle regole sociali e morali e la possessione è considerata una sorta di "punizione" che si scaglia sulla vittima a causa della sua mancanza di rispetto verso queste norme. Si credeva per esempio che una persona potesse diventare impossessata nel momento in cui avesse trascurato la preghiera per un antenato venuto a mancare, oppure, nel caso in cui avessero trattato il marito in modo irrispettoso (vale solo per le donne).

La possessione periferica invece colpisce uomini e donne sfavoriti dal punto di vista sociale e solitamente gli spiriti coinvolti non fanno parte degli spiriti centrali come nel caso della possessione centrale. Si tratta infatti di spiriti marginali o di origine straniera che non sono legati a valori sociali e morali della vittima. Infatti, se una persona subisce la

---

51 STAEMMLER, *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*, cit., pp.23-24.

52 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.48

53 Erika BOURGUIGNON, *A Cross-Cultural Study of Dissociational States*, Research Foundation, Ohio State University, Ohio, 1968.

54 *Ivi*, pp.27-28.

possessione da parte di spiriti periferici non significa che sia per un propria mancanza di rispetto verso i valori della tradizione; non possono quindi essere incolpate perchè la possessione non deriva dalla propria trascuratezza o da una propria mancanza. Piuttosto, la possessione periferica può essere considerata una strategia di protesta.<sup>55</sup> La situazione deplorabile che affligge le vittime di spiriti periferici permette loro di non essere responsabili delle proprie azioni. Solitamente la possessione periferica si presenta in modo molto drammatico e questo porta le famiglie delle vittime (per la maggior parte donne) a richiedere dei trattamenti molto costosi per permetterne la guarigione. Ma si presentano dei casi in cui la costosa cura per placare gli spiriti non basta: è in tal momento di disperazione che spesso le vittime della possessione chiedono aiuto a esperti religiosi o entravano a fare parte di un qualche gruppo religioso. Dal momento che le donne impossessate non venivano incolpate della loro malattia, possiamo dedurre che la possessione periferica potesse essere utilizzata come valvola di sfogo per liberare la frustrazione e potesse permettere a queste persone "marginali" una modalità di sfogo all'interno di forme culturalmente accettate.<sup>56</sup> La possessione sembra quindi sia stata utilizzata come mezzo per legittimare la propria posizione. Il rapporto tra la vittima della possessione e lo spirito che si impossessa di questa riesca a conferire al soggetto un certo potere. Conferisce potere sia alla persona coinvolta, ma anche alla sua cultura di appartenenza.

In seguito alla possessione il livello sociale del soggetto in questione subisce un cambiamento: si prenda ad esempio il caso di una donna del periodo Kamakura che doveva sposarsi con un uomo e lasciare la propria famiglia per diventare parte della famiglia del marito. La ragazza diventava un soggetto vulnerabile ai voleri e alle prepotenze della famiglia acquisita e non aveva modo di lottare in nessun modo per cambiare la propria situazione. La situazione peggiorava nel caso in cui la ragazza non riuscisse a concepire un figlio maschio poichè sarebbe stata costretta a subire il senso di inferiorità per non riuscire ad essere una brava moglie. Una condizione del genere è il classico esempio in cui la possessione da parte di uno spirito poteva manifestarsi. La ragazza viene sottomessa a questo modello oppressivo a cui cerca di mettere fine attraverso una specialista che la porta a credere al mondo degli spiriti per non rimanere intrappolata in questo sistema oppressivo. Quindi si presenta la possibilità di avvicinamento alla possessione spiritica nel caso in cui una ragazza non sia in grado di difendersi dall'ambiente che la circonda. Sembra quasi che

55 STAEMMLER, *Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*, cit., p.25.

56 *Ivi*, p.26.

solo attraverso la possessione spiritica possa trovare pace.<sup>57</sup>

In ogni caso, la possessione non può essere considerata una soluzione definitiva perchè ci sono molti casi in cui prima di guarire una donna è soggetta a molti attacchi di possessione, che possono presentarsi periodicamente. Ci sono soggetti che dopo la prima possessione "guariscono", ma c'è anche chi continuerà a essere soggetto a possessioni periodiche.

In Giappone la possessione spiritica è una sorta di momento in cui la vittima dello spirito ha la possibilità di riprendere fiato e di distaccarsi dalla situazione opprimente che sta vivendo. Sembra quasi che lo spirito che si impossessa di lei la sta salvando da un matrimonio combinato o da un momento di sottomissione contro cui la ragazza non può ribellarsi. In termini Occidentali, la possessione non è definita in modo positivo, ma corrisponde invece alla soluzione di un momento di malattia o di un momento di depressione. Dopo aver risolto il momento di crisi personale e in seguito all'espulsione dello spirito non si torna alla propria identità, ma si assume un nuovo ruolo sociale. In seguito a quest'esperienza la ragazza che è stata vittima di possessione diventa medium degli spiriti, quindi non può essere considerata semplicemente una crisi momentanea che dopo la sua risoluzione porta ad acquisire lo stesso ruolo che si aveva precedentemente. In sintesi, sembra che la possessione aiuti a riposizionare l'individuo all'interno della società perché gli conferisce una posizione sociale in un ambiente in cui il soggetto in precedenza provava un certo disagio e non riusciva ad adattarsi.<sup>58</sup>

### **1.3 Possessione di Ame no Uzume, Himiko e Jingū**

Uno dei primi riferimenti scritti riguardo la possessione ricorre nella mitologia giapponese (*Kojiki* 古事記 del 712), quando *Amaterasu O Mi Kami* si nascose in una caverna, privando il mondo della luce. Quel giorno una miriade di divinità tennero un *matsuri* per cercare di farla uscire dalla grotta e per l'evento un gran numero di fabbri intervennero per assemblare un enorme specchio con pezzi metallici, vennero chiamati stormi di uccelli a presenziare davanti l'ingresso della grotta e venne creata una striscia di cinquecento gioielli. Due divinità vennero incaricate di rimuovere l'osso della spalla da un cervo maschio e di

---

<sup>57</sup> Samuel GEOFFREY, *Possession and self-possession*, cit., p.42.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp.42-44.

iniziare la divinazione usando abbondante legno di papaia, poi abbellirono il luogo sacro con rami di *sasaki*: nei rami più alti aggiustarono lunghe strisce di rosari e nei rami di mezzo attaccarono lo specchio preparato precedentemente.<sup>59</sup>

Poi il *matsuri* cominciò. Ame no Koyane no Mikoto recitò delle preghiere, Futodama no Mikoto offriva dei doni alle divinità e Ame no Uzume iniziò a danzare.<sup>60</sup> Si ricoprì la testa di foglie di vite, prese un tronco di vite e lo ricoprì con foglie di bambù e si avvicinò all'entrata della caverna dalla quale Amaterasu non voleva uscire. Diventò impossessata da uno spirito e cominciò a danzare violentemente, battendo i piedi e ruggendo. Durante questa danza frenetica si denudò della veste lasciando scoperti i seni e il proprio sesso, il tutto accompagnato dalle risate delle altre divinità. La divinità del sole uscì dalla grotta appena si vide allo specchio, pensando che qualcun altro avesse preso il suo posto. Si fermò al limite della grotta e Ame no Tajikara la spinge distante dall'entrata e poi tirò una corda all'entrata in modo che la divinità non potesse più entrarci.<sup>61</sup>

In seguito all'uscita di Amaterasu la luce tornò ad illuminare il mondo. Questa leggenda pose le basi di alcuni elementi dello Shintō: i *torii* dei templi rappresentano gli uccelli che secondo la leggenda volavano fuori dalla caverna in cui Amaterasu si era nascosta e il fatto che l'albero di *sakaki* sia considerato sacro è da ricercare nel fatto che Ame no Uzume utilizzò proprio questa pianta durante la sua possessione.<sup>62</sup> Inoltre, la *shimenawa* rappresenta la corda che Ame no Tajikara mise davanti alla caverna per impedire ad Amaterasu di rientrare. Possiamo considerare la danza di Ame no Uzume come la prima danza *kagura* (神楽).<sup>63</sup> La liturgia che venne usata nella leggenda rappresenta il primo *norito* e l'uso degli specchi e dei gioielli nella leggenda può far capire come mai questi oggetti siano così importanti nello Shintō. L'episodio di “danza impossessata” di Ame no

---

59 Benito ORTOLANI, *The Japanese Theatre From Shamanistic Ritual to Contemporary Pluralism*, Brill, Michigan, 1990, p.4.

60 Ame No Uzume (Ama No Uzume o Ame No Uzume No Mikoto) è una divinità femminile dello Shintō e a lei sono legate più versioni del mito dell'eclissi.

61 Ame no Tajikara è una divinità maschile dello Shintoismo molto noto per la propria forza fisica.

62 Non è un caso che la parola *sakaki* (榊) sia formata dal radicale *ki* (木) di "albero, legno" e da *kami* (神) ossia "divinità, spirito". (*sakaki Shinto tree*, in "<https://heianperiodjapan.blogspot.com>", 2016, <https://heianperiodjapan.blogspot.com/2016/06/sakaki-shinto-tree.html>)

63 Le danze *kagura* sono delle danze rituali di origine sciamanica che spesso accompagnano i *matsuri* Shintō. Il termine *kagura* infatti è costituito dai caratteri di "divinità(神) e “intrattenimento” (楽), quindi può essere tradotto come “intrattenimento della divinità”. (Irit AVERBUCH, *Shamanic Dance in Japan The Choreography of Possession in Kagura Performance*, in “Asian Folklore Studies”, Vol. 57, No. 2, 1998, pp. 294-295).



Uzume va a stabilire un sistema di *matsuri* con la possessione al centro del rito stesso.<sup>64</sup>

Nella storia antica il caso più importante di possessione si vede nella figura di Himiko, una governatrice di cui abbiamo notizie grazie ad un testo scritto in cinese, il *Wei-shi* del terzo secolo d.C..<sup>65</sup> Ci sono stati molti pareri contrastanti riguardo alla figura di Himiko tra gli storici giapponesi e ancora oggi sembra esserci molta confusione, Himiko non è ancora una figura storica ben definita. Nello *Wo-jen-chuan* lo stato di Wo viene descritto come completamente allo sfascio a causa di una grande guerra civile. Guerra che in seguito portò i piccoli proprietari terrieri ad attaccarsi l'uno all'altro per cercare di sopravvivere. Nonostante il clima di tensione, il popolo di Wo decise di eleggere come regina una giovane ragazza, che in seguito venne nominata Himiko. Leggendo le parole del testo possiamo capire la grandezza con cui la regina veniva considerata dal popolo:

That state [Wo] was ruled by a king for 70 to 80 years. At that time, Wo was in a chaotic state as the result of which a great civil war broke out and for many years the lords of small manors attacked each other. Afterwards, the people of Wo elected a young girl as their queen who was then named Himiko. She attended and rendered service to the Deities or Spirits and had a special power that bewitched the people. She never married even in her youth, and her brother helped her administer the affairs of the Kingdom. After she was enthroned, only a few persons were able to see her. There was only one man who always attended her, served her meals, transmitted her words, and had access to her living room. Her palace, many-storied buildings and citadels were very solemn and imposing, and were guarded continuously by armed soldiers. . . . Queen Himiko died. A big tomb built in order to bury her corpse measured a hundred steps and more in diameter, and more than one hundred royal retainers and slaves killed themselves at the funeral of their Queen.<sup>66</sup>

---

64 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., pp. 47-48.

65 Himiko viene riconosciuta come la regnante ufficiale del regno Yamatai. Nello *Hou Han Shu* (432 a.C. circa) troviamo dei riferimenti alla principessa Himiko e ci viene descritto il Giappone (*Wa*) composto da molte zone: Himiko regnava quello più forte. Himiko era conosciuta anche in Cina perché il suo governo mandò una missione diplomatica per presentare tributo all'imperatore cinese Wei nel 238 d.C.. (*Queen Himiko and the mystery of Yamatai-koku*, in "heritageofjapan.wordpress.com", <https://heritageofjapan.wordpress.com/yayoi-era-yields-up-rice/the-advent-of-agriculture-and-the-rice-revolution/who-was-queen-himiko/>)

66 Hori ICHIRŌ, *Folk religion in Japan. Continuity and change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968, p.188.

Dal documento riportato sono evidenti due fatti principali: innanzitutto sembra che Himiko sia stata eletta come sovrana all'età di circa quattordici/quindici anni, proprio in un momento in cui il Giappone era completamente allo sbando e nel pieno svolgimento di una crisi politica e sociale. Il secondo elemento fondamentale è che Himiko sembra essere una regina sciamana. Secondo gli storici il regno di Himiko finì tra la fine del periodo Yayoi (300 a.C.- 250 d.C) e l'inizio del periodo Kofun (300 d.C.- 710 d.C.), periodo durante il quale ci fu la formazione dell'impero unificato incentrato sotto la dinastia Yamato.<sup>67</sup> È interessante notare il fatto che Himiko sia stata scelta come sovrana proprio durante un periodo storico difficile a causa della guerra civile che si stava abbattendo sul Giappone. Perdipiù, trattandosi di un periodo a cavallo tra due epoche diverse, erano in corso una serie di mutamenti sociali, politici, economici e culturali che avrebbero reso complicato il ruolo di regnante. Himiko era una mediatrice tra il mondo degli uomini e il mondo degli spiriti, delle divinità e dei morti. Da una successiva cronaca cinese del 445 circa (“*Wei Zhi*”, ossia “la cronaca dei Wei”), sappiamo che Himiko, in quanto nubile, concentrò le proprie forze nel mondo della magia e grazie alle abilità acquisite incantò il popolo e venne eletta come sovrana, nonostante il momento drammatico in Giappone. Risiedeva in un palazzo protetto da diverse torri e controllato da guardie armate per garantirle una certa sicurezza. Nessuno poteva vederla e aveva all'incirca 1000 ancelle che la accompagnavano nelle sue attività quotidiane. Proprio a causa del suo stile di vita ad oggi non si sa molto sul suo tipo di possessione e sulle attività da lei svolte, ma alcuni studiosi pensano che Himiko fosse probabilmente una sacerdotessa del culto del sole. Proprio grazie a questo suo potere magico faceva rispettare le leggi in modo incredibile e godeva di gran rispetto.<sup>68</sup>

La possessione praticata da Himiko garantiva e legittimava la sua posizione politica e sociale perché era in grado di ricevere nel suo corpo lo spirito di una divinità. In seguito alla possessione divina, cadeva in trance e la divinità parlava attraverso la sua bocca. Anche solo il fatto che una divinità avesse scelto lei come tramite tra i due mondi le conferiva un potere incredibile. Himiko però, sebbene dotata di un potere che le permetteva di ricevere nel suo corpo lo spirito di una divinità, secondo le fonti agiva solamente grazie alla collaborazione di un uomo (il *saniwa*), nel suo caso si trattava del

---

67 Nonostante il periodo di crisi in cui Himiko regnò, secondo le fonti il suo regno durò circa 68 anni.

68 *Queen Himiko and the mystery of Yamatai-koku*, in "heritageofjapan.wordpress.com", <https://heritageofjapan.wordpress.com/yayoi-era-yields-up-rice/the-advent-of-agriculture-and-the-rice-revolution/who-was-queen-himiko/>

fratello. Questi aveva il compito di interpretare le parole enigmatiche della sciamana in trance; solo in questo modo riusciva a dare delle risposte alla persona che aveva richiesto il loro intervento. Da fonti scritte come il *Wei chin (storia di Wei)*, testo del 297 a.C., sappiamo che in passato la collaborazione sciamana- *saniwa* è andata ben oltre l'ambito religioso ed è stata utilizzata come mezzo di potere per governare persone e rispettivi territori. La stessa Himiko in collaborazione con il fratello e basando il suo potere sulla dicotomia sciamana-*saniwa*, riuscì a governare un'intera area.

La presa di potere femminile era molto sentita perché senza una sciamana il rito non si sarebbe potuto compiere e la divinità non avrebbe potuto lasciare un messaggio al mondo degli umani, in ogni caso è molto evidente il fatto che il ruolo della stessa Himiko sia limitato: nonostante abbia grande potere perché il suo corpo è stato scelto come casa della divinità (anche se temporaneamente), è la figura maschile ad avere un ruolo attivo e ad avere il compito di interpretare il linguaggio delle divinità. Viene a crearsi un rapporto di mutua interdipendenza tra i sessi: l'uomo non può agire senza la donna perché solo questa viene posseduta dalla divinità ed entra in uno stato di trance; la donna non può agire senza l'uomo perché altrimenti non riuscirebbe a comunicare con la divinità e ad interpretare il suo messaggio.<sup>69</sup>

Riassumendo quindi, si vede come la religione sia un potente mezzo per la costituzione del genere. La storia di Himiko ci offre uno dei primi esempi di possessione, ma a differenza del primo riferimento alla possessione (quello di Ame no Uzume), vediamo come la sciamana non abbia il completo potere del rituale. La possessione non può avvenire solamente grazie alle capacità e agli sforzi della sciamana, ma è necessario l'intervento di una figura maschile nel ruolo di *saniwa* per interrogare lo spirito che si impossessa di quest'ultima e mediare il messaggio all'umanità.

La storia di Amaterasu, invece, vede la partecipazione dell'uomo nella possessione pressochè inutile e conferma il ruolo primario della figura femminile. Anche nella storia di Jingū si può notare non solo l'importanza primaria della figura femminile, ma anche un tentativo di inglobare le caratteristiche maschili da parte della stessa Jingū. Nonostante la storia di Himiko riporti una certa passività della figura femminile, altre storie come quella di Amaterasu e della principessa Jingū, ci mostrano una donna per niente passiva, un

---

69 Allan G. GRAPARD, "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 18, No. 1, 1991, pp. 19-20.

*saniwa* dal potere insignificante e una possessione che permette alla donna di assumere attributi maschili.<sup>70</sup> Himiko e la sua storia sono a lungo stati dibattuti tra gli storici e la sua fama in Giappone è così grande che ancora oggi si sta cercando di investigare sulla figura di questa principessa sciamana. Questo ha dato origine a versioni molto diverse tra loro: c'è chi pensa che Himiko appaia nel *Nihongi* come capo locale del Kyūshū, mentre ci sono altri storici che pensano che Himiko sia addirittura *Amaterasu Omikami*, la divinità del sole che rappresenta l'antenata della famiglia imperiale, oppure c'è chi pensa che Himiko e Jingū in realtà siano la stessa persona.<sup>71</sup> Riguardo la vita di Himiko ci sono ancora ampi dibattiti che non si fermano unicamente a queste due versioni e la storia di Himiko è ancora in discussione.<sup>72</sup>

La cosa interessante da notare è che il *Wei-shi* ci riporta dei riferimenti ad Himiko riguardanti una determinata zona, mentre il *Kojiki* e il *Nihon Shoki* ci fanno capire che l'estasi di Himiko non era un caso eccezionale di trance e possessione perché riportano dei riferimenti a donne impossessate in un'ara completamente diversa da quella in cui operò Himiko. Ci sono dei documenti che fanno riferimento alle pratiche estatiche delle consorti dell'imperatore prima della campagna di Corea del 200 d.C. circa, e anche i templi contengono dei riferimenti a questi avvenimenti. Questo prova che già nel Giappone antico la possessione era praticata in regioni differenti del Giappone.<sup>73</sup>

Un altro esempio riguardo alla possessione in Giappone ci viene fornito dalla storia della principessa Jingū. È presentata come una regnante sciamana che fa la sua apparizione dopo Himiko. L'imperatrice Jingū, chiamata anche Okinaga tarashi sia nel *Kojiki* che nel *Nihon shoki*, venne impossessata da diversi spiriti divini, incluso quello di Amaterasu e degli dei del tempio Sumiyoshi. Secondo le fonti scritte, Jingū era la moglie del quattordicesimo regnante Chūai (regnò dal 192 d.C. al 200 d.C. ) e in seguito diventò la reggente del figlio Ōjin. Si dice che il suo potere derivasse da alcuni gioielli che le permisero di partire alla conquista della Corea nel 200 d.C. circa.<sup>74</sup>

La leggenda vuole che suo figlio Ōjin, identificato poi essere il dio della guerra Hachiman,

---

70 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p. 95.

71 ICHIRŌ, *Folk religion in Japan*, cit., p.191.

72 Altri storici pensano che Himiko fosse *Yamato- totohi-momoso-hime*, l'imperatrice Suinin, l'imperatrice Jingū, l'imperatrice Suiko oppure l'imperatrice Saimei. (ICHIRO, *Folk religion in Japan*, cit., p.191)

73 FAIRCHILD, cit., pp. 49-50.

74 *Jingū. Empress of Japan*, in "[www.britannica.com](http://www.britannica.com)", <https://www.britannica.com/topic/Jingu>; *The legendary empress Jingū*, in "<https://www.kcpinternational.com>", <https://www.kcpinternational.com/2015/12/the-legendary-empress-jingu/>

rimase nel ventre della madre per tre anni per permetterle di completare la conquista della Corea e per lasciarle far ritorno in Giappone. La cronologia dell'epoca è piuttosto dubbia e nonostante alcuni elementi della storia di Jingū (per esempio la gestazione del figlio della durata di tre anni) sembrano essere senza dubbio di finzione, è un fatto certo che proprio in quegli anni il Giappone inizia a stabilire il proprio controllo in Corea.<sup>75</sup>

Secondo le fonti, le divinità ordinarono all'imperatore Chūai suo marito di attaccare Silla nella penisola coreana perché era una terra ricca d'ogni bene più prezioso, d'oro e d'argento. Questi si rifiutò di farlo e morì poco dopo. Citando il Kojiki:

The Heavenly Sovereign played on his august lute, and the Prime Minister the Noble Take-uchi, being in the pure court, requested the divine orders. Hereupon the Empress, divinely possessed, charged him with this instruction and counsel: "There is a land to the Westward, and in that land is abundance of various treasures dazzling to the eye, from gold and silver downwards. I will now bestow this land upon thee." Then the Heavenly Sovereign replied, saying: "If one ascend to a high place and look Westward, no country is to be seen. There is only the great sea;" and saying, "They are lying Deities," he pushed away his august lute, did not play on it, and sat silent. Then the Deities were very angry, and said: "Altogether as for this empire, it is not a land over which thou oughtest to rule. Do thou go to the one road!" Hereupon the Prince Minister the Noble Take-uchi said; "[I am filled with] awe, my Heavenly Sovereign! Continue playing thy great [230] august lute." Then he slowly drew his august lute to him, and languidly played on it. So almost immediately the sound of the august lute became inaudible. On their forthwith lifting a light and looking, [the Heavenly Sovereign] was dead.<sup>76</sup>

Le divinità promisero a Jingū che Silla sarebbe stata concessa al figlio a cui presto avrebbe dato alla luce. Assistita dalle divinità del vento e del mare, salpò per Silla e il re in carica all'epoca fu così spaventato dall'arrivo inaspettato di questa nave nemica che non solo si arrese, ma promise di inviare il proprio tributo allo stato di Yamato. Dopo essere tornata in

---

<sup>75</sup> *Jingū. Empress of Japan*, in "[www.britannica.com](http://www.britannica.com)", <https://www.britannica.com/topic/Jingu>

<sup>76</sup> *The Kojiki*, (Basil Hall Chamberlain translation), in "<http://www.sacred-texts.com>", <http://www.sacred-texts.com/shi/kj/kj103.htm>

Giappone diede alla luce il proprio figlio, e lottò per sconfiggere il figlio di Chūai (nato da un'altra principessa) che cercava di tenere il potere a Yamato. Non solo riuscì nel suo intento, ma servì anche come reggente a suo figlio (che diventerà imperatore) e morì all'età di cent'anni.<sup>77</sup>

Il fatto che in alcune cronache si faccia riferimento a Jingū con il termine “*sumera mikoto*” (titolo equivalente al *tennō* d'oggi) ci lascia intendere la grandezza del suo potere e come fosse considerata una regnante a tutti gli effetti. È anche per questo motivo che le figure di Jingū e Himiko spesso sono confuse l'una con l'altra: dal momento che entrambe erano delle figure sciamaniche di rilievo ed esercitavano un particolare potere politico e militare, spesso Himiko viene considerata una manifestazione di Jingū.<sup>78</sup>

Tra gli storici c'è Tsuda Sōkichi che nel 1920 afferma per varie ragioni che la leggenda di Jingū sia solo fiction e non contenga elementi attribuibili ad una persona realmente esistita.<sup>79</sup> Naomi Kōjiro invece è convinta che la vita di Jingū sia stata creata mescolando la vita di tre diverse imperatrici diverse (le imperatrici Suiko, Koogyoku-Saimei e Jitō).<sup>80</sup> Ci sono invece storici come Okamoto Kenji e Uemura Seiji convinti della veridicità della storia di Jingū, o convinti che almeno ci sia un nucleo di verità al centro della storia.

Recenti studi archeologici sulle tombe giapponesi rivelano che le regnanti si trovano in maggiore concentrazione nell'ovest del Giappone del quarto secolo. Queste donne in quanto regnanti non dominavano solamente la sfera politica, ma avevano una posizione predominante anche per quanto riguarda la sfera religiosa e l'ambito militare. Gli studiosi sono arrivati a questa conclusione dopo aver scoperto nelle tombe delle regnanti gli oggetti tipici della sciamana come lo specchio e pietre preziose, ma hanno trovato anche armi e utensili. Alcune tombe includevano anche armi e armature, quindi è deducibile il fatto che le regnanti del quarto secolo comandassero anche delle truppe. Non è una cosa strana, se pensiamo al fatto che anche nella ribellione Hayato dell'ottavo secolo le sciamane erano in prima fila per consultare gli oracoli e ispirare i soldati.<sup>81</sup> Ad Okinawa le sciamane hanno addirittura sostenuto le truppe militari in tempo di guerra fino al periodo Kamakura (1185-

---

77 T. Allen CHIZUKO, *Empress Jingū: a shamaness ruler in early Japan*, in "Japan forum", 2010, Vol. 15, No. 1, 2010, p.82.

78 *Ivi*, p.83.

79 Mizuno Yū e Naoki Kōjiro sono altri due storici che rinnegano la veridicità della storia di Jingū.

80 CHIZUKO, *Empress Jingū: a shamaness ruler in early Japan*, cit., p.84.

81 *Ivi*, p.88-89.

1392) e Muromachi (1392-1537).<sup>82</sup>

Solamente nel Giappone del dopoguerra nasce l'idea che le regnanti donne nel passato regnassero solamente se affiancate ad una controparte maschile. Origuchi Shinobu mette in evidenza come le donne di corte avessero a che fare con il mondo degli spiriti e agissero come mediatrici tra il mondo degli spiriti e i regnanti maschi alla quale erano collegati; è anche per questo che venivano chiamate *naka sumera mikoto*, ossia “*tennō* di mezzo”. Secondo Origuchi queste sciamane agivano da regnanti nel caso in cui la parte maschile non fosse disponibile in quel periodo. Generalmente si crede che la norma dell'epoca fosse destinare la parte amministrativa alla figura maschile, proprio come ci dimostra la storia di Himiko e di suo fratello. In questo tipo di relazione però, la donna assumeva il ruolo principale perché l'autorità maschile era legittimata dall'autorità spirituale della controparte femminile. Va formandosi la nozione di *himehikosei*, ossia “sistema principessa e principe”, sistema che persiste anche per tutto il settimo e l'ottavo secolo. Questa teoria è consolidata dalla storia di Himiko del terzo secolo: mentre lei si concentrava nella divinazione in un quartiere isolato, il fratello si dedicava alle questioni amministrative. Il sistema sorella-fratello persiste per tutto il quarto secolo.<sup>83</sup>

La presa di posizione maschile a discapito del potere femminile dev'essere avvenuta all'incirca nella seconda metà del quarto secolo a causa di una maggior necessità di potere militare necessario per estendere il potere Yamato. Un'altra possibile motivazione è l'influenza della società cinese attraverso la penisola coreana. Sebbene i primi contatti tra Cina e Giappone risalgono al quinto secolo, già a metà del quarto secolo il Giappone famigliarizza con il sistema amministrativo cinese incentrato sul potere del “figlio del cielo”. I regnanti giapponesi, cercando di emulare gli imperatori cinesi, non ritenevano più così importanti gli oracoli divini delle sciamane e anzi, cercarono fin da subito di porre queste in una posizione secondaria, in modo tale da poter affermare la propria indipendenza dalla controparte femminile. Poi passavano la loro autorità ai fratelli più giovani e successivamente ai loro figli.<sup>84</sup>

Da questo periodo i regnanti furono in grado di affermare il proprio potere in modo indipendente dalla controparte femminile. In ogni caso anche dopo questo radicale

---

82 CHIZUKO, *Empress Jingū: a shamaness ruler in early Japan*, cit., p.88.

83 *Ivi*, pp.87-88.

84 *Ivi*, pp.88-89.

cambiamento, il rituale di possessione esercitato dalla sciamana non sparì: le figure che la praticavano, non avendo più una posizione principale, assunsero il controllo dei rituali tradizionali.<sup>85</sup>

Nel settimo secolo si vedranno ancora le regnanti sciamane, ma la natura del loro status indica un declassamento della loro posizione sociale e del generale potere femminile. In questo periodo si vedranno delle regnanti che assumono tal titolo non per le proprie capacità, ma perché hanno una stretta relazione con uomini importanti. In ogni caso le regnanti donne hanno aperto le porte ad una relazione tra Giappone-Corea grazie alle loro capacità politiche, militari, ma soprattutto grazie all'autorità religiosa che legittimava il loro potere.<sup>86</sup>

In ogni caso da fonti storiche sappiamo che anche a corte (almeno fino al XVIII secolo) venivano svolti dei riti da sciamana e *saniwa*: la parte maschile offriva preghiere, musica, *tamagushi* e aveva il compito di far procedere il rito; la donna invece preparava offerte di cibo e bevande, puliva il tempio, preparava la porta aperta alla stanza dei *kami* e eseguiva delle danze (*kagura*). Il *saniwa*, ossia il mediatore tra la donna e lo spirito, forza lo spirito che sta causando disagi a manifestarsi. Dopo che lo spirito fa la sua apparizione e si dimostra favorevole al dialogo, il *saniwa* cerca di scoprire l'identità dello spirito e poi cerca di capire le cause della presa di possessione del corpo della vittima. Costringe poi lo spirito a curare il paziente e prima di mandarlo via e lo rimprovera in modo che non si impossessi di nessun altro.

---

85 CHIZUKO, *Empress Jingū: a shamaness ruler in early Japan*, cit., p.94.

86 *Ivi*, p.90.



## Capitolo 2

### Verso i primi cambiamenti: inizia il declino del potere femminile

#### 2.1 Influenza delle religioni importate

Abbiamo visto nel capitolo precedente come la possessione conferisca alla figura della sciamana un potere che le permette di dominare non solo la sfera religiosa, ma anche quella politica. Nella storia giapponese la considerazione del potere femminile e del ruolo della donna nella società non è lineare e ci sono alti e bassi a seconda dei cambiamenti storici, ma si può dire che tendenzialmente, le figure sciamaniche presenti nella mitologia antica avevano un potere incredibile che in parte venne ripreso dalle prime sacerdotesse sciamane realmente esistite.<sup>87</sup> Il fattore che più ha influito nella considerazione del potere della sciamana è il contatto con le altre religioni giapponesi. Ci sono ancora dibattiti riguardo alla considerazione dello sciamanesimo come “tradizione popolare” o come “movimento religioso vero e proprio”. Anche per quanto riguarda la pratica della possessione, si pensa che questa sia solamente il rimasuglio di una tradizione popolare che ha lasciato posto al Buddhismo. Anche nella “Nanzan Guide to Japanese Religions” le *miko* vengono limitate a “religione popolare”.<sup>88</sup> Le sciamane hanno avuto una rilevanza particolare nella religione giapponese, ma talvolta non viene dato loro il giusto riconoscimento nell'ambito degli studi religiosi. Ci sono studiosi del calibro di Carmen Blacker che a lungo lottarono per questo scopo. Studiosi delle religioni moderne (William Bodiford, Janet Goodwin e James C. Dobbins soprattutto) hanno dovuto lavorare per smantellare l'idea che le religioni popolari possano essere separate di netto dalle tradizioni ufficiali e più “intellettuali”, se così vogliamo dire.<sup>89</sup> Il pensiero che il Buddhismo dell'epoca pre-moderna fosse una corrente religiosa rimasta più o meno distinta dalle forme religiose tradizionali come la divinazione e la comunicazione con gli spiriti è un concetto piuttosto erroneo che deriva da uno studio che si pone di categorizzare la religione

---

87 Dico "in parte" perché il fatto che senza l'intervento del *saniwa* la possessione della sciamana non possa essere interpretata porta a pensare ad una diminuzione del potere della sciamana stessa. Sembra che senza il *saniwa* questa non possa agire. Nell'antichità invece una sciamana agiva indipendentemente.

88 Ian READER, *Folk Religion*, in "Nanzan Guide to Japanese Religions", Paul L. Swanson and Clark Chilson ed., University of Hawai'i Press, Honolulu, 2006, pp. 72-73.

89 Lori MEEKS, "The Disappearing Medium: Reassessing the Place of Miko in the Religious Landscape of Premodern Japan", in *History of Religions*, Vol. 50, No. 3, The University of Chicago Press, 2011, p. 210.

giapponese nelle sue diverse correnti religiose. La cosa risulta piuttosto difficile dal momento che si presentano inevitabilmente casi di sincretismo religioso, come per l'appunto dimostra il rapporto tra sciamanesimo e Shintoismo.<sup>90</sup> Anche il Buddhismo subisce l'influenza dello sciamanesimo. Ciò che porta a questa affermazione è il fatto che dal momento che lo sciamanesimo era davvero diffuso tra il popolo, il Buddhismo pur di diffondersi tra la gente adotta un carattere magico tipico dello sciamanesimo.<sup>91</sup> Sebbene la divisione e la categorizzazione dei movimenti sembra più facile nel caso del rapporto tra sciamanesimo e Buddhismo, ci sono comunque dei margini di errore che non rendono facilmente distinguibili i diversi movimenti religiosi perché non si può sapere fino a che punto si sono influenzate le due diverse correnti. Studi buddhisti del periodo pre-moderno hanno continuato a concentrarsi sul Buddhismo senza prendere in considerazione il modo in cui questo ha incorporato alcune pratiche tradizionali, come la pratica sciamanica.<sup>92</sup> Lo sciamanesimo giapponese si è mescolato con il Buddhismo e lo Shintoismo e forse per questa ragione non è mai stato davvero istituzionalizzato come un vero e proprio movimento religioso.<sup>93</sup> Quelli che hanno voluto concentrarsi sulle "tradizioni intellettuali", difficilmente hanno dato peso all'esorcismo, alla divinazione, alle medium e alla danza rituale delle sciamane.<sup>94</sup> Al contrario, invece di valorizzare queste figure per le influenze che hanno apportato alle "grandi correnti religiose", gli studiosi delle religioni giapponesi (soprattutto occidentali) si sono concentrati sulla marginalità di queste. Addirittura secondo alcune fonti venivano descritte come donne dello strato sociale più basso e spesso coinvolte in prostituzione. È anche a causa di questi studi che Bernard Faure mette le *miko* allo stesso livello delle prostitute, quindi come persone marginali che occupano uno spazio liminale.<sup>95</sup>

90 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p. 209.

91 Il fatto che lo sciamanesimo fosse molto influente si deduce anche dalla presenza di un gran numero di monache che caratterizzarono il primo periodo del Buddhismo. La presenza di così tante monache è da attribuire al fatto che le sciamane fossero considerate molto importanti e avessero una gran influenza tra le genti. Successivamente ci saranno dei cambiamenti e le donne non saranno più così influenti nel Buddhismo.

92 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p. 210

93 *Ivi*, pp. 210-211.

94 Il fatto che venga favorito il "buddhismo scolastico" è da attribuire al fatto che la cultura monastica Buddhista dava grande valore alla produzione di giornali, commenti e trattati che sarebbero poi rimasti ai posteri. Le sciamane invece non erano molto attive come scrittrici e per regola non potevano tenere dei ricordi o degli appunti della loro attività. L'unica prova della loro attività ci giunge da terze persone o da opere letterarie che le dipingono. (MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., pp. 211-212)

95 Bernard FAURE, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton University Press, Princeton, 2009, p.254; Marianna ZANETTA, "The Itako of Tōhoku: Between Tradition and Change", *Stefania Palmisano e Nicola Pannofino (a cura di), Invention of tradition and syncretism in contemporary religions*, Palgrave Macmillan, 2001, p.38.

Nel corso della storia il rapporto tra sciamanesimo e Shintoismo non è stato sempre lineare: mentre inizialmente lo sciamanesimo sembra essere pacificamente inglobato dallo Shintō, in seguito a determinati eventi storici che analizzeremo in seguito, ci saranno degli attriti tra i due movimenti. Lo sciamanesimo e le religioni riconosciute sono sempre state in opposizione tra loro, infatti in tutte le culture in cui esiste una sorta di sciamanesimo, vediamo la sciamana come una figura al di sotto dei leader religiosi delle istituzioni classiche.<sup>96</sup> In una religione regolata non si poteva riconoscere un approccio così libero verso il mondo degli spiriti; è per questo che le grandi istituzioni religiose generalmente tendono a limitare la forza delle attività dello sciamanesimo.<sup>97</sup>

Quest'ultimo punto però non è completamente vero per quanto riguarda il rapporto tra sciamanesimo e Shintoismo in Giappone. Lo Shintoismo inizialmente non presenta un'opposizione verso lo sciamanesimo, ma anzi sviluppa una religiosità intorno all'idea di possessione da parte di spiriti e divinità.<sup>98</sup> Questo è stato possibile perché secondo lo Shintoismo è di fondamentale importanza il culto delle divinità della famiglia e del clan. Non c'era nessun tipo di conflitto tra i monaci e gli sciamani, anzi alcuni capi dei santuari (talvolta anche le loro mogli e i loro figli) molto influenti all'interno dello Shintoismo trattavano l'estasi. L'estasi infatti non era un tabù e era praticata a tutti i livelli: dai membri della famiglia imperiale, fino ai religiosi dei tempi più piccoli. Al livello più alto l'esecuzione della possessione era affidata al *Saigu*, ossia il luogo in cui si svolgeva la gestione delle attività del santuario di Ise.<sup>99</sup> In seguito il *Saigu* divenne un'istituzione più elaborata, l'ufficio del *Saigu*. Aveva degli edifici principali, che erano il quartiere delle principesse e dei vari inservienti. Le costruzioni centrali erano il quartiere centrale e fungevano anche da casa delle divinità, poi c'erano gli edifici periferici che proteggevano il fulcro dell'edificio. Il fatto che l'imperatore abbia costituito un'organizzazione così elaborata mette in evidenza come si ritenesse necessario mantenere una connessione con le

---

96 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 50.

97 *Ibidem*.

98 *Ibidem*.

99 Il *Saigu* (o *Saiku*) fiorisce soprattutto tra il periodo Nara e il periodo Heian. Questa struttura funge da casa della *saiō*, conosciuta anche come *Itsuki no Miko* (齋皇女). Con questo termine ci si riferisce ad una ragazza nubile che faceva parte della famiglia imperiale e che veniva mandata (dal tardo settimo secolo fino al quattordicesimo secolo) a servire il tempio di Ise. Si sceglie la sede proprio nel tempio di Ise perché secondo una leggenda la figlia dell'imperatore Suinin, Yamatohime no Mikoto cercò a lungo un luogo dove dedicarsi al culto di Amaterasu e la sua ricerca terminò dopo vent'anni, quando scoprì Ise nella prefettura di Mie. Il ruolo delle *saiō* è appunto quello di servire come sacerdotesse al tempio di Ise, per continuare il culto iniziato da Yamatohime no Mikoto.

divinità.<sup>100</sup> In un'organizzazione così elaborata, i divinatori erano solo una minima parte e, dovevano stare agli ordini della principessa. Questi venivano selezionati da diverse parti del Giappone e usavano vari metodi di divinazione, ma la divinazione basata sull'estasi stava alla base di tutto ed era il metodo principale attraverso cui manifestare il proprio potere. I *kannushi* (monaci Shintō) erano selezionati come capi del tempio per periodi prefissati e la loro responsabilità era di cadere in estasi e divinizzare, in pratica il loro compito era mantenere una connessione tra le divinità e i religiosi.<sup>101</sup> Il candidato al titolo veniva selezionato tra i membri della famiglia che avevano un legame di sangue con la divinità ancestrale e la selezione veniva decisa da un sogno causato dalle divinità (*ohotataneko*). Dopo la selezione l'individuo doveva purificarsi per accogliere le divinità.<sup>102</sup> Durante la venuta degli dei (*matsuri*) il *kannushi* perdeva i sensi, entrava in estasi e cadeva in uno stato di incoscienza. In questo stato preannunciava fatti riguardo al raccolto, le previsioni del tempo, ecc. C'era più di un *kannushi* in un tempio e talvolta c'erano delle vere e proprie divisioni dei *kannushi* in base ai compiti loro assegnati.<sup>103</sup> In ogni caso il metodo principale per divinizzare era l'estasi e queste figure agivano da medium tra le persone e le divinità. Tra i rituali più importanti compiuti da questi:

- *takusen*: durante i *matsuri* le *saigu* e i *kannushi* compivano questo tipo di divinazione. Le *miko* affiliate ai templi erano le protagoniste della performance ed entravano in estasi per divinizzare e per parlare con le anime dei morti. Venivano chiamate per divinizzare anche prima/durante una battaglia, prima delle spedizioni di caccia e pesca, e per fare una previsione del raccolto in ambito agricolo;
- *yutate*: cerimonia per benedire l'acqua e per cacciare via gli spiriti negativi dall'acqua. Il rito non richiede estasi, ma non era raro che le *miko* che lo compivano andassero in estasi e compissero delle predizioni durante o dopo la performance;
- *kagura*: le danze sacre degli dei. Non richiedono estasi, ma le *miko* spesso entravano in uno stato di estasi mentre compivano questo rituale. I *gohei*, foglie di bambù, archi e spade venivano maneggiati dalla *miko* durante la danza come segno di possessione da parte di spiriti e divinità.<sup>104</sup>

100 Arvind SHARMA, *Religion and Women*, State University of New York Press, USA, 1994, p. 108.

101 *Shinshoku*, in "<https://www.britannica.com>", <https://www.britannica.com/topic/shinshoku#ref236336>

102 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 51.

103 I *negi* incaricati dei rituali, *hafuri* che si occupavano delle preghiere e delle invocazioni e le *miko* che si occupavano delle performance ufficiali. (FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 52)

104 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 52.

Sebbene sia possibile che all'interno dello Shintoismo nacque un'opposizione alla pratica dell'estasi, con la venuta del Buddhismo ci fu una propulsione verso questa direzione. Finché lo Shintō rimase un'organizzazione familiare non si presentò la necessità di eliminare l'estasi, ma con l'importazione del Buddhismo nel 551 d.C ci fu una lotta tra le due correnti per il controllo della sfera religiosa. Tra le differenze principali sta anche il fatto che il Buddhismo non era un movimento a successione familiare e dal punto di vista organizzativo era completamente opposto allo Shintoismo. Anche a causa della diffusione del Buddhismo, lo Shintō venne invaso da monaci e officianti che non provenivano dalla famiglia che controllava i templi. Questa lotta contro il Buddhismo rafforzò lo Shintoismo che cercò di lottare per fare in modo che l'estasi venisse controllata solo dai membri dello Shintō.

Vennero pubblicati degli editti che proibivano l'uso dell'estasi e della possessione al di fuori dell'autorità del tempio e iniziò una campagna per diminuire il prestigio di chi ne faceva uso al di fuori dell'istituzione buddhista, culminando con la pubblicazione di due editti (nel 780 d.C. e nel 807 d.C.) che proibivano definitivamente l'estasi alle persone che non facevano parte del tempio. In verità il primo tentativo di eliminazione era un articolo incluso nella riforma Taika e venne proposto ben prima dell'emanazione delle due bolle, ossia nel 645 d.C quando Nakatomi no Kametari e il principe Tenji cercarono di mettere fuori legge la pratica dell'estasi tra la popolazione.<sup>105</sup> Documenti legali successivi come il Codice Yōrō del 718 contiene al suo interno un articolo che vieta la stregoneria della gente comune. La stregoneria a cui quest'articolo si riferisce non è altro che l'attività praticata dalle *miko*; a causa di questa nuova legge, nell'ottavo secolo un gran numero di *miko* vennero mandate in esilio perché accusate di stregoneria.<sup>106</sup> Un altro articolo del Codice Yōrō permetteva alle *miko* di rimanere attive nel tempio ufficiale, ma garantiva il riconoscimento dello stato di funzionario statale (*kannin*) solo agli uomini.<sup>107</sup> La situazione delle *miko* peggiora ancora nel momento in cui l'*Engi-shiki*, un codice legale del 927, costringe le *miko* all'attività dei *goryō* (spiriti vendicativi). Quindi il loro ruolo viene limitato al trattare con il mondo degli spiriti. In verità alle *miko* erano ancora riservati dei posti nei templi Shintō riconosciuti, ma non veniva più riconosciuto loro lo stesso potere di

---

105 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p. 213.

106 *Ibidem*.

107 *Ibidem*.

cui godevano precedentemente.<sup>108</sup> Infatti, non avevano importanza dal punto di vista religioso e all'interno del tempio non potevano ricoprire il ruolo di “figura religiosa”; in seguito alle regole imposte dall'*Engi-shiki* infatti, le *miko* al massimo potevano ricoprire il ruolo di domestiche del tempio (dovevano cucire vestiti per le divinità, pulire le aree sacre dei templi, ecc...). Il sistema dei templi stabilisce regole che mirano ad addomesticare le *miko*, piuttosto che conferire loro potere religioso.<sup>109</sup>

Questa serie di norme furono dei tentativi importanti per cercare di ottenere il monopolio sulla pratica dell'estasi. Grazie ai cinque editti (codice del 645 d.C, codice Yōrō del 718 d.C, le bolle del 780 d.C. e dell' 807 d.C, l'*Engi-shiki* del 927) i monaci Shintō diffusero l'idea che la vera estasi e la vera possessione potevano essere praticate solamente all'interno del santuario.<sup>110</sup> Inoltre, è da considerare il fatto che i rituali incentrati sulla possessione favorivano una grande entrata di denaro nel tempio perché erano molti i fedeli che ricorrevano a questi servizi. Se i fedeli si fossero rivolti ad altri specialisti fuori dal santuario certamente ci sarebbe stata una grave diminuzione delle entrate in favore dei templi Shintoisti. In ogni caso, i decreti fallirono e la possessione al di fuori del tempio continuò ad essere praticata, nonostante venisse sminuita dalla religione ufficiale.<sup>111</sup>

Quindi, lo sciamanesimo e lo Shintoismo sembrano accettarsi, anche se con parecchie controversie a partire dall'emanazione delle prime bolle. Il discorso si complica nel momento in cui si intende analizzare il rapporto tra le antiche credenze dello sciamanesimo e il loro rapporto con una religione importata come il Buddhismo.

Fin da subito il Buddhismo rifiutò qualsiasi tendenza magica (l'interpretazione dei sogni, la lettura del palmo della mano, oroscopi, profezie); questo comporta anche il rifiuto delle pratiche sciamaniche. L'attacco del Buddhismo non si concentrava solo sullo sciamanesimo, infatti rifiutava le pratiche magiche rituali di qualsiasi movimento (anche degli *shugenja* delle montagne). L'iniziale difficoltà di propagazione del primo Buddhismo è da ricercare proprio in questa sua tendenza: non riusciva a diffondersi tra gli strati più bassi della popolazione perché questi mantenevano le antiche tradizioni sciamaniche ed

---

108 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p.214.

109 *Ibidem*.

110 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., pp. 53-54.

111 Nel 1873 venne promulgata l'ultima bolla che non solo proibì l'estasi al di fuori del tempio, la proibì anche all'interno: questo fu l'ultimo tentativo per cercare di mettere uno stop alla pratica dell'estasi ed effettivamente ebbe successo. L'estasi scomparve dalla pratica rituale dello Shintoismo ufficiale, ma fuori dal tempio rimaneva ancora qualcuno che compiva questi rituali in caso di richiesta da parte del cliente. (FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 53)

erano legati alle pratiche dal carattere magico. L'aderire al Buddhismo dell'epoca rappresentava un taglio netto dalle proprie tradizioni. Notando questa difficoltà, alla fine dell'ottavo secolo sembra che il Buddhismo abbia cercato di farsi assimilare dal popolo incorporando le antiche credenze e lo si vede dal tentativo di inglobare il credo negli spiriti cattivi (*goryō*). La credenza nei *goryō* nasce intorno alla fine dell'ottavo secolo, ma si sviluppa soprattutto in periodo Heian. Si credeva che una persona morta a causa di contese politiche potesse tornare a tormentare chi le aveva causato dolore in vita.<sup>112</sup>

Le due scuole Buddhiste predominanti, Shingon e Tendai, erano famose per le loro influenze esoteriche e gli esorcismi dei *goryō* erano una delle loro pratiche principali. Rendendo popolare questa credenza, tra la gente comune crebbe la preoccupazione che uno spirito vendicativo potesse attaccare una persona vivente. Si vedranno quindi i monaci Buddhisti collaborare con una sciamana durante gli esorcismi rituali che cercavano di placare questi spiriti maligni. In questi riti, lo spirito vendicativo parlava attraverso la bocca della sciamana. Affinché l'esorcismo andasse a buon fine, bisognava sapere il nome dello spirito e il motivo della sua rabbia, poi si cercava di accontentarlo, così che potesse lasciare il corpo della vittima.<sup>113</sup>

A questo punto cominciano a vedersi delle differenziazioni tra le sciamane: c'erano quelle che si accompagnavano agli *shugenja* e si dedicavano all'attività di medium, c'erano quelle che diventarono danzatrici e cantanti, quelle che diventarono narratrici di poemi epici in pubblico e poi c'erano altre ancora che diventarono *kuchiyose-miko*.

In verità riguardo la considerazione delle sciamane nel mondo buddhista ci sono ancora parecchi dubbi, derivanti dal fatto che dalle fonti ritrovate non ci sia un pensiero comune definitivo. Sappiamo che i monaci buddhisti richiedessero l'intervento delle *miko* in svariate occasioni: non solo per eseguire le danze *kagura* durante le cerimonie, ma anche per compiere riti di guarigione. A questo punto è chiaro il fatto che molti monaci accettassero le *miko* come praticanti.<sup>114</sup> Non solo le *miko* erano accettate, ma pare che in periodo Nara ci fossero addirittura delle sovrapposizioni tra *miko* e monache buddhiste e sembra anche che in periodo Heian ci si aspettasse dalle monache buddhiste che

---

112 Iva LAKIĆ PARAC', "Social Context of the fujo: Shamanism in Japan through a Female Perspective", in *Asian Studies*, Vol. 3, No. 1, 2015, p.151.

113 *Ibidem*.

114 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p.250.

compissero gli stessi riti delle *miko*.<sup>115</sup>

Questi casi sembrano essere comunque piuttosto circoscritti. Ci sono però delle fonti che rivelano delle tensioni tra l'ordine dei monaci e il mondo delle *miko*. Per esempio, nel *Kasuga gongen genki* (set di pergamene dipinte a mano del periodo Kamakura) viene dipinto un aneddoto riguardo un monaco chiamato Rinkai, colui che diventerà capo del Kofukuji. Rinkai stava offrendo delle preghiere alla divinità nel tempio Kofukuji e alcune *miyabito* (serve del tempio) cominciarono a cantare e a suonare per accompagnarlo nelle sue preghiere. Rinkai le incolpò di aver influenzato negativamente la sua offerta alla divinità sacra. Quando diventò amministratore del Kofukuji, proibì canzoni e danze ma il tempio incredibilmente silenzioso e desolato, portò le persone a pensare che la divinità fosse triste. Quindi, dopo sette giorni, Rinkai fece un periodo di preghiera per scoprire cosa la divinità volesse e il ventisettesimo giorno di preghiera capì che la sua decisione di abolire canti e danze era in disaccordo con il volere della divinità.<sup>116</sup> Questo è da ricondurre al fatto che la divinità Kasuga considera le performance musicali dei veri atti di fede.

Una versione molto simile ci viene fornita anche dal *Towazugatari* di lady Nijō del 1307 circa: lady Nijō pensava che Rinzai volesse mettere fine alle attività delle medium degli spiriti, cercando di togliere le performance sonore dai templi.<sup>117</sup> Allo stesso modo anche il “Codice per Monaci e Monache” (*Sōniryō*) del periodo Nara impediva ai fedeli di prendere parte alle performance musicali perché erano viste come distrazioni pericolose per coloro i quali avevano dedicato tutta la loro vita al celibato.<sup>118</sup>

Effettivamente, il settimo precetto Buddhisti recita: "Mi asterrò dalla musica, dal canto, dalla danza, dai fiori, dai gioielli e da altri ornamenti".<sup>119</sup> Questo stabilisce che i partecipanti alle celebrazioni non possano né prendere parte, né vedere le performance musicali. Ma in Giappone le istituzioni buddhiste avevano molto da ottenere promuovendo la musica e la danza perché proprio la musica e le danze diventano il modo attraverso cui i templi riescono a mantenersi, quindi una pratica necessaria per continuare ad operare. Un modo

---

115 Shirai Yūko parla di come la monaca Hōkin che lavorò per l'imperatrice Shōtoku durante il periodo Nara abbia compiuto un *takusen* dalla divinità Hachiman. Dice anche come una monaca abbia avuto una predizione, o *mirai*, della morte della consorte dell'imperatore Saga. (MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p. 255)

116 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p. 251.

117 Karen BRAZELL (translation), *The Confessions of Lady Nijo*, Stanford University Press, Stanford, 1973, p. 203.

118 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p. 252.

119 Nicoletta CELLI, *Buddhismo*, Electa, Firenze, 2006, p.308



per ottenere l'entrata di questi introiti che avrebbero permesso il sostentamento del sistema di templi era proprio compiere delle cerimonie pubbliche aperte alla gente comune.<sup>120</sup> I maestri buddhisti facevano propaganda di questi eventi come "possibilità per crearsi merito", infatti dicevano che la partecipazione a questi cerimoniali favoriva lo sviluppo di un *karma* positivo. Per cercare di far partecipare il maggior numero di persone possibili, resero addirittura divertenti queste cerimonie integrando diverse forme di musica e danza.<sup>121</sup> Il tutto si sviluppò maggiormente in periodo Kamakura. Sebbene fosse sottinteso il fatto che i pellegrini facessero delle offerte, molte istituzioni per ovviare al dubbio imposero in modo esplicito le *chōnmonryō* (聴聞料), ossia delle tasse di ammissione.<sup>122</sup> A partire dal quattordicesimo secolo la sussistenza di molti templi dipenderà proprio da queste tasse. A partire dal periodo Heian i templi che avranno maggior successo saranno proprio quelli che riusciranno ad attrarre il maggior numero di persone e per farlo era necessario andare incontro ai loro interessi.<sup>123</sup> Le persone comuni credevano che i Bodhisattva guidassero tutti gli esseri senzienti verso la salvezza attraverso le performance musicali: questa considerazione della musica e della danza favorì il ricorso alle *miko* da parte delle istituzioni buddhiste.<sup>124</sup> È per questo motivo che nel tardo periodo Heian e nel primo periodo Kamakura le *miko* erano riconosciute come intrattenitrici musicali. La connessione tra le danze *kagura* e la comunicazione con l'altro mondo si fa sentire in modo molto forte, infatti le *miko* oltre ad attuare le danze rituali che venivano richieste loro dai monaci Shintō, avevano a che fare con un'ampia varietà di servizi spirituali al di fuori del tempio: trasmissione di oracoli di Buddha e Bodhisattva (*takusen*), la trance, la comunicazione con gli spiriti dei morti (*kuchiyose*), l'invocazione di una divinità (*kitō*) che solitamente comportava possessione, prevedere la fortuna (*uranai*), curare le malattie fisiche.<sup>125</sup> Le condizioni del tardo periodo Heian/primo periodo Kamakura sono cambiate drasticamente rispetto all'epoca medievale o al periodo Edo e ancora una volta le *miko* si ritrovano a stare tra l'incudine e il martello: da una parte godevano del riconoscimento di "figure religiose", dall'altra erano rinnegate in favore di una religione di stato. Anche se perlopiù rinnegate, le sciamane continuarono a compiere i servizi per coloro i quali non avevano perso la fiducia nelle loro capacità e per coloro che non approvavano le nuove

---

120 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p. 252.

121 *Ibidem*.

122 *Ivi*, p. 253

123 *Ibidem*.

124 *Ibidem*.

125 *Ivi*, p.222.

istituzioni religiose e i servizi promossi dal governo. Tuttavia, più che per riconoscimento di quello che erano queste figure, la decisione di impiegare le *miko* nei rituali del tempio deriva dalla necessità di avere delle sufficienti entrate nelle casse.

Le *miko* non avevano una posizione sociale di rilievo all'interno del sistema dei templi, ma riuscirono comunque a raggiungere una posizione importante e diventando parte della comunità in cui agivano.<sup>126</sup> Quindi ci sono molti tipi di *miko*: quelle impiegate ufficialmente all'interno dei maggiori templi e altre che agivano come membri di corporazioni viaggiando in modo più indipendente. Di qualsiasi tipologia fosse, la *miko* ricopriva il ruolo di mediatrice tra questo mondo e il mondo dei Bodhisattva e delle divinità. I testi buddhisti raramente parlano delle *miko*, ma le vediamo comunque rappresentate nelle pergamene ed solo grazie a questi materiali che ad oggi possiamo capire come fossero diffuse sia nei complessi di templi, sia nei villaggi e nelle città.<sup>127</sup>

Dopo la riforma Taika del 645 d.C. e la diffusione del Buddhismo, lo status delle *miko* subisce una retrocessione e viene negata loro l'appartenenza a una religione vera e propria. Nonostante abbiano un sistema religioso piuttosto sviluppato, vengono rilette alla religione popolare.<sup>128</sup> Non che fosse una novità del periodo Edo, perché già dall'epoca medievale la loro attività era considerata far parte della religione popolare e non rientrava più nei movimenti religiosi riconosciuti.<sup>129</sup>

Durante il periodo Kamakura (1185-1392) e Muromachi (1392-1573) le *miko* cominciano a praticare al di fuori del tempio, senza essere legate a nessuna istituzione in particolare. Durante il periodo Edo, invece, molte *miko* lavoravano sotto un *sairyō* (宰領), una sorta di supervisore che solitamente era associato ad un'istituzione religiosa. Per esempio, nell'area del Kantō il *sairyō* di maggior rilievo era Tamura Hachidayū (田村八大夫) che assunse il titolo di *shugō shintō shinji mai-dayū*, o “capo dei maestri delle danze sacre”.<sup>130</sup> Le *miko* che lavoravano per l'organizzazione di Tamura dovevano pagare una tassa annuale per continuare ad essere affiliate alla sua organizzazione, ma in cambio potevano lavorare in

---

126 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p.254.

127 *Ibidem*.

128 Daniele RICCI, *Japanese shamanism: Trance and possession*, capitolo n.4, “The miko”, volume edizioni s.r.l., Roma, 2012.

129 *Ibidem*.

130 Gerald GROEMER, *The "Masters of Sacred Dance" in Eastern Japan during the Edo Period*, in “<https://www.jstor.org>”, [https://www.jstor.org/stable/41304925?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/41304925?seq=1#page_scan_tab_contents), p. 305.

tutta tranquillità.<sup>131</sup> Eseguivano le attività tipiche delle sciamane (per esempio il *kuchiyose*), ma oltre a queste compivano anche le danze *kagura* nei santuari, anche se ormai questo tipo di rituale era più correlato alle funzioni pubbliche e venivano attuato sotto uno stato di trance usando anche oggetti come *gohei*, spade e archi che indicavano la possessione da parte dello spirito.<sup>132</sup> Durante il *kuchiyose* la *miko* si prendeva posizione con il viso rivolto verso la facciata principale del tempio, poi richiamava gli spiriti suonando l'arco e recitava delle formule speciali usando il rosario: in breve tempo veniva impossessata da uno spirito. Allora attraverso la bocca della sciamana il morto parlava della sua condizione nell'altro mondo e dei suoi sentimenti, o faceva delle particolari richieste ai membri della famiglia. Le *miko* del periodo Edo attuavano anche altri tipi di attività che avevano ben poco a che vedere con i rituali classici di una sciamana, per esempio vendevano talismani e distribuivano immagini Daikoku (大黒), ossia delle immagini sacre.<sup>133</sup>

Dal diciottesimo secolo la giurisdizione di Tamura si estese ad un gran numero di *miko* e di maestri della danza, anche perché le giovani che volevano diventare *miko* dovevano essere adottate dalla famiglia del *sairyō* altrimenti con grande difficoltà sarebbero riuscite a lavorare. Un documento del 1684 firmato dal precursore di Tamura, Kōwaka Kandayū (幸若勘太夫), attesta che quest'ultimo nel 1618 ricevette da Tokugawa Ieyasu la garanzia per poter controllare i maestri delle danze sacre e le sciamane delle province del Kantō.<sup>134</sup>

Il *bakufu* Tokugawa già dal 1613 aveva cominciato a emanare delle regolazioni per limitare l'attività dei professionisti religiosi che operavano al di fuori della religione buddhista e il fatto che anche le professioniste religiose come le *miko* fossero iscritte in un'associazione favoriva il controllo da parte del *bakufu*.<sup>135</sup> È chiaro che le *miko* sentirono una notevole pressione in questo periodo e vennero limitate non di poco perché i maestri delle danze

131 Barbara R. AMBROS, *Women in Japanese Religions*, New York University Press, New York, 2015, p.102.

132 GROEMER, *The "Masters of Sacred Dance"*, cit., pp.305-306.

133 RICCI, *Japanese shamanism*, cit., capitolo "The *miko*".

134 Il ruolo di "maestro delle danze sacre" comportava: distribuire i talismani (*zō*, 像) del dio Daikoku; esorcizzare i *Dokū*, gli spiriti della terra (o *Dokō*, 土公) delle aree rurali indossando la maschera di un leone (*shishi*, 獅子); fare in modo che durante i festival ci fossero musica e danze; ritagliare offerte di stoffa o di carta (*heihaku*, 幣帛) per gli Dei durante i momenti di preghiera durante le "veglie del sorgere della luna" (*tsukimachi*, 月待) e le "veglie dell'alba" (*himachi*, 日待). (GROEMER, *The "Masters of Sacred Dance"*, cit., p. 317)

135 Lo scopo primario di queste norme era cercare di eliminare l'attività del Cristianesimo in Giappone e per farlo si rendeva necessario che tutti i praticanti religiosi fossero iscritti nella lista di un tempio buddhista. (Gerald GROEMER, *Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period*, Asian Folklore Studies, 66, No. 1/2, 2007, p.31)

cercarono di fortificare la loro autorità sulle praticanti religiose. La cosa che rese questo processo piuttosto complicato fu che le sciamane dell'epoca avevano svariate funzioni ed era difficile quindi avere il controllo di ogni loro attività.<sup>136</sup>

A partire dalla metà del diciottesimo secolo la fortuna di Tamura iniziò a svanire inizialmente molto lentamente, ma poi con estrema rapidità, ma la sua presa attorno alle *miko* non cessò, tanto che fece erigere dei cartelli nei villaggi di Kai e Suruga che proibivano alle *miko* non solo di lavorare in quelle zone, ma anche di passare per quelle strade.<sup>137</sup>

Nonostante le avversità le *miko* da sempre hanno cercato di adattarsi al periodo storico in cui vivevano: talvolta però il controllo riguardo la loro attività si fa così saldo che sono costrette a modificare i rituali, o a introdurne dei nuovi pur di continuare ad operare. È proprio il caso del periodo Edo: in quest'epoca alle *miko* era concessa solamente la consegna dei talismani e degli *ema* 絵馬 (una tipologia di talismani che ritraevano una scimmia che trainava un cavallo) e la trasmissione delle parole delle persone decedute utilizzando il rosario.<sup>138</sup>

Una petizione del 1696, ordina alle *miko* dell'epoca di limitarsi nella distribuzione delle immagini del dio Daikoku, degli *ema* e nella distribuzione dei talismani e l'operato delle *miko* viene ancora una volta messo sotto inchiesta, ma nel 1713 viene riconosciuto loro il diritto di poter fare alcuni riti tra cui invocare le divinità e attuare pratiche che richiedevano l'uso dell'arco tipico delle sciamane.<sup>139</sup> In questi anni iniziarono a compiere una forma di esorcismo chiamato "cerimonia dell'ascesa degli dei" (*misaki-age no hoshiki*) e la "cerimonia di purificazione di Kojin" che era probabilmente un esorcismo del focolare della famiglia.<sup>140</sup> Inoltre continuarono anche i rituali che avevano iniziato a svolgere sotto l'organizzazione di Tamura Hachidayū, ossia distribuire le immagini del dio Daikoku, esorcizzare Dōko, occuparsi della musica e delle danze durante i *matsuri*, offrire preghiere ai fedeli, ritagliare strisce di carta o di stoffa per la “veglia del sorgere della luna” e la “veglia dell'alba” (compito che prima era del maestro delle danze sacre), distribuire *ema*,

---

136 Gerald GROEMER, *Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period*, Asian Folklore Studies, 66, No. 1/2, 2007, p. 31.

137 *Ivi*, p. 35.

138 *Ivi*, p. 36.

139 *Ibidem*.

140 Chiamato anche Sambō-Kōjin o Sanbō-Kōjin (三宝荒神), è la divinità del fuoco.

attività sciamaniche che comportavano l'uso del rosario.<sup>141</sup> Gli uomini tendenzialmente compivano i primi quattro rituali, alle donne invece erano riservate le ultime tre attività. Anche uno dei rituali più importanti, il rito del *kuchiyose*, era sempre affidato alle praticanti donne. Durante il rito, la *miko* si sedeva di fronte al suo cliente e per prima cosa doveva sapere se questi volesse parlare con lo spirito di un morto o se volesse un oracolo da parte di una divinità. Dopo aver verificato le volontà del cliente, scopriva una scatola dalla quale estraeva un arco e si girava sia a est che a ovest, glorificando entrambe le direzioni. In una piccola ciotola d'acqua preparava delle foglie di *shikimi* (anice stellato giapponese) come offerta agli dei, poi suonava la corda dell'arco con un bastone di bambù per richiamare le divinità (*kami-oroshi*) sulla terra. Dopo questa prima fase, si preparava per entrare in uno stato di trance. Quando iniziava questa seconda fase, il cliente doveva agire: prendeva le foglie di *shikimi* dalla ciotola, aggiungeva altra acqua e invitava la sciamana a parlare.<sup>142</sup> In alcune aree del Giappone è tradizione che il cliente faccia girare l'acqua con una foglia morta per tre volte in senso antiorario nel caso in cui volesse parlare con lo spirito di una persona cara deceduta, oppure doveva mettere una foglia verde nell'acqua e farla girare per tre volte in senso orario se voleva parlare con una persona vivente. Se si desiderava connettersi con gli Dei bisognava sostituire la foglia verde con un pezzo di carta.<sup>143</sup> Una volta che la *miko* cominciava a pronunciare il suo oracolo solitamente chi aveva commissionato il rituale scoppiava in un pianto.<sup>144</sup> Oltre alle attività sopra riportate, le *miko* nel periodo Edo erano molto attive nella cura delle malattie e per riuscire a liberare una persona dal proprio male ricorrevano all'esorcismo degli spiriti maligni.<sup>145</sup> Sebbene i clienti credessero nelle abilità curative delle *miko*, non tutti rimanevano impressionati dalle loro performance. Sentimenti contrastanti nascono dal fatto che le sciamane operanti non avevano origini né confuciane, né shintoiste e né tantomeno buddhiste e non essendo vincolate a nessuna istituzione ufficiale molte persone non credevano ai loro poteri e pensavano che solo una persona profondamente ignorante (basso strato sociale) potesse affidarsi a una sciamana.<sup>146</sup> Durante il rituale i clienti stavano intorno a lei e ascoltavano le sue parole con attenzione, per poi esclamare: “è mio figlio!” o “è mio padre!” e iniziavano a piangere e parlavano ai loro cari con gioia come se fossero

---

141 GROEMER, *Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period*, cit., pp.36-37.

142 *Ivi*, p.39.

143 *Ibidem*.

144 *Ibidem*.

145 *Ivi*, p.42.

146 *Ivi*, pp.43-44.

ancora vivi. La presa di posizione contro le *miko* non è niente di nuovo; già nel tredicesimo secolo alle sciamane era vietato fare oracoli all'interno del tempio di Ise perché “conciliavano la verità alle stupide credenze della gente comune”.<sup>147</sup> Quest'affermazione ignora il fatto che le *miko* erano a contatto con le necessità psicologiche della gente comune. Il popolo non aveva bisogno di qualche monaco che ripetesse formule in sanscrito.<sup>148</sup> Le *miko* sono considerate donne che hanno perso la morale, oppure prostitute sotto mentite spoglie.<sup>149</sup>

La considerazione riguardo le *miko* continuò a peggiorare finché nel 1868 gli ufficiali del governo di Tokyo decisero di abolire sia il titolo di “maestro delle danze sacre”, sia quello di “sciamana catalpa” perché per scrivere “sciamana” spesso venivano utilizzati i *kanji* di “*kami*” e “bambino” e da quel momento questi termini erano riservati solamente alle donne che erano affiliate ad un tempio Shintō. Alla fine alle *kuchiyose miko* fu riservata la denominazione più antica di “donne catalpa” (*azusa onna* 梓女).<sup>150</sup> Dal 1870 quindi, i maestri della danza e le sciamane persero anche il titolo e questo li portava ad essere equiparati a dei normali cittadini senza nessun potere. La perdita del titolo mise fine ad una lunga storia in cui il loro status era ben diverso da quello di contadini, mercanti e guerrieri.

## 2.2 Distinzione delle sciamane

Nel corso della storia andranno distinguendosi diversi gruppi di sciamane. Oggi ci si riferisce generalmente a queste con il termine “*miko*”, anche se come si diceva nel primo capitolo non è corretto generalizzare perché le differenze tra un gruppo e l'altro sono piuttosto consistenti. Non si può incappare nell'errore di pensare che tutte le sciamane abbiano le stesse caratteristiche e lo stesso status sociale. Per riferirsi alle sciamane si usa il termine *fujō* (巫女) formato dall'unione dei caratteri di sciamana (*fu* 巫) e donna (*jo* 女); letteralmente significa "sciamana femmina", invece *miko* (神子 o 巫子) significa "bambino del *kami*".<sup>151</sup>

---

147 GROEMER, *Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period*, cit., p.44.

148 *Ibidem*.

149 *Ibidem*.

150 *Ivi*, pp. 44-45.

151 Iva LAKIĆ PARAC, *Social Context of the fujō: Shamanism in Japan through a Female Perspective*, in

In Giappone, nonostante non fossero solo le donne a dedicarsi alle pratiche magiche al di fuori delle istituzioni religiose, non esiste un termine giapponese per indicare uno sciamano maschio; questo ci fa capire come lo sciamanesimo in Giappone sia orientato soprattutto verso l'universo femminile. Questo non significa che il numero totale delle sciamane siano donne, ci sono anche sciamani uomini ma la loro percentuale è davvero bassissima rispetto alla controparte femminile.<sup>152</sup>

C'è una certa difficoltà nel reperire informazioni specifiche perché spesso i termini “sciamana” e “*miko*” vengono interscambiati tra loro e utilizzati l'uno al posto dell'altro. In realtà questa denominazione piuttosto confusa provoca delle incomprensioni riguardo la vera natura delle due figure: infatti, i gruppi principali di *miko* non praticano l'estasi, quindi i due termini non possono essere usati l'uno al posto dell'altro. Mentre con il termine “*miko*” si indica una funzionaria religiosa, per “sciamana” si intende un soggetto familiare a rituali sciamanici come la possessione.<sup>153</sup> Sebbene originariamente le *miko* utilizzassero l'estasi, gradualmente questo termine è andato includendo alcuni gruppi che non praticano l'estasi, fino a raggiungere una situazione in cui non più alcuni membri, ma la maggior parte del gruppo “*miko*” non praticano l'estasi.<sup>154</sup>

Le sacerdotesse possono essere principalmente distinte in *miko* affiliate ad un tempio (*jinja miko*), oppure *miko* che decidono di lavorare in modo indipendente, slegate da qualsiasi istituzione (*arukimiko*, o *sato-miko*).<sup>155</sup> Un altro tipo di categorizzazione è quello che si riscontra soprattutto nella zona dello Tōhoku, a nord del Giappone.<sup>156</sup> Più che *jinja-miko* e *arukimiko*, in quest'area le sciamane potrebbero essere divise in sciamane vedenti e sciamane non vedenti. Alle prime si può far riferimento con vari termini, per esempio *hayari-gamisama* (ハヤリガミサマ), *kamisama* (カミサマ) o *sensei* (せんせい); per riferirsi

---

"Asian Studies", Vol. 3, No. 1, 2015, p. 147.

152 Ancora oggi nella regione dello Tōhoku il popolo ha molta fiducia nelle sciamane e si chiede il loro intervento nel caso in cui sia necessario compiere una decisione importante. Sembra quasi che una donna abbia un'inclinazione naturale alla possessione spiritica e che sia una sua caratteristica da tempi remoti. Quindi il credere nel "potere femminile", o piuttosto nel "potere spiritico femminile" è piuttosto diffuso in Giappone. Yanagita Kunio è convinto del fatto che una donna sia più incline a questa tendenza a causa della sua psicologia, del suo carattere e della sua disposizione emozionale. (LAKIĆ PARAC, *Social Context of the fujo*, cit, p. 152-153)

153 LAKIĆ PARAC, *Social Context of the fujo*, cit, p. 153.

154 *Shamanism and Shinto*, in “<http://www.greenshinto.com>”,

<http://www.greenshinto.com/wp/2011/09/24/shamanism-and-shinto/>

155 LAKIĆ PARAC, *Social Context of the fujo*, cit., p. 154.

156 Ogni tipo di gruppo di sciamane può assumere un nome diverso a seconda della prefettura d'origine, quindi si potrebbero riscontrare due nomi diversi per indicare lo stesso gruppo di sciamane.

alle seconde invece la situazione si complica perché hanno una gran quantità di definizioni, che varia a seconda della zona. Nel nord del Giappone (prefetture di Aomori, Iwate e Akita) vengono chiamate *itako* (イタコ) o *idago* (いだご), ma ad Aomori viene adottato anche il termine *arimasa* (アリマサ) e nella prefettura di Akita *ichigo* (イチコ). Nella zona di Yamagata vengono chiamate semplicemente *miko* (ミコ) o *migodo* (ミゴド). Nell'area di Mogami e Murayama (a Yamagata) vengono chiamate anche *onakama* (オナカマ). Ad Okita (sempre nella zona di Yamagata), ad Ibaraki e nelle prefetture di Fukushima e Tochigi vengono chiamate *waka* (ワカ) or *agata* (アガタ). Nella prefettura di Miyagi e nel sud di Iwate si fa riferimento alle sciamane con i termini *ogamisama* (オガミサマ) o *okamin* (オカミン). Quindi è una classificazione geografica. Per semplicità d'ora in poi parlerò delle sciamane vedenti e non vedenti utilizzando la divisione in categorie della prefettura di Miyagi, ossia *ogamisama* per le sciamane cieche e *kamisama* per le sciamane vedenti.

Uno dei primi studiosi a fornire dettagli riguardo il primo tipo di classificazione è Nakamura Tarō nel suo *Nihon mikoshi* (日本巫女史).<sup>157</sup> Distingue le sciamane in base alle loro funzioni:

- le *jinja miko*: chiamate anche *kannagi* o semplicemente *miko*, sono associate ai santuari Shintō e attuano i loro riti solamente durante alcune cerimonie. Hanno perso gran parte delle loro funzioni iniziali;
- le *arukimiko*: conosciute anche con il nome di *satomiko*, *ichiko* o *kuchiyose*, sono associate alle aree rurali e solitamente vivono in un villaggio, o girano di villaggio in villaggio secondo le necessità degli abitanti di queste zone. Possiedono le capacità antiche delle sciamane, ossia la capacità di entrare in trance e farsi possedere dagli spiriti delle divinità e dei morti per mettere in comunicazione il mondo degli uomini a questi altri mondi.

Le sciamane di queste due categorie erano semi-istituzionalizzate perché le *miko* appartenenti alla prima categoria vengono selezionate da una famiglia in cui le tradizioni Shintō sono ereditarie, mentre le *miko* della seconda categoria diventano sciamane dopo

---

<sup>157</sup> Tarō NAKAYAMA 中山太郎, *Nihon mikoshi* 日本巫女史, Kokushokankōkai 国書刊行会, Tokyo 東京 2012, pp.37-41.



aver intrapreso un percorso sotto la guida di un maestro.<sup>158</sup>

Dopo la perdita del potere iniziale, le sciamane dovevano scegliere se entrare a far parte dell'istituzione di un santuario (in quel caso diventavano delle casalinghe del santuario e uno dei pochi riti che era concesso loro erano le danze *kagura*), o se diventare *arukimiko* e in questo caso sebbene avessero più libertà perché non dovevano rendere conto a nessun tempio, erano costrette a cavarsela da sole e a girare di città in città offrendo i propri servizi in cambio di denaro.<sup>159</sup> La nascita della figura della *arukimiko* viene fatta coincidere con la perdita del potere delle sciamane, siamo intorno al dodicesimo secolo.

La *miko* durante il periodo Heian, Kamakura e Muromachi occupava varie posizioni sociali e agiva come "intrattenitrice religiosa" in grado di attirare pellegrini. Erano infatti molto attive nell'intrattenimento al santuario. Soprattutto in epoca medievale le *miko* erano membri attivi di gruppi di artisti invece in tardo Heian e e primo periodo Kamakura si vede l'espansione di altri tipi di servizi offerte dalle *miko*.<sup>160</sup> Proprio in questo periodo molti dei più grandi templi aprirono le porte anche alle persone comuni. Come parte di questo processo molte *miko* iniziarono a offrire i propri servizi di intrattenimento ai pellegrini e molte *arukimiko* cominciano a viaggiare e spostarsi per la città per diffondere i propri servizi. Sia le *miko* dei santuari, sia le *arukimiko* sviluppano dei repertori di servizi spirituali anche in base alle esigenze: placare gli spiriti dei morti, divinazione, riti di amore e cure fisiche.<sup>161</sup> Ci sono degli elementi che distinguono le *haruki miko* dagli altri tipi di sciamane dell'Asia del nord: non soffrono di un disordine psico mentale o di un disturbo che le colpisce prima dell'iniziazione. Non diventa una sciamana né a causa di un disordine psicosomatico, né perché è stata eletta da una *miko* più anziana, né tantomeno perché ha ricevuto la chiamata divina. Inoltre, durante la sua trance non invoca una divinità a lei legata in qualche modo; piuttosto, è più consueto che invochi la divinità guardiana o i Buddha e i Bodhisattva in qualche modo correlati al cliente.

Le *miko* affiliate ai santuari Shintō vanno via via perdendo i poteri delle sciamane antiche. Erano protette dal tempio, ma questa protezione aveva un costo piuttosto alto e le *miko* che non accettano questa sottomissione, non hanno nessun'altra scelta se non quella di diventare *arukimiko*. Sono donne che non vogliono avere nulla a che fare con l'istituzione

---

158 LAKIĆ PARAĆ, *Social Context of the fujo*, cit., p. 154.

159 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p. 238.

160 Ivi, p. 236.

161 Ivi, p.238.

religiosa dello Shintō. Proprio perché non erano protette da nessuna istituzione, le *arukimiko* avevano bisogno di sopravvivere con i soldi guadagnati dai rituali compiuti durante il loro pellegrinaggio ed inevitabilmente i rituali svolti da queste si diversificano da quelli svolti dalle *jinjamiko*.<sup>162</sup> Mentre l'uso della possessione delle *jinja miko* diminuì fino al punto in cui venne completamente vietato dalle autorità, le *arukimiko* facevano ancora ricorso ai rituali che implicavano la possessione.<sup>163</sup>

I rituali più importanti della *jinja miko* erano:

- *takusen*: quando la persona funge da medium tra il mondo degli uomini e il mondo degli spiriti. Avviene quando lo spirito (divinità o spirito del morto) vuole lasciare un messaggio o vuole far sapere il proprio volere.<sup>164</sup> Il *takusen* solitamente segue il *kamigakari*, ossia il rituale in cui lo spirito prende possesso del corpo di una persona. Il *kamigakari* può essere passivo nel caso di una persona che parla dopo essere stata involontariamente impossessata, oppure può essere attivo nel caso in cui uno/una specialista induce la possessione spiritica per conoscere le volontà divine.<sup>165</sup> Per esempio, un caso di possessione passiva si è verificato quando la divinità Hachiman nominò il monaco buddhista Dōkyō come imperatore. Invece un esempio di possessione spiritica attiva è quello dell'imperatrice Jingū;
- *uranai*: è un'arte divinatoria, ma non comporta estasi. In questo caso compivano delle profezie bruciando ossa di cervo e gusci di tartaruga e solitamente lo facevano prima di qualche evento importante. Venivano invocate delle divinità speciali chiamate *bokusen*. È da notare che la possessione e la divinazione venivano compiute da persone diverse, questo per far notare come fossero cose ben distinte.<sup>166</sup> Questo dimostra come la possessione non fosse strettamente correlata alla divinazione;
- *yutate*: è una purificazione dell'acqua che serve a mandare via gli spiriti cattivi e il *karma* negativo tra i partecipanti di un *matsuri*.<sup>167</sup> Durante il rito l'acqua veniva fatta bollire in un calderone di fronte all'altare e le *miko* immergevano delle foglie

---

162 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p.238.

163 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.52.

164 *Ibidem*.

165 Kentarō SUZUKI, *Kamigakari, takusen*, in "<http://eos.kokugakuin.ac.jp>", 2007  
<http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1308>

166 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 59.

167 *Ibidem*.

di bambù nell'acqua bollente per poi percuotersi con queste ultime. Continuando a gettarsi l'acqua addosso e accompagnate al ritmo di musica, poteva succedere che fossero impossessate da una divinità e annunciassero degli oracoli;<sup>168</sup>

- *kagura*: sono le danze sacre degli Dei. Sono definite “*mai*” le danze in cui la *miko* continua ad ondeggiare e a ruotare a destra e sinistra finché non cade in trance; è una danza molto lenta, soave. Una volta impossessata dallo spirito, la *miko* inizia una danza sfrenata chiamata “*odori*”. La *mai* è una danza necessaria per raggiungere uno stato di trance in maniera cosciente, invece l'*odori* è mossa dallo spirito che possiede il corpo della sciamana;<sup>169</sup>
- *toya*: è un rituale per selezionare il nuovo *kannushi* del tempio e per compierlo le *miko* utilizzavano l'estasi.<sup>170</sup>

Il gruppo delle *arukimiko* che si sviluppa fuori dal tempio invece si concentra nell'attuare rituali che comportano la possessione, prendono proprio spunto dalle antiche sciamane. I rituali a pagamento che gestivano erano i riti che ormai le *jinjamiko* non potevano più eseguire perché erano stati eliminati dall'istituzione dello Shintō. I più importanti sono:

- *yorimashi* (尸童) : questo rituale comporta la possessione di una persona e veniva attuato per conoscere la volontà degli dei. Veniva scelto un individuo per fungere da tramite con le divinità e solitamente si trattava di un bambino tra i sette e gli otto anni. Il bambino veniva vestito per l'occasione, gli veniva applicata una polvere bianca in viso e gli veniva disegnato un simbolo in fronte. Entrava in uno stato di estasi e veniva portato a cavallo nel luogo del *matsuri*; dopo il festival, sia la polvere bianca, sia il simbolo disegnato sul viso venivano rimossi dalla faccia del bambino e questo ritornava in sé.<sup>171</sup> In alcuni casi il bambino poteva essere vestito con piume d'uccello selvatico per l'occasione. L'immagine dell'uccello e del cavallo hanno un'origine antichissima e le troviamo spesso nello sciamanesimo.<sup>172</sup> Si pensa sia dovuto al voler rappresentare un uccello mitico, chiamato *gah* dagli sciamani siberiani. L'enorme uccello veniva spesso ritratto anche sugli oggetti di metallo

---

168 Sakae MOGI, *Yutate Shinji*, in “<http://eos.kokugakuin.ac.jp>”, 2007  
<http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1000>

169 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.52; AVERBUCH, *Shamanic Dance in Japan The Choreography of Possession in Kagura Performance*, cit., p. 297.

170 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.60.

171 Ivi, p.55.

172 STUTLEY, *Shamanism. An introduction*, cit., p.77.

utilizzati dagli sciamani antichi e dopo la morte di questi l'immagine dell'uccello veniva affidata ai parenti.<sup>173</sup> Anche il cavallo non veniva utilizzato casualmente; nello sciamanesimo dell'Asia centrale gli aiutanti dello sciamano venivano simbolicamente identificati con il cavallo proprio per la loro prontezza, paragonabile a quella di un cavallo. Gli aiutanti dello sciamano quindi, erano simbolicamente il suo cavallo. La raffigurazione del cavallo veniva utilizzata nel caso in cui lo sciamano doveva trasportare l'anima di un morto nell'altro mondo.<sup>174</sup> Non solo un elemento simbolico, un cavallo in carne ed ossa si rendeva necessario per alcuni riti sciamanici, proprio come nel caso dello *yorimashi*. La rappresentazione del trasporto delle anime nell'altro mondo è indicata dalla via in cui i due elementi principali (uomini e cavallo) si muovono: le persone si muovono nel senso opposto del cavallo. Se il cavallo è il simbolo delle anime dei morti, la sua via è verso il mondo dei morti, ossia il contrario del mondo degli uomini;<sup>175</sup>

- *kuchiyose* (口 寄せ): in alcune occasioni annuali le persone invitavano le *miko* all'interno delle loro case per divinizzare e per parlare con gli antenati. É in queste occasioni che alle *miko* veniva chiesto di attuare il rituale del *kuchiyose*.<sup>176</sup> Ci possono essere quattro tipi diversi di *kuchiyose*, a seconda della persona con cui la *miko* si metteva in contatto: *kamikuchi* (神口) per mettersi in contatto con lo spirito di una divinità; *hotokekuchi* (仏口) quando la sciamana si metteva in contatto con lo spirito di un morto per conoscere le sue parole; *ikikuchi* (生口) che si utilizzava per conoscere le parole di un morto durante il suo funerale, o comunque a funerale non ancora ultimato; *shinikuchi* (死口) per mettersi in contatto con una persona deceduta quando il suo funerale è finito, o quando è passato un po' di tempo dalla data del decesso. Quello che spingeva familiari, amici, mogli e mariti a credere nel potere del *kuchiyose* era la voglia di sentire le emozioni e le parole di una persona cara che era venuta a mancare. Per attuare il *kuchiyose* la *miko* aveva bisogno di sapere il nome del parente defunto e il giorno in cui era morto, non aveva bisogno

---

173 Non solo l'uccello, ci sono anche degli sciamani che cercavano di impersonare un cervo indossando le corna di questo, oppure cercavano di assomigliare ad un orso, ricoprendosi con la sua pelle. Pensavano che un costume con pelle di cervo aiutasse lo sciamano a mettersi in comunicazione con il mondo degli spiriti; pensavano inoltre che gli orsi proteggesse dal male. Purtroppo, non ci sono chiare informazioni riguardo il travestimento da uccello. (STUTLEY, *Shamanism. An introduction*, cit., p.78)

174 STUTLEY, *Shamanism. An introduction*, cit., p.77.

175 Neil S. PRICE, *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London, 2001, pp.72-73.

176 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p.55.

di conoscere la città in cui era vissuto, di cosa era morto o altre informazioni. Talvolta quando le *miko* venivano impossessate dallo spirito di un uomo, assumevano un tono di voce e un modo di parlare diverso rispetto al loro naturale. Ma molte altre volte questo non accadeva e proprio per questo motivo ci sono molte persone che non credono nella capacità delle *miko* di attuare un *kuchiyose* e di parlare con gli spiriti dei parenti defunti;

- altre funzioni: le *miko* erano incaricate anche dei servizi memoriali, di esorcizzare gli spiriti maligni che avevano preso possesso del corpo di una vittima e anche di esorcizzare le case dalla presenza di spiriti indesiderati che avrebbero distrutto l'armonia dell'ambiente familiare, prevedere la fortuna utilizzando la trance, pregare per guarire gli ammalati, purificazione di nuovi edifici, pozzi, stufe e focolari.<sup>177</sup> Oltre a questi rituali, erano spesso invitate a visitare la famiglia della persona appena deceduta durante la mattina, perché la prima comunicazione con lo spirito della persona appena defunta era una parte fondamentale del funerale. Questo rituale era chiamato *hotoke no kuchiake*, ossia l'“apertura della bocca del deceduto”.<sup>178</sup> Soprattutto quando il morto è andato incontro a una morte innaturale, il primo rituale è considerato la cerimonia più importante per la salvezza della sua anima.<sup>179</sup>

Vediamo quindi come il loro operato avesse un carattere altruistico, agivano per preservare l'armonia tra i membri della società e la tecnica principale per farlo era l'estasi. Nonostante non sia ancora molto chiaro il limite tra le *arukimiko* e le *jinja miko* perché talvolta i rituali si sovrappongono, possiamo dire che almeno generalmente i rituali come il *takusen*, *yutatae*, *kagura* e *toya* fossero legati alle cerimonie e ai *matsuri* ufficiali, mentre il *kuchiyose* e lo *yorimashi* avevano un carattere più intimo e familiare e di certo non erano istituzionalizzate dallo Shintō.<sup>180</sup> Oltre ai rituali sopra citati, la pratica delle *haruki miko* si concentra anche sui rituali del *saimon* e dell'*etoki*:

- il *saimon* in origine era un discorso scritto per la divinità, poi è diventata una sorta di ballata. Ci sono due tipi di ballate *saimon*: *yamabushi saimon*, diffusa soprattutto

---

177 ICHIRŌ, *Folk religion in Japan*, cit., pp.202-203.

178 *Hotoke* originariamente indica il Buddha, ma in questo caso con questo termine ci si riferisce alla persona deceduta.

179 H. Byron EARHART, *Religion in the Japanese Experience: Sources and Interpretations*, Wadsworth Publishing Company, 1997, p.98.

180 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., pp. 55-56.

nell'area dello Tōhoku dove ci sono gli *yamabushi* della setta Haguro e il *sekkyū saimon*, in origine trasmessa dagli *yamabushi* della setta Kumano.<sup>181</sup> Probabilmente sotto l'influenza di entrambe, ci sono delle sciamane nello Tōhoku che chiamano la loro particolare ballata *oshira saimon*. *Oshira* è il nome conferito allo spirito guardiano del villaggio; è chiamato anche *oshirasama* o *oshiragami* (in alcune zone anche *ohira* o *ohina* a causa della connessione con *hina*, una bambola o una figura di carta ritagliata a forma di uomo).<sup>182</sup> Le *oshirasama* sono rappresentate da due legnetti creati da rami di gelso; ogni stecchetto è ricoperto da vestiti creati appositamente e sono venerate soprattutto dalle casalinghe attorno all'equinozio di primavera. Durante la notte di questa festività le sciamane del villaggio venivano invitate nelle case di tutte le famiglie che avevano preparato le *oshirasama* per pregare per la buona salute e un buon raccolto. Dopo una cerimonia formale, la sciamana recitava l'*oshira saimon* maneggiando le due bamboline di legno (o le figure di carta). Il rituale prende il nome di *oshira asobase* (letteralmente “l'intrattenimento delle *oshira sama*”), ma si pensa che il nome del rituale derivi dall'antico termine *kami asobase*, ossia l'intrattenimento delle divinità che avveniva attraverso le danze e la musica Shintō,<sup>183</sup>

- l'*etoki* invece è una pittura sacra e rappresenta uno dei primi esempi di diversificazione della funzione sciamanica, nel senso che è una sorta di innovazione nella pratica compiuta dalle sciamane.<sup>184</sup> In origine questo rituale nasce tra le sciamane appartenenti allo Shugendō di Kumano e solamente in seguito verrà utilizzato come metodo di salvezza. Gli asceti delle montagne spesso sposavano le sciamane e si spostavano di villaggio in villaggio con loro per pregare la salvezza nella Terra Pura del buddha Amida.<sup>185</sup> È proprio in questo periodo che le sciamane perdono completamente i loro poteri e molte di queste diventano delle cantanti di ballate appartenenti allo stato sociale più basso.<sup>186</sup>

Quindi, le *miko* che agivano al di fuori del santuario si dedicavano soprattutto alla divinazione, all'esorcismo degli spiriti maligni e alle danze sacre. Alcune compivano

---

181 ICHIRŌ, *Folk religion in Japan*, cit., pp.212-213.

182 Ivi, p. 213.

183 Ivi, pp. 212-213.

184 Ivi, p. 214.

185 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 55.

186 ICHIRŌ, *Folk religion in Japan*, cit., p.215.

proprio dei riti “pubblici”, ossia dei rituali ai quali le persone potevano assistere, mentre altre agivano nell'intimità delle abitazioni private.<sup>187</sup>

Le *arukimiko* cercavano di attrarre clienti tra i pellegrini in modo da riuscire a sopravvivere, per questo erano molto attive nelle strade molto trafficate e nelle vie di pellegrinaggio, dove offrivano *takusen* e *kuchiyose* a basso costo. Solitamente le *arukimiko* si vestivano come pellegrini e giravano raccontando storie, suonando e attuando servizi religiosi ad altri pellegrini, ma in un rotolo dipinto tra il 989 e il 1066 (il *Shin-sarugakuki*, 新猿記) la *miko* è rappresentata come una figura intermedia tra l'elegante *miko* di corte e la pellegrina.<sup>188</sup> La nascita delle *arukimiko* sembra essere la prova della perdita di potere politico e istituzionale provata dalle *miko* del periodo Heian/Kamakura perché la *miko* dopo avere gradualmente perso il potere della propria professione, non aveva nessun'altra scelta se non quella di iniziare una vita itinerante.<sup>189</sup> Spesso la visione della *arukimiko* viene utilizzata per dimostrare il decadimento della *miko* del periodo Heian e la sua considerazione come "personaggio marginale".<sup>190</sup> Proprio perché le *arukimiko* si spostavano di città in città per cercare qualche lavoro da compiere in cambio di soldi, spesso venivano scambiate per mendicanti, o prostitute nei casi peggiori. Vista in chiave positiva invece la loro scelta di vita itinerante è da vedere non come sintomo di disperazione, quanto come l'evidenza che le *miko* erano in grado di adattarsi alle difficili condizioni Heian e Kamakura.<sup>191</sup>

Per quanto riguarda il secondo tipo di classificazione, come detto precedentemente bisogna fare una divisione tra le *kamisama* e le *ogamisama*. Le prime di norma sono cieche, nel senso che la cecità è il prerequisito per assumere il ruolo di sciamana: una ragazza dotata di una vista normale non sarebbe mai potuta diventare un'*ogamisama*. Sembra che le ragazze che nascevano cieche fossero quasi destinate a questa vocazione.<sup>192</sup> Non solo nel caso di bambine nate con cecità, ma anche nel caso di bambine che soffrono di una malattia che le porterà a diventare cieche o febbre alta da cui non si riesce a guarire poteva presentarsi la possibilità che venissero spinte a diventare sciamane e le si portava da una discepola di una

---

187 ICHIRŌ, *Folk religion in Japan*, cit., p.215.

188 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p.230.

189 AMBROS, *Women in Japanese Religions*, cit., p.94.

190 MEEKS, *The Disappearing Medium*, cit., p.222.

191 *Ivi*, pp. 222-223.

192 Kunimitsu KAWAMURA, "A Female Shaman's Mind and Body, and Possession", in *Asian Folklore Studies*, Vol. 62, No. 2, 2003, p.264.

*ogamisama*.<sup>193</sup>

Tuttavia, ci potevano essere casi in cui la futura sciamana veniva scelta direttamente da una delle sciamane più anziane che si sarebbe presa l'incarico di istruire la ragazza alla via degli spiriti. Questo accadeva solitamente in un'età compresa tra i dieci e i diciannove anni, perché per iniziare il percorso era prevedibile che la bambina non avesse ancora avuto la prima mestruazione.<sup>194</sup> Si credeva infatti che se la bambina era ancora piccola lo spirito poteva impossessarsi del suo corpo con maggior facilità. Al contrario, se la persona in questione era già matura, la possessione avrebbe potuto avere un esito negativo.<sup>195</sup>

Ci sono quindi diverse modalità con cui una ragazza poteva intraprendere questo percorso; in ogni caso sia che nascesse cieca, sia che fosse scelta da una sciamana anziana, sia che venisse spinta ad intraprendere questa carriera dopo un periodo di malattia, la cosa essenziale da notare è che non è mai lo spirito che sceglie come medium la ragazza; piuttosto, è quest'ultima che intraprende un percorso per cercare di apprendere le tecniche per avvicinarsi al mondo degli spiriti.<sup>196</sup>

Le *ogamisama* hanno a che fare con l'invocazione dello spirito dei morti (*hotoke oroshi*), ma non si limitano a quest'attività e spesso hanno a che fare anche con gli spiriti della divinità: le pratiche di *kamisama* e *ogamisama* talvolta si influenzano e si mescolano, ma principalmente possiamo parlare delle prime come quelle sciamane che hanno a che fare con gli spiriti delle divinità, mentre le seconde hanno a che fare con gli spiriti dei morti.<sup>197</sup> La differenza fondamentale tra *ogamisama* e *kamisama* è che le prime non hanno bisogno di dare una manifestazione pubblica dei propri poteri, invece per le *kamisama* è estremamente necessario.<sup>198</sup>

Per diventare *ogamisama* la bambina sarà istruita nelle preghiere, nelle invocazioni scritte alle divinità, nella recitazione dei *sūtra* e anche nelle mansioni più semplici come i lavori di casa. Il tutto sotto la guida e le indicazioni della maestra. I lavori di casa vengono visti proprio come una sorta di pratica ascetica.<sup>199</sup> L'arte della sciamana viene insegnata alle

---

193 Kunimitsu KAWAMURA, "A Female Shaman's Mind and Body, and Possession", in *Asian Folklore Studies*, Vol. 62, No. 2, 2003, p.264.

194 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.265.

195 *Ibidem*.

196 LAKIĆ PARAĆ, *Social Context of the fujo*, cit., p.154.

197 *Ibidem*.

198 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.265.

199 *Ibidem*.



ragazze dopo un lungo apprendistato che inizia quando la bambina è ancora nell'età della pubertà. Le sciamane più anziane insegnano le tecniche di trance, la comunicazione con gli spiriti del mondo dei morti, lo studio di testi sacri, preghiere, formule magiche e liturgie; l'apprendistato prevede inoltre una pratica ascetica piuttosto severa che include anche pratiche come il *suigyō* (immersioni in acqua fredda nel bel mezzo dell'inverno).<sup>200</sup> Queste pratiche estreme hanno lo scopo di far acquisire a chi le pratica un certo potere spirituale e solamente una volta che la ragazza viene educata in queste discipline sarà pronta a diventare un membro della comunità. Nella cerimonia di iniziazione la ragazza viene posseduta da un *kami* che diventerà il suo spirito tutelare (e simbolicamente diventa anche suo marito). I poteri delle *ogamisama* vengono riconosciuti dopo che la praticante ha ottenuto la conoscenza grazie a diversi anni di pratiche spirituali. Al termine dell'apprendistato la ragazza in questione diventa una sciamana a tutti gli effetti in una cerimonia di iniziazione. In questo modo acquisisce una professione che le permetterà di mantenersi e di contribuire alla propria comunità.<sup>201</sup> Una volta iniziata, la neo *ogamisama* riceve in dono il rosario e strumenti musicali grazie ai quali potrà convocare lo spirito.

Le sue funzioni saranno principalmente:

- invocare lo spirito del *kami* (*kami oroshi* 神降ろし, letteralmente “portare giù il *kami*”);
- invocare gli spiriti dei morti o degli antenati (*hotoke oroshi* 仏降ろし) che vogliono trasmettere al mondo degli umani le loro parole (*kuchiyose*) o vogliono lasciare un consiglio.<sup>202</sup> Nel caso del *kuchiyose* lo spirito del morto è invocato durante un rituale che si svolge nello *higan* (彼岸), durante il quale si invoca lo spirito di un antenato.<sup>203</sup>

In questi rituali le sciamane invitano lo spirito della persona morta ad entrare nel loro corpo e a parlare tramite la loro bocca. In questi riti comunque lo spirito-guida, ossia lo spirito che si è impossessato del suo corpo durante lo *kami tsuke* (rito di iniziazione), non si manifesta.<sup>204</sup>

---

200 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p. 266.

201 LAKIĆ PARAC', *Social Context of the fujo*, cit., p.155.

202 Ivi, p.156.

203 Lo *higan* (o *Ohigan*) è una festa buddhista che si festeggia sia nell'equinozio di primavera che nell'equinozio d'autunno. Durante questa festività è tradizione che si faccia visita alle tombe dei parenti deceduti per onorarli.

204 Brian BOCKING, *A Popular Dictionary of Shinto*, Curzon Press, Pennsylvania, 1995, p.50.

Al contrario dell'*ogamisama*, nessuna ragazza decide di diventare o viene istruita per diventare una *kamisama*. Quelle che diventano *kamisama* sono perlopiù donne tra i venti/trent'anni, o anche più grandi. Si pensa che sia il *kami* ad averle scelte per iniziare questa professione.<sup>205</sup> Prima di diventare *kamisama*, tutte sperimentano una situazione complicata: un momento di crisi, un conflitto con il marito o con la suocera, povertà, condizioni di lavoro insopportabili, infertilità, la cura dei figli, malattie del marito o dei figli. Ognuno di questi problemi offre l'occasione per diventare una *kamisama*.<sup>206</sup> La situazione più comune è quella di una moglie e madre sui trenta/quarant'anni, che nonostante si prenda l'incarico di curare la casa, l'ambiente domestico, il marito e i figli, si ritrova a dover lavorare nei campi intrappolata dal senso di dovere verso la famiglia.<sup>207</sup> È molto probabile che una volta precipitate in un periodo complicato, queste donne oltre a chiedere aiuto alle classiche istituzioni mediche, chiedessero di effettuare anche trattamenti alternativi, come l'agopuntura, massaggi o rimedi popolari.<sup>208</sup>

Nel caso in cui la situazione non migliorasse, si rivolgevano alle guide spirituali locali che trattavano la causa del male come possessione spirituale da parte di uno spirito maligno.<sup>209</sup> Quindi attuavano un esorcismo, intonavano delle preghiere e compivano diversi rituali per cercare di alleviare le pene di queste donne. Talvolta queste pratiche non conducevano ad alcun risultato: in questo caso l'impulso religioso verso una divinità o un Buddha si intensificava e la donna si abbandonava completamente ad esso, non dedicandosi più ai doveri sociali quali la cura dei figli e del marito che una donna era tenuta a seguire.<sup>210</sup> Sostituiva la sua vita fatta di obblighi verso gli altri con la fede religiosa per cercare di curare sé stessa.<sup>211</sup> Per curarsi cominciavano a partecipare a dei gruppi composti interamente di donne, dove vengono a scoprire che la malattia che le affligge in realtà è dovuta al peccato e al *karma* passato dei propri antenati e della propria famiglia natale; quindi iniziano a vedere la propria malattia come un problema della famiglia intera.

C'erano comunque donne diffamate perché venivano viste come pigre per aver abbandonato la loro vita di dedizione verso marito e figli, o addirittura venivano

---

205 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.268.

206 LAKIĆ PARAC', *Social Context of the fujo*, cit., p. 155.

207 *Ibidem*.

208 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., pp.268-269.

209 LAKIĆ PARAC', *Social Context of the fujo*, cit., p.155.

210 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.270.

211 *Ibidem*.

considerate pazze.<sup>212</sup> Se invece una donna avesse continuato a rispettare i suoi doveri di moglie e madre e avesse incluso nelle sue attività quotidiane anche la pratica religiosa, sarebbe stata vista come una donna dalla profonda fede.<sup>213</sup> Nel momento in cui una donna trascurava i propri doveri, sarebbe stata giudicata come deviata mentalmente e piano piano sarebbe stata isolata dalla comunità e dalla famiglia che prima la circondavano. In quest'ultimo caso non si trattava di prendere le distanze da un soggetto pericoloso, si trattava piuttosto di una vera e propria punizione.<sup>214</sup> Punita in questo modo la donna si sentiva sola e cercava rifugio nella fede. Ed è in questo momento che la possessione da parte dello spirito avviene.<sup>215</sup> La donna comincia a pronunciare formule particolari e a comportarsi in modo strano, rispetto alla sua indole naturale. Dopo la prima possessione da parte dello spirito, può verificarsi che a intermittenza sperimenti stati di possessione e previsione di oracoli e profezie. Entra in questi stati involontariamente e nonostante la ragazza in questione confermi come questi episodi di possessione siano dovuti a una divinità, le persone intorno a lei potrebbero comunque non crederle e continuare a pensare che sia semplicemente pazza e che le cose da lei predette siano mere fandonie. Dice che la presenza sta mandando messaggi attraverso lei per salvare l'umanità e che il suo compito è proprio di trasmettere questi messaggi.<sup>216</sup> Lo spirito che prende possesso di un corpo non è considerato per forza benevolo, ma poteva essere pensato come uno spirito malvagio che doveva essere esorcizzato. Dopo la prima possessione la donna in questione deve dare prova del potere spirituale del suo *kami* in un'occasione particolare, per esempio curando una malattia, indicando il luogo in cui è stato perso un oggetto o prevedere un evento e solo dopo aver avuto successo non viene più considerata una pazza religiosa, ma acquisisce potere come sciamana.<sup>217</sup> Non appena si diffonde la voce delle sue capacità tra la gente, acquisisce il riconoscimento dei propri poteri e le persone cominceranno a crederle. Verrà quindi riconosciuta ufficialmente come *kamisama*. In tutto ciò scompariranno i problemi psicosomatici tipici della “chiamata” e aiutando gli altri, aiuterà in primis sé stessa.<sup>218</sup>

Mentre l'*ogamisama* spinge lo spirito a impossessarsi di sé grazie ad un particolare rito, sembra che nel mondo delle *kamisama* questo non succeda e che la possessione non sia

---

212 LAKIĆ PARAĆ, *Social Context of the fujo*, cit., p.155.

213 *Ibidem*.

214 LAKIĆ PARAĆ, *Social Context of the fujo*, cit., p. 156.

215 *Ibidem*.

216 *Ibidem*.

217 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.273.

218 LAKIĆ PARAĆ, *Social Context of the fujo*, cit., p. 157.

voluta, ma che semplicemente la donna subisca un'esperienza di possessione dovuta ad una causa specifica. La prima possessione è l'evento più importante nella vita di entrambe. La prima possessione delle *ogamisama* però avviene durante il *kami tsuke*, il rito di iniziazione. Nel momento in cui viene eseguita questa cerimonia l'aspirante sciamana è mentalmente e fisicamente esausta perché la preparazione al rituale prevede ventuno giorni di digiuno e continue e prolungate abluzioni in acqua fredda.<sup>219</sup> Accompagnata dalle maestre più anziane e guidata dal suono degli strumenti musicali la donna inizia a recitare delle preghiere e dei *sūtra*. Comincia poi a comunicare con un Buddha o un *kami* che è famoso a livello nazionale (o locale), o un *kami* che è in qualche modo legato a un luogo dove la praticante ha vissuto (o comunque un posto legato alla sua vita). Entra in contatto con questa divinità grazie alla sua preghiera e alla potenza della sua fede e durante il rituale tutti quelli che assistono hanno la certezza che nel corpo della donna stia davvero accadendo un incontro tra un essere umano e una divinità.<sup>220</sup> Durante il *kami tsuke* la futura sciamana viene impossessata da uno spirito e attraverso questo rito non solo diventa la sposa dello spirito, ma agli occhi della società diventa anche una “donna” nel vero senso della parola. Viene quindi riconosciuta come un membro della società a tutti gli effetti. Il rito rappresenta dunque un'iniziazione su due livelli: come donna adulta e come sciamana.<sup>221</sup>

Riassumendo, si potrebbe dire che il rito di iniziazione di una *ogamisama* è il risultato di ciò che si potrebbe definire un “processo didattico”, al termine del quale questa impara le preghiere e i *sūtra* e acquisisce le tecniche necessarie per invocare gli spiriti. La cosa su cui vorrei porre l'attenzione è il fatto che durante il percorso di addestramento di una *ogamisama* non è previsto l'insegnamento delle tecniche di possessione.<sup>222</sup> La preparazione delle future sciamane si concentra perlopiù nella recitazione di preghiere e testi sacri e la possessione non avviene mai durante i rituali sciamanici che la sciamana svolge durante le sue attività; la pratica della possessione non è propriamente un rituale che queste sciamane gestiscono ed è per questo che non viene insegnata loro nessuna tecnica di controllo degli spiriti.

La possessione durante il rito di iniziazione (*kami tsuke*) è il processo attraverso cui lo

---

219 LAKIĆ PARAĆ, *Social Context of the fujo*, cit., p.156.

220 *Ibidem*.

221 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.268.

222 LAKIĆ PARAĆ, *Social Context of the fujo*, cit., p.156.

spirito si impossessa della persona che è diventata *ogamisama*. Come detto precedentemente, prima del *kami tsuke* è necessaria una preparazione molto rigida e per ventuno giorni la futura sciamana vive in una capanna che viene costruita per l'occasione vicino un corso d'acqua e vicino all'abitazione della sciamana sua maestra. Per tutto questo periodo deve evitare di esporsi alla luce del sole e allo sguardo degli altri, così che il suo corpo sia completamente libero da qualsiasi impurità.<sup>223</sup> Grazie alle abluzioni in acqua e alla reclusione dal mondo di tutti i giorni, il suo livello di purezza aumenta.

Prima del rito del *kami tsuke* la futura *ogamisama* indossa una veste cerimoniale bianca chiamata “il vestito della morte”, guanti bianchi che ricoprono il palmo della sua mano, pantaloni bianchi e calze bianche.<sup>224</sup> Deve sedersi su tre sacchi di riso, di fronte alla sua maestra e alla cerimonia possono assistere anche le sciamane più anziane. Cantano e pronunciano i nomi delle divinità, dei Buddha e recitano alcune formule all'unisono con la maestra e la novizia. La discepola si mette a man giunte e improvvisamente comincia a tremare. Non appena accortosi del cambiamento della discepola, la maestra anziana chiede alla novizia qual è il nome della divinità che la possiede.<sup>225</sup> Lo spirito dentro il corpo della sciamana risponde alle domande poste, ma forse anche a causa dello sfinimento fisico provocato dalle continue abluzioni e alle molte ore di recitazioni precedenti al rito di possessione, durante questo processo c'è un'alta probabilità che la discepola impossessata abbia svenimenti continui. Dopo la risposta della novizia, la maestra le lancia una torta di riso; dopo questo passaggio solitamente la discepola cade dai sacchi di riso e sviene.<sup>226</sup> Non appena si riprende e torna in sé cambia quello che viene definito “vestito della morte” con uno sgargiante vestito da sposa. Si dice che la sciamana sia “rinata”, non è più la stessa persona di prima. A questo punto inizia una tradizionale cerimonia di matrimonio e avviene lo scambio delle nove coppe di *sake* con la sua maestra.<sup>227</sup> Una volta che l'asceta torna in sé, vengono attuati un'altra serie di riti. Tra questi i più importanti sono il rituale che prende il nome di “diffusione della saggezza” (*chiehirome*、知恵広め) e l’“apertura dell'arco” (*yumibiraki*、弓開き).<sup>228</sup> Il primo, chiamato anche “trasferimento del nome saggio” (*chiena watashi*、知恵名渡し), è il rito grazie al quale la praticante riceve un nuovo nome che

---

223 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., pp. 265-266.

224 *Ivi*, p. 266.

225 Lo spirito che si impossessa dell'asceta viene invocato con il termine *otsukigamisama*.

226 ICHIRŌ, *Folk religion in Japan. Continuity and change*, cit., p.204.

227 *Ivi*, pp. 204-205.

228 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.267.

diventa poi il nome ufficiale da *ogamisama*. Il secondo invece è il rito grazie al quale la divinità discende dentro di lei e vengono testate le sue abilità come sciamana. Se non ci sono problemi, dopo questi riti la possessione ha fine.<sup>229</sup>

Il giorno dopo la possessione è tenuto un banchetto celebrativo per congratularsi con la nuova *ogami sama*. La sciamana si presenta con una sorta di vestito da sposa, una pettinatura *shimada* e le sue damigelle la coprono con il velo proprio come in un matrimonio: simbolicamente la sciamana sposa la divinità che l'ha posseduta.<sup>230</sup> È anche per questo motivo che si ritiene sia importante iniziare a seguire la via per diventare una sciamana in età infantile prima dell'arrivo delle mestruazioni. Infatti, come moglie di una divinità ci si aspetta che non abbia il corpo inquinato e reso impuro dalle mestruazioni.<sup>231</sup>

Riguardo alla possessione della *ogamisama* c'è un punto su cui bisogna fare attenzione: vengono utilizzate delle frasi come "fare di lei una persona" oppure "uscire nel mondo" perché sembra che solo attraverso la possessione queste ragazze possano passare da uno stato di reclusione e cecità ad uno stato di liberazione; sembra che solo attraverso questo rituale possano fare una specie di "coming out" come persona.<sup>232</sup> Sono frasi molto dure, sembrano voler significare che non ci si possa riferire alle praticanti *ogamisama* come a delle vere persone. Sembrano essere delle persone fuori posto, che non possono far parte della società come chiunque altro, come delle persone normali. Sembra che solo attraverso la possessione la ragazza passi da "fuori posto" a "persona normale". Citando un passo di Kunimitsu Kawamura:

In local society, a young girl who loses her eyesight is relegated to the derogatory category of "mekura." As such she is not counted upon as a full wage earner or even as a "person" in the ordinary realm of social interaction. However, in the course of the *kami tsuke* ritual, she is married to a kami, grows into "a woman" and "an adult," and in addition acquires the spiritual authority of a *kami*. In other words, by the rite of the *kami tsuke* she is transformed from a person labeled with the

---

229 Kunimitsu KAWAMURA, *The Life of a Shamaness: Scenes from the Shamanism of Northeastern Japan*, in "<https://www2.kokugakuin.ac.jp>", <https://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/folkbeliefs/kawamura.html>

230 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.267.

231 *Ibidem*.

232 Parlando di "stato di cecità e reclusione" mi riferisco alla condizione fisica di queste donne in quanto non vedenti, ma anche alla condizione di reclusione causata dai riti di purificazione che la praticante doveva compiere prima del *kami tsuke*.

derogatory term *mekura* into one who carries spiritual authority and is called by the honorable title of *ogamisama*. In the process of becoming a *fujo* with the title *ogamisama*, the most important rite of the *kami tsuke* is doubly constituted as a rite of initiation, namely as a rite to become both a shaman (*fujo*) and a woman. It can, therefore, be said that this rite includes a mechanism of socialization for a blind woman in the sense that she becomes (socially) accepted by folk religionists as well as by the people.<sup>233</sup>

Possiamo quindi vedere come la possessione venga utilizzata come mezzo critico verso la società dell'epoca. Sembra che con la possessione si voglia combattere il pregiudizio e il criticismo sociale. Quando parliamo di *ogamisama* stiamo parlando di donne che, nel momento in cui riescono a stabilizzarsi come sciamane sono rispettate per il loro potere, ma sono le stesse donne che prima di assumere il ruolo di sciamana sono state discriminate da più punti di vista: sia dal punto di vista fisico perché in quanto non vedenti non potevano essere considerate normali o al pari delle altre persone; sia dal punto di vista sociale perché non potendo far parte della forza lavoro venivano viste come un peso che la società doveva addossarsi. Sono socialmente categorizzate dal termine *mekura* (occhi neri).<sup>234</sup> Non solo devono lottare con un difetto fisico, devono anche cercare di sopravvivere in una società in cui sono viste come un peso inutile; si potrebbe dire che oltre ad essere cieche, sono anche vittime di una “cecità sociale”, che però si rende necessaria per poter diventare una *ogamisama*. Solitamente i genitori di una ragazza cieca, o per propria iniziativa o per consiglio di parenti e vicini, fanno in modo che la ragazza diventi l'apprendista di un'*ogamisama*, così quando un domani sarebbero venuti a mancare, la ragazza avrebbe avuto una carriera e si sarebbe mantenuta da sola. Dal momento che se quest'ultima riuscisse ad affermarsi come sciamana verrebbe considerata parte integrante della società, i genitori delle ragazze cieche ricorrono a questo stratagemma proprio per trovare una soluzione all'attacco sociale nei confronti della figlia non vedente.

La prima possessione è fondamentale sia per la *ogamisama*, sia per la *kamisama* ma la possessione delle due figure avviene con modalità diverse: dopo la prima possessione infatti, la *kamisama* diventa una figura "strana" agli occhi degli altri, una persona da

---

233 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p. 268.

234 *Ibidem*.

evitare.<sup>235</sup>

L'attività di questa consiste nell'invocare varie divinità e nel compiere profezie ed esorcismi. Non interviene nell'*hotokeoroshi* e nell'*harugitō*, tuttavia visto l'interesse crescente nei rituali memoriali *mizuko kuyō* (memoriale per i bambini mai nati), le *kamisama* hanno iniziato a svolgere i *kuchiyose* per i *mizuko*.<sup>236</sup> Talvolta i rituali dei due tipi di sciamane vanno confondendosi. Subiscono delle modifiche o si mescolano tra loro anche in base alle necessità e alle richieste delle persone che ricorrevano ai servizi delle sciamane. A differenza della *ogamisama*, in ogni sua attività rituale la *kamisama* invoca la divinità patrono del *kami tsuke*, ossia quella divinità che ha preso possesso del suo corpo durante il rito di iniziazione.<sup>237</sup> Il fatto di richiamare lo spirito patrono nei rituali sembra essere la prassi per una *kamisama*, è come una regola che riguarda il suo mondo rituale.<sup>238</sup>

Le *kamisama* per diventare sciamane non hanno un sistema ritualizzato come le *ogamisama*. Attuano la possessione attraverso un percorso di fede e di pratica ascetica. Non diventano sciamane dopo esser state addestrate ed essere stati oggetto di una possessione. La possessione avviene in seguito ad una serie di problemi che le fanno capire di aver ricevuto la "chiamata".<sup>239</sup>

La differenza principale tra le due figure è soprattutto il modo in cui vengono viste a livello sociale: le *ogamisama* sono considerate delle vere sciamane e la loro è considerata una vera possessione, la possessione delle *kamisama* invece non è considerata allo stesso modo. Questo porta ad una considerazione di quest'ultime piuttosto negativa, vengono considerate come possedute da qualche spirito cattivo o dal dio Inari e sono viste come delle matre che parlano da sole.<sup>240</sup> Sebbene il percorso che porta le *kamisama* a diventare sciamane non sia ritualizzato come nel caso dell'altro tipo di sciamane, ci sono degli elementi in comune: momento di crisi, tendenza ad unirsi a gruppi religiosi per superare il momento di crisi, pratica ascetica, la possessione da parte di una divinità e infine l'accettazione della propria natura di sciamana.

Almeno superficialmente la possessione dell'*ogamisama* sembra qualcosa che la sciamana

---

235 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p. 271.

236 Ivi, p.277.

237 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.277.

238 LAKIĆ PARAC, *Social Context of the fujo*, cit., p.157.

239 *Ibidem*.

240 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.274.



fa per sé e quindi può avere carattere in minima parte egoistico, la possessione della *kamisama* invece sembra una necessità. L'elemento particolare è che nel caso delle *kamisama*, gli spiriti e le divinità che se ne impossessano sono spiriti che vengono adorati dalla famiglia natale della ragazza o antenati della madre. Sono *kami* e Buddha che non hanno nulla a che vedere con la famiglia del marito.<sup>241</sup> La sciamana si appropria di un Buddha o di un *kami* associato alla sua famiglia natale, non a quella del marito per guadagnare la propria autorità e legittimarsi.<sup>242</sup> Si potrebbe dire che le donne che diventano sciamane formano una nuova propria identità e resistono alla superiorità economica e sociale della famiglia del marito.

Non è detto che lo spirito che si impossessa della sciamana debba per forza essere di sesso opposto. La *kamisama* può avere una connessione sessuale con la divinità che la possiede, ma più che altro la connessione con un particolare spirito è dovuta al fatto che quella entità è legata alla famiglia natale della ragazza.<sup>243</sup> Crea una spaccatura nella propria vita e crea un altro mondo ben distinto dalla realtà quotidiana per superare le difficoltà con il marito e la sua famiglia. Nel caso delle *ogamisama* invece si tratta di una sciamana donna e di uno spirito maschio perchè la simbologia rituale porta ad immaginarsi una sorta di matrimonio tra sciamana e divinità maschile.<sup>244</sup> Solo attraverso il matrimonio con lo spirito la sciamana diventa a tutti gli effetti una persona, una donna. Questo evidenzia una chiara discriminazione di genere in quanto la sciamana sembra offrire il proprio corpo durante la possessione anche a causa della sua sottomissione verso la divinità maschile in questione.<sup>245</sup>

Ma perchè sono soprattutto le donne che subiscono la possessione da parte degli spiriti? Yanagita Kunio pensa che le donne abbiano una predisposizione naturale ad attività psicologiche fuori dal comune. E la loro disposizione emozionale o psicologica è il principale fattore che permette loro di assumere il ruolo di sciamana.<sup>246</sup> Per questo si parla di "potere femminile".<sup>247</sup> È quindi la psicologia femminile e il carattere emozionale femminile che portano le donne ad essere propense alla possessione. Nonostante questa considerazione del mondo femminile, non sono rari i casi in cui anche se una donna si

---

241 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p. 276.

242 *Ibidem*.

243 *Ibidem*.

244 *Ibidem*.

245 *Ibidem*.

246 *Ivi*, p. 261.

247 *Ibidem*.

proclamava “sciamana” non veniva riconosciuta come tale; veniva vista come una pazza e basta.<sup>248</sup> In questo caso si dice che la vittima è impossessata da un *mono* e diventa in termini medici una paziente affetta da pazzia (*monogurui* 物狂い o *tabure*). Se qualcuno mostrava un comportamento diverso dal solito, i membri della famiglia inizialmente non conferivano un'interpretazione mistica a questo strano stato, ma lo vedevano semplicemente come un caso di pazzia e di disturbo mentale.<sup>249</sup> Si pensa che durante uno stato di possessione l'ordinario stato della mente e del corpo muti in un nuovo stato, uno stato alterato di coscienza. Però ci sono anche le sciamane che non manifestano cambiamenti psicosomatici evidenti quando attuano i loro rituali religiosi (esorcismi o invocazioni dello spirito).<sup>250</sup> Solitamente una persona non può essere considerata “*miko*” a meno che non si sia manifestato un cambio di stato della mente e del corpo fonte a testimonianza del fatto che una divinità, un Bodhisattva, un Buddha o lo spirito di una persona deceduta abbia preso possesso del suo corpo. Questo dev'essere provato e valutato dalla gente o dal cliente. È per questo che il concetto di possessione è socialmente costruito attraverso l'interazione tra i praticanti religiosi stessi e i loro clienti.<sup>251</sup>

Non solo per quanto riguarda l'iniziazione, ma anche per quanto riguarda la sfera psicosomatica ci sono delle differenze sostanziali tra *ogamisama* e *kamisama*. Ascoltando le testimonianze delle *kamisama* si può capire quanto queste siano tormentate dallo spirito prima di essere impossessate da quest'ultimo.<sup>252</sup> Si potrebbe pensare quindi che davvero esista una relazione tra possessione e sensazione psicosomatica e gli stati sperimentati durante il processo per diventare sciamana. Il problema è capire in che modo le sensazioni psicosomatiche e gli stati delle due tipi di sciamana differiscono. Queste sensazioni dipendono anche dal tipo di spirito che prende possesso del corpo durante il rituale, nel senso che la possessione da parte di un *kami* non è uguale alla possessione da parte di un *hotoke*. È possibile pensare che la *ogamisama* metta in atto rituali sciamanici mentre è impossessata da un *kami* o un *hotoke* deciso precedentemente (e per il quale ha eseguito tutto il suo training spirituale), ma nel caso della *kamisama* non è così perché questa durante la sua carriera può trattare con molti spiriti diversi.<sup>253</sup>

---

248 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p. 262.

249 *Ibidem*.

250 *Ivi*, p. 263.

251 *Ibidem*.

252 *Ivi*, p. 279.

253 *Ivi*, p. 280.

La parte più impegnativa del rito di iniziazione di un *ogamisama* consiste nel memorizzare tutti i *sūtra* e i testi dei riti che le vengono trasmessi dal maestro e nel far proprie le tecniche di invocazione. Non viene insegnata nessuna tecnica di possessione ed è solo attraverso l'allenamento che impara l'arte del mestiere. Durante i suoi riti riceve da parte della gente locale un enorme supporto. Il popolo infatti crede che l'*ogamisama* abbia un potere spirituale che le permette di comunicare sia con un *kami* che con un *hotoke* e le permette anche di collegare i loro mondi al mondo degli esseri umani.<sup>254</sup> Credono che l'*ogamisama* conferisca un potere magico ai testi rituali e ai *sūtra*. Di conseguenza, non importa se ad impossessarsi del corpo della sciamana sia un *kami* o un *hotoke*; tutto si concentra sul potere dei *sūtra* e dei riti che questa utilizza.<sup>255</sup> L'*ogamisama* ha il sostegno della gente proprio per questo.

Invece per la *kamisama* il processo di acquisizione della tecnica di possessione è più complicato. Il processo per diventare una sciamana comincia quando la donna in questione sente dei disturbi psicosomatici che la portano a rispondere alla “chiamata”. Il processo continua poi con vari tentativi di cura della malattia che la angoscia e prosegue poi con il tentativo di domare queste sensazioni psicosomatiche con il ricorso al concetto di “possessione”.<sup>256</sup> Questi stati psicosomatici speciali continuano anche dopo la sua prima possessione e siccome non sa se la presenza che si impossessa del suo corpo sia maligna o benevola, arriva ad intensificare ancora di più la propria fede e a dedicarsi completamente alle pratiche. La prima volta che la *kamisama* cura la malattia di un malato serve come prova del potere spirituale del *kami* che si è impossessato del suo corpo. Il fatto particolare è che curando la malattia di un'altra persona, la donna prova sollievo dal proprio disturbo psicosomatico.<sup>257</sup> Quindi aiutare le persone significa curare anche la propria malattia. Quando qualcuno sta soffrendo per qualche male, la *kamisama* riesce a registrare il dolore provato dal paziente nel proprio corpo. Lo spirito maligno o lo spirito del morto che causano sofferenza alla vittima, causano dei sentimenti strani anche nel corpo della *kamisama*. Allo stesso modo, se percepisce uno strano stato psicosomatico e sente una sensazione di sconforto, capisce che nei paraggi c'è una persona che non sta bene a causa dell'attacco di uno spirito.<sup>258</sup> Deve capire quale spirito ha preso possesso del corpo della

---

254 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.280.

255 *Ibidem*.

256 *Ibidem*.

257 *Ivi*, p.282.

258 *Ivi*, p.283.

vittima e per quali ragioni; la possessione da parte di un *kami* e quella da parte di un *hotoke* si manifestano in due sensazioni diverse nel corpo della sciamana.<sup>259</sup> Sensazioni che la sciamana impara a interpretare.

Concludendo, nonostante *ogamisama* e *kamisama* avessero una considerazione diversa tra il popolo, si può affermare che entrambe le figure prima dell'introduzione delle dottrine straniere godevano di un gran rispetto, anche se ovviamente le prime facendo parte di un sistema istituzionalizzato avevano meno difficoltà nel mostrare alle persone il proprio potere.

### **2.3 Il caso particolare delle isole Ryūkyū**

Le isole Ryūkyū sono un arcipelago che si estende per circa 1100 chilometri nell'area tra il sud del Kyūshū e il nord-est di Taiwan. L'arcipelago include più di settanta isole e Okinawa è la più grande di queste. Le Ryūkyū godono di una posizione strategica perché la loro vicinanza a Cina, Corea, Filippine e Taiwan ha favorito un'influenza culturale piuttosto diversificata, ma allo stesso tempo le barriere coralline e i tifoni frequenti in mare hanno fatto in modo che l'arcipelago non fosse invaso da incursioni “maligne”.<sup>260</sup>

Le Ryūkyū hanno avuto una sorta di indipendenza per qualche secolo, ma alla fine si sono unite all'arcipelago giapponese. Rimanendo per lungo tempo indipendenti, queste isole hanno mantenuto una tradizione con caratteri autoctoni. I movimenti religiosi stranieri che nelle zone centrali del Giappone si sono diffusi in poco tempo, hanno fatto molta fatica ad arrivare fino alle Ryūkyū e hanno fatto maggior fatica a diffondersi in quest'area proprio grazie al legame degli abitanti per le proprie tradizioni. Il fatto che le Ryūkyū siano in una zona così strategica e il fatto che le influenze esterne siano arrivate fino a qui con grande difficoltà hanno in qualche modo evitato la contaminazione culturale e ha fatto sì che le tradizioni locali fossero molto sentite in tutta la zona.<sup>261</sup>

---

259 KAWAMURA, *A Female Shaman's Mind and Body, and Possession*, cit., p.284.

260 Rosamund BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island: structure and status*, in "Journal of the Oxford anthropological society", Vol. 15, No. 2, p.119.

261 *Ivi*, p.121.

Il carattere autoctono che si nota a primo impatto è l'incredibile considerazione verso il mondo femminile. Anche nelle zone principali del Giappone in passato la figura femminile godeva di un gran rispetto, ma in seguito all'arrivo di nuove influenze dal continente, la situazione è andata peggiorando, fino ad arrivare a sgretolare il potere femminile.

Il punto di svolta nella storia religiosa delle donne consiste nell'introduzione delle dottrine religiose straniere che presentano la figura femminile come "impura". Non solo viene considerata impura per natura, addirittura secondo la dottrina buddhista una donna aveva speranza di raggiungere l'illuminazione solamente nel caso in cui si fosse reincarnata in un uomo.<sup>262</sup> Inoltre, in seguito alla diffusione dei concetti buddhisti la donna inizia a essere considerata la causa scatenante delle passioni dell'uomo, quindi è anche la causa scatenante dell'illusione ed è una delle cause per cui un uomo ha così tanta difficoltà nel raggiungere il nirvana.<sup>263</sup> A causa di queste nuove idee, inevitabilmente le donne dell'arcipelago vengono retrocesse dal punto di vista spirituale.

Invece, le donne delle Ryūkyū hanno avuto sempre un ruolo di rilievo proprio perché si pensava che grazie alla loro natura di donne fossero più vicine al mondo degli spiriti. Anzi, in quest'area talvolta le donne sono viste come superiori agli uomini e questo va a contrastare la relazione uomo-donna che vediamo comunemente nell'arcipelago.<sup>264</sup> Ad oggi la superiorità rituale delle donne non è garantita, anzi è piuttosto ristretta a causa di alcuni eventi storici che hanno portato al dissolversi della loro autorità.

Innanzitutto, in seguito all'introduzione dei concetti stranieri nella maggior parte del Giappone in ambito religioso si diffonde una considerazione negativa dell'universo femminile, nel senso che il mondo religioso buddhista valuta le donne come "inferiori" da svariati punti di vista.<sup>265</sup> Sebbene oggi nelle Ryūkyū lo Shintō e il Buddismo possano definirsi le religioni ufficiali (come nel resto del Giappone), in verità è molto facile trovare persone della stessa zona che credono in entrambe le dottrine, ma rispettano anche le antiche tradizioni popolari.<sup>266</sup> Non sono rare infatti le occasioni in cui gli abitanti delle Ryūkyū chiedano l'intervento di sciamane o divinatori. Sembra che nonostante l'influenza

---

262 GALE, Thomson, *Gender And Religion: Gender And Japanese Religions*, in "[www.encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com)", <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/gender-and-religion-gender-and-japanese-religions>

263 *Ibidem*.

264 BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., p.120.

265 *Ivi*, pp.120-121.

266 *Ivi*, p.121.

di elementi esterni, la popolazione sia rimasta fedele alle antiche credenze, con la figura femminile che mantiene un ruolo rilevante anche nella religione.

Il mito dell'origine delle Ryūkyū fa comprendere il motivo dell'importanza conferita al mondo femminile. Il mito racconta che due divinità, fratello e sorella, costruirono delle capanne fianco a fianco. Dopo un po', Amami-kyū, la divinità femmina, si rese conto di essere incinta del fratello, Shineri-kyū. La gravidanza non comportò nessun tipo di rapporto sessuale, il tutto avvenne solamente grazie al passaggio del vento. Nacquero tre bambini: il figlio più vecchio diventò il primo regnante, il secondo, una femmina, diventò la prima sacerdotessa e il terzo figlio divenne il primo cittadino.<sup>267</sup>

Il mito originale dimostra come lo status delle donne e quello degli uomini a livello religioso non siano considerati esattamente allo stesso modo: nonostante siano nati due maschi (il regnante e l'uomo comune), soltanto la figura femminile è una specialista del sacro. Nella società delle Ryūkyū si credeva che ogni donna avesse una sorta di potere religioso, indipendentemente dal proprio status sociale.<sup>268</sup> Si pensava inoltre che ogni donna possedesse un potere sacro e che avesse le potenzialità per contattare il regno degli spiriti. Quindi, tutte le donne venivano viste come delle specialiste religiose e tutte avevano un ruolo nel fare da mediatrici tra il mondo degli spiriti e gli uomini della comunità. Le donne avevano un grande potere spirituale e potevano aiutare il fratello a regnare grazie a questa loro forza. Un uomo in una posizione rilevante era dipendente dal potere della sorella e si affidava a questa affinché favorisse il mantenimento del suo ruolo politico.

Questo tipo di rapporto si rispecchia anche nella gestione dello stato, infatti in testa al governo stavano il regnante e la sacerdotessa, mentre a livello locale stavano i loro assistenti. Anche a livello familiare solitamente era la sorella (o la zia nel caso in cui non ci fossero sorelle) del capo famiglia ad avere il potere spirituale. Il mondo spirituale non era completamente diviso dal mondo familiare, quindi uomini e donne non erano divisi a causa della loro natura: gli uomini avevano una parte (anche se minima) nei rituali religiosi e le donne avevano un ruolo abbastanza rilevante anche per quanto riguarda l'economia domestica.

I ruoli di genere nelle Ryūkyū sono molto più flessibili rispetto alle altre zone del

---

<sup>267</sup> BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., p.122.

<sup>268</sup> Ivi, p.123.

Giappone e ne è la prova il fatto che le donne di quest'area non hanno subito una vessazione così forte come quella subita nel resto dell'arcipelago giapponese.<sup>269</sup> Non solo dal punto di vista religioso godevano di una certa libertà, potevano anche intervenire nel controllo delle finanze familiari e potevano scegliere in modo indipendente se sposarsi tardi o se non sposarsi proprio.<sup>270</sup> Le donne qui non hanno mai sentito una pressione o un obbligo verso il proprio ruolo di moglie e madre, o un'oppressione da parte del marito o della suocera per compiere delle scelte "giuste" dal punto di vista sociale. Si tratta di un sistema molto più libero che non causa sentimenti di rivolta nelle giovani.<sup>271</sup>

O almeno, questa era la situazione prima che le tradizioni delle Ryūkyū venissero intaccate dalle influenze straniere. Era solo una questione di tempo prima che anche nelle Ryūkyū si diffondessero i concetti del Buddhismo e del Confucianesimo; tutto ciò però, apporta un cambiamento negativo al mondo religioso femminile.<sup>272</sup> Il Buddhismo è stato introdotto solamente nel tardo tredicesimo secolo e anche se l'assimilazione della dottrina straniera non è avvenuta con le stesse tempistiche con cui si è diffusa nel resto del Giappone, l'influenza si è fatta sentire in modo molto forte. Le influenze straniere penetrarono sia a corte che tra la gente comune ma il problema principale è che sia il Buddhismo che il Confucianesimo tendevano a denigrare le donne: è proprio per questo motivo che inizialmente non riuscirono a trovare ampio consenso in una cultura come quella delle isole Ryūkyū, in cui le donne da sempre avevano una grande importanza.<sup>273</sup>

C'è un evento storico del dodicesimo secolo che ci consente di ipotizzare il momento in cui la figura femminile passa dall'aver un ruolo principale all'occupare una posizione secondaria: il fatto storico a cui si fa riferimento riguarda Shunten (舜天), figlio di nobili appartenenti alla nobiltà di Okinawa, che disertò sua moglie e i suoi figli, in favore del ritorno al potere unicamente nelle mani del sovrano.<sup>274</sup> Questo suo gesto sembra voler rompere la tradizione, sembra voler dimostrare come la donna sia importante, ma non così necessaria. Non solo Shunten attuò una politica del genere: dopo di lui ci furono anche altri tre regnanti che seguirono il suo modello. Solamente nel 1469 Sho En (尚圓) salì al potere

---

269 Susan SERED, "Symbolic illnesses, Real Handprints, and Other Bodily Marks: Autobiographies of Okinawan Priestesses and Shamans", *Ethos*, Vol. 25, No. 4, 1997, pp. 415-416.

270 SERED, *Symbolic illnesses, Real Handprints, and Other Bodily Marks*, cit., p.416.

271 *Ibidem*.

272 BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., p.124.

273 *Ibidem*.

274 George H. KERR, *Ryukyu Kingdom and Province Before 1945*, National Academy of Sciences-National Research Council, Washington, 1953, p.20.

e stabilì la sorella come capo delle sacerdotesse. L'ordine con la figura femminile al centro del mondo religioso venne ristabilito.<sup>275</sup> Tra le misure da lui istituite ci fu la riorganizzazione del sistema delle sacerdotesse. Questa scelta fu dettata dal suo volere di controllare il mondo delle sacerdotesse perché lo considerava molto influente. Basti pensare che all'epoca il ruolo di “capo delle sacerdotesse” aveva un'importanza uguale o anche maggiore del ruolo dello stesso regnante. Le sacerdotesse avevano infatti un potere che si diffondeva a tutti gli strati della società.<sup>276</sup>

Era abitudine che il regnante fosse affiancato da una specialista religiosa che solitamente era la sorella, ma Sho Shin (il figlio di Sho En), abolì la posizione di *chimi* (sacerdotessa che fiancheggiava il regnante) mettendo definitivamente fine all'influenza delle sorelle nel sistema politico dei reggenti del potere.<sup>277</sup> Praticamente il lavoro compiuto da Sho En per conferire potere al mondo femminile venne distrutto dall'operato del figlio. Le sacerdotesse si ritrovano quindi a essere nuovamente abbassate di livello e il loro status venne minato ancora una volta. Con questa riforma Sho Shin riuscì a stringere la presa intorno alle sacerdotesse di corte, ma egli era a conoscenza del fatto che anche nelle aree rurali esisteva un sistema di sacerdotesse molto sviluppato e voleva imporsi anche su questo. Stabili infatti che le sacerdotesse del villaggio fossero segnate in un registro dal capo delle sacerdotesse. Rientrare nel registro significava simbolicamente sottostare al potere del capo delle sacerdotesse. La mossa di Sho Shin era volta al controllo dell'influenza femminile sul mondo politico. Sho Shin stava cercando in qualche modo di sopprimere il potere delle sciamane. Il fatto che abbia cercato in tutti i modi di controllare il mondo delle sacerdotesse dimostra come le donne fossero considerate avere un potere spirituale incredibile; potere che però poteva essere pericoloso se si rivolgeva contro il regnante.

A questo punto le sciamane non possono nemmeno fare affidamento sul loro potere di contattare gli spiriti perché sembra che questa loro forza non sia più di nessun aiuto alla controparte maschile, non era più necessaria. Allo stesso tempo, gli uomini erano esortati a non fare affidamento al potere femminile per le questioni riguardanti l'ambito politico.<sup>278</sup> Gradualmente il culto degli antenati venne organizzato attorno ad una linea patriarcale. Quindi si cercò in tutti i modi di integrare il Buddhismo penetrato in Giappone alla

---

<sup>275</sup> BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., p.124.

<sup>276</sup> Ivi, p.125.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> *Ibidem*.



tradizione religiosa giapponese. Di conseguenza il controllo dei riti religiosi precedentemente affidato all'universo femminile, viene ora controllato dagli uomini.<sup>279</sup>

Nonostante un tentativo di addomesticamento a livello ufficiale, nella vita quotidiana e nella vita della comunità locale, la figura femminile occupa ancora un ruolo preponderante nel vecchio stato delle isole Ryūkyū e le donne sono ancora viste come le prime attrici nel mondo degli spiriti.<sup>280</sup> In qualche modo ogni donna poteva essere considerata una specialista religiosa, anche se la sua religiosità consisteva solo nel compiere dei piccoli rituali per il fratello o partecipare a festival della comunità. Dal momento che aveva a che fare con il sacro, diventa suo compito proteggere il fratello dalle influenze negative; in cambio la sorella poteva contare sul fratello dal punto di vista economico.<sup>281</sup>

Il potere spirituale della sorella è chiamato *unaigami* (うない神). Il credo nell'*unaigami* si trova in tutte le Ryūkyū, anche se nelle isole Miyako sta scomparendo.<sup>282</sup> Comunque ci sono dei dati che mostrano come ancora oggi soprattutto in alcune parti di Okinawa le sorelle, durante i momenti cruciali per l'agricoltura, tornino dal fratello per prendere parte ai rituali. In altre zone invece la sorella assume un significato rituale solamente durante dei periodi critici nella vita del fratello.<sup>283</sup> Non è detto che una donna debba assumere lo stato di *unaigami* per un solo fratello; infatti può ricoprire questo ruolo anche per più di un fratello. La sorella, come *unaigami*, corrisponde all'antenata femmina per eccellenza, ossia la sorella del mito della creazione delle isole Ryūkyū. Nella società delle Ryūkyū le sorelle (ma anche le donne in generale) giocano un ruolo fondamentale perché non solo uniscono la famiglia alla comunità, ma legano anche i fratelli agli antenati della famiglia.<sup>284</sup> L'*unaigami* quindi funge da anello di congiunzione perché grazie a lei i membri della famiglia hanno accesso al mondo degli spiriti. Sebbene in quest'area si pensi che tutte le donne possano fare da tramite con gli altri mondi, la vera esperta al riguardo è la sciamana, *yuta*.<sup>285</sup> A differenza delle sacerdotesse, le sciamane operavano al di fuori dell'istituzione dei templi; quindi nel momento in cui venne imposto un controllo di tutte le praticanti religiose attraverso un registro, le sciamane non furono soggette ad una severa vigilanza.

---

279 BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., p.126.

280 *Ivi*, p.127.

281 *Ibidem*.

282 *Ibidem*.

283 *Ibidem*.

284 *Ivi*, pp. 127-128.

285 *Ivi*, p.128.

Ancora oggi le sciamane mantengono un ruolo principale nelle comunità rurali delle Ryūkyū e hanno un ruolo molto attivo nella cura delle malattie.<sup>286</sup> La cura delle malattie serviva per legittimare il potere spirituale della sciamana. Anche la sacerdotessa compiva rituali per la cura dei malati, anche se in questo settore erano più numerose le sciamane.<sup>287</sup> Quale tra le due figure interveniva in caso di malattia dipendeva anche dalla tipologia di malattia che interessava il malato: solitamente, le sacerdotesse si dedicavano ai mali minori che implicavano un qualche tipo di sanguinamento, invece le sciamane intervenivano quando si trattava di malattie più gravi e malattie mentali.

Il ruolo delle due figure riflette anche la considerazione che la società dell'epoca aveva riguardo le due figure: le sacerdotesse erano considerate incarnazione della divinità, invece le sciamane erano considerate delle esperte nella comunicazione con divinità e antenati.<sup>288</sup> Per definire una sacerdotessa poteva essere usato il termine *kaminchu* (神人). Si pensa che questa figura abbia il potere di mettersi in comunicazione con le divinità ed è considerata la specialista dei rituali pubblici che prendono atto nel *kami-ya* (casa di preghiera costruita all'interno del villaggio), nelle case dei clan, e negli *utaki* (boschetti sacri).<sup>289</sup> Durante le cerimonie la *kaminchu* indossa una veste bianca e una corona di foglie, ma non deve fare esercizi spirituali che richiedano fatica o particolare impegno, la cosa che più importa è il significato della sua presenza. La *kaminchu* non compie matrimoni, funerali, preghiere o esorcismi. La sacerdotessa nelle occasioni riguardanti l'agricoltura non parla molto, dice una preghiera molto breve ma niente di più. Parte dei compiti a lei assegnati consistono nello stare seduta in precisi posti, in precisi momenti: durante questi periodi gli abitanti del villaggio le donano delle offerte in cibo.<sup>290</sup>

La cosa particolare rispetto alle altre zone del Giappone è che il diventare sacerdotessa non comporta una spaccatura della vita matrimoniale. Di solito i mariti sembrano contrari al desiderio della moglie di diventare *kaminchu*, ma ci sono anche mariti che sono orgogliosi della loro moglie-sacerdotessa e mostrano grande sostegno alla compagna.<sup>291</sup> Di solito, le donne in cui fiorisce questo desiderio aspettano che i figli siano abbastanza grandi da cavarsela da soli e che arrivi l'età in cui i doveri casalinghi le permettono di iniziare questa

---

286 BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., p.128.

287 SERED, *Symbolic illnesses, Real Handprints, and Other Bodily Marks*, cit., p. 408.

288 *Ibidem*.

289 *Ivi*, p.410

290 *Ibidem*.

291 *Ivi*, p.411.

nuova fase della vita. Comunque era piuttosto raro che una donna decida volontariamente di diventare una *kaminchu*. Più spesso succede invece che la ragazza in questione provi una crisi in seguito ad un evento traumatico (come la morte di un familiare) e in questa situazione accetti la chiamata della divinità.<sup>292</sup> Questo punto ricorda le *kamisama* delle aree del nord del Giappone. Nonostante la popolazione delle Ryūkyū sia molto attaccata alla credenza degli spiriti, la *kaminchu* deve lottare per essere riconosciuta come tale. E anche questo punto ci ricorda le *kamisama*.<sup>293</sup> L'elemento rilevante di questo discorso è che secondo le fonti, anche le servitrici della *kaminchu* (*umei*) sperimentano la malattia prima di capire di essere destinate a fare questo lavoro. Ci sono anche uomini che fungono da assistenti della sacerdotessa, ma al contrario delle assistenti donne, questi ultimi prima di assumere questo ruolo non provano nessuna malattia.<sup>294</sup>

La *yuta* invece, vede quello che gli altri non riuscivano a vedere. Le sue parole conferivano molta speranza a chi le ascoltava e anche per questo motivo non si consultava solo quando una persona era già affetta da qualche male, ma si consultava piuttosto regolarmente. La *yuta* grazie alla sua capacità di farsi possedere sapeva trasmettere i messaggi degli antenati, poteva capire cosa stava causando sfortuna ad una persona, e sapeva dire anche quali erano i giorni favorevoli e quali i giorni sfortunati.<sup>295</sup> A lei era assegnato il ruolo di mettersi in contatto con un uomo appena deceduto per capire se era venuto a mancare in serenità o se c'era qualcosa che lo stava disturbando. Uno dei compiti più importanti era verificare se lo spirito di un morto stava creando disagi ad un vivente. Ogni *yuta* ha un *kami* con cui comunica regolarmente e questa divinità con cui spesso è in contatto le fornisce le informazioni riguardo gli antenati del cliente.<sup>296</sup>

C'erano donne che decidevano di diventare sciamane (anche se era un evento raro) e questo era piuttosto apprezzato dai membri del villaggio; la stessa cosa non si può dire per quanto riguarda le ragazze che diventavano *yuta*. Il processo che porta una ragazza a diventare una *yuta* ricorda quello per diventare *kamisama*: in seguito ad un momento di crisi, la ragazza in questione capisce di aver ricevuto la chiamata e prima accetta il fatto che lo spirito

---

292 Isabelle PROCHASKA-MEYER, *Kaminchu: Spirituelle Heilerinnen in Okinawa*, in "<https://digilib.phil.muni.cz>", [https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/133575/2\\_Religio\\_22-2014-2\\_12.pdf?sequence=1](https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/133575/2_Religio_22-2014-2_12.pdf?sequence=1)

293 *Ibidem*.

294 SERED, *Symbolic illnesses, Real Handprints, and Other Bodily Marks*, cit., p.417.

295 *Ivi*, p.412.

296 *Ibidem*.

l'abbia scelta, prima starà meglio. Sembra che alcune ragazze prima di accettare la chiamata dello spirito fossero state allontanate dai residenti del villaggio perché considerate pazze o potenzialmente pericolose. Quindi prima di riconoscere di essere sciamane compiono un percorso molto sofferto.<sup>297</sup> Se l'entità vuole che la ragazza in questione diventi una *yuta*, porre resistenza al volere divino servirebbe solo ad aggravare il proprio *kamidari*, ossia la crisi provocata da uno spirito. Una volta accettato il proprio destino, la ragazza deve imparare a gestire la possessione spiritica e per farlo si affida alle lezioni di una *yuta* più anziana. Si crede però che anche lo spirito che si impossessa del corpo della *yuta* possa insegnarle a controllare la possessione grazie a delle visioni o a delle trance.<sup>298</sup>

Sebbene la sciamana abbia un ruolo molto rilevante nella società, il suo gran potere spesso intimidisce gli individui della società perché si crede che il potere della sciamana possa scagliarsi su una vittima predestinata. Quindi la sua abilità di mettersi in contatto con le entità la mette sia in una posizione di rilievo perché dopo aver ottenuto il riconoscimento come sciamana assume uno status elevato, sia in una posizione marginale perché è molto temuta proprio a causa del potere che le viene riconosciuto.<sup>299</sup>

La sciamana aveva funzioni molto rilevanti anche per quanto riguarda la vita di corte: veniva richiesto il suo intervento per pronosticare le future candidate sacerdotesse, oppure anche per fare da tramite tra la presenza sovrannaturale e la sacerdotessa in alcune occasioni rituali. In origine nelle Ryūkyū non c'era una distinzione ben definita tra la figura della sacerdotessa e la figura della sciamana, sarà solo successivamente che alle due figure vengono dati due ruoli diversi.<sup>300</sup>

Dal quattordicesimo secolo nelle Ryūkyū si assiste a una differenziazione della società, in seguito alla quale l'autorità maschile si distingue in diversi livelli, ognuno accompagnato da una diversa specialista religiosa. Di conseguenza anche l'*unaigami* si adatta alla

---

297 Kokan SASAKI, *Spirit Possession as an indigenous Religion in Japan and Okinawa*, in "Senri ethnological studies", Vol.11, 1984, p.79.

298 *Ibidem*.

299 BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., pp.128-129.

300 Nell'antichità, prima che le figure della sacerdotessa e della sciamana fossero distinte, a mediare tra il mondo degli spiriti e il mondo degli uomini era una donna chiamata *kami* (o *kimi*). La *kami* assumeva il ruolo di sacerdotessa quando recitava le preghiere (*otakabe*), e quello di sciamana quando in uno stato di trance annunciava il volere divino (*miseseru*). Praticamente incorporava entrambi i ruoli. La *kami* era legata alla "divinità-sorella" del mito dell'origine ed era la sorella del capo delle prime forme di villaggio. Il suo ruolo era di provvedere alla protezione spirituale del fratello. (BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., pp.129-130)

stratificazione della società, creando figure religiose di vario livello.<sup>301</sup> Anche dopo l'adattamento forzato queste rimasero importanti per la comunità, nonostante il notevole declassamento.<sup>302</sup>

Anche se non allo stesso livello rispetto al passato, la considerazione delle donne nelle Ryūkyū tutt'ora rimane ad un livello superiore rispetto alle altre aree del Giappone. Dal momento che si pensa che le donne siano più predisposte alla possessione, sin dall'infanzia vengono educate al mondo degli spiriti.<sup>303</sup> Sono le donne infatti che hanno la sensibilità per trattare con gli spiriti delle divinità e dei morti e sono le donne che pensano che questi spiriti siano influenti nella vita dei propri discendenti. Sono sempre le donne che sono convinte del fatto che se non trattano nel modo opportuno gli spiriti, questi possano ritorcersi contro di loro.<sup>304</sup> In questo senso ci sono sentimenti contrastanti riguardo la possessione spiritica: è vista sia come un desiderio a cui si aspira per favorire l'armonia alla comunità, ma anche come qualcosa da cui stare alla larga.<sup>305</sup>

---

301 Per esempio, l'imperatore era accompagnato dalla *chifijing ganashii mee*, i governatori regionali erano affiancati dalle *chikasa*, i signori locali dalle *chimi* e il capo del villaggio dalla *niigami*. (BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., p.130)

302 BELL, *Women in the religious life of the Ryukyu island*, cit., p.130.

303 SASAKI, *Spirit Possession as an indigenous Religion in Japan and Okinawa*, cit., p.81.

304 *Ivi*, p.82.

305 *Ibidem*.

## Capitolo 3

### La Possessione

#### 3.1 Significato della possessione

Recentemente la possessione è uno degli oggetti più studiati in antropologia e sta ricevendo particolare attenzione nell'ambito degli studi religiosi. L'elemento della possessione che più attira è la sua presenza costante nei rituali.<sup>306</sup> Secondo Erika Bourguignon la possessione è un "concetto che serve ad interpretare le credenze".<sup>307</sup> Citando un suo passo:

"We shall state that a belief in possession exists, when the people in question hold that a given person is changed in some way through the presence in or on him of a spirit entity or power, other than his own personality, soul, self, or the like. We shall say that possession trance exists in a given society when we find that there is such a belief in possession and that it is used to account for alterations or discontinuity in consciousness, awareness, personality, or other aspects of psychological functioning."<sup>308</sup>

Bisogna fare molta attenzione a come si usa il termine "possessione": mentre in Occidente questa parola è utilizzata in modo negativo, non è lo stesso per quanto riguarda l'arcipelago giapponese.<sup>309</sup> In origine la ricerca sulla possessione inizia da parte di uomini europei che vogliono studiare l'esperienza rituale dei "non bianchi". L'eurocentrismo, ossia la concezione che pone l'Europa al centro della storia, cerca di dare una spiegazione della possessione attraverso l'uso di dottrine occidentali, ignorando il significato locale del culto.<sup>310</sup>

Come il termine "possessione", anche i termini "estasi" ed "estatico" possono portare ad incomprensioni perché l'origine di queste parole deriva direttamente dal pensiero teologico occidentale. Non si potrebbe quindi utilizzare questa terminologia per parlare della possessione in Giappone proprio perché i termini occidentali sopra elencati cercano di

---

306 Friederick M. SMITH, *The self possessed. Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Columbia University Press, New York, 2006, p.33.

307 Ivi, p.35.

308 Erika BOURGUIGNON, *Possession*, Chandler & Sharp Publishers, San Francisco, 1976, p.35.

309 SMITH, *The self possessed*, cit., p.34.

310 Ivi, p.36.

forzare la possessione giapponese all'interno dell'ambito occidentale. Anche ricercatori del calibro di I.M. Lewis incappano in questi errori "lessicali", se così vogliamo chiamarli, per presentare la possessione del Sud Asia. Lewis distingue gli "spiriti benevoli" che sostengono il potere politico, sociale e religioso predominante nell'area di studio e gli spiriti cattivi che causano caos e sono pericolosi. Il problema di questa divisione è che questi due concetti, seppur validi, hanno una limitata applicazione nel contesto asiatico: in quest'area ci sono infatti dei casi in cui anche gli spiriti cattivi supportino il potere sociale, religioso e politico locale, esattamente come gli spiriti benevoli.<sup>311</sup>

Gli studi sulla possessione cercano risposta solitamente a tre quesiti: che cos'è la possessione? Come funziona? Qual è il significato della possessione? La terza domanda è quella che causa più problemi perchè tendenzialmente gli studi occidentali recenti cercano di trovare un significato profondo per spiegare lo stato di possessione, ignorando le cause sociali, psicologiche o mediche che hanno favorito lo sviluppo della pratica della possessione in Giappone.<sup>312</sup>

La possessione è spesso interpretata come una forma di controllo sociale, o come un rito caratterizzato da potere politico.<sup>313</sup> Il controllo è esercitato attivamente nel momento in cui si usa la possessione per il proprio rafforzamento politico, ma anche passivamente nel senso che la possessione viene usata in modo automatico secondo l'ideologia culturale della zona di cui si sta trattando. La possessione è una pratica a cui ricorrevano le antiche sciamane, ma I.M. Lewis parla di come la possessione sia più che altro un'esperienza culturale.<sup>314</sup> Cerca di capire il significato della possessione e le sue dimensioni psicologiche. Esamina trance, possessione, estasi e ipnosi concludendo che c'è una certa omogeneità tra possessione spiritica e sciamanesimo. Come detto nel primo capitolo, egli distingue due tipi di possessione: quella centrale e quella periferica. La prima è valutata come una forma nobile di possessione, mentre la possessione periferica è vista come qualcosa di indesiderato e pericoloso, è la possessione da parte di spiriti maligni e amorali. La possessione centrale preserva il potere di quelli con un alto stato sociale, mentre la periferica è la possessione delle persone con un basso status sociale che non hanno un potere influente.<sup>315</sup> In passato la periferica era il mezzo utilizzato dalle donne oppresse, ma

311 SMITH, *The self possessed*, cit., p.63.

312 Ivi, p.38.

313 Ivi, p.56.

314 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.26.

315 Ivi, p.27.

con l'avvenire della modernità e l'educare le classe alte ad abbracciare le persone appartenenti a classi di livello inferiore, la possessione di tipo periferico va gradualmente scomparendo, per lasciare invece il posto alla possessione centrale. Chi va in estasi attraverso la trance sciamanica percepisce attraverso i sensi e soprattutto interagisce con lo spirito di un'altra persona, invece chi va in trance con la possessione diventa un'altra persona.<sup>316</sup> Una donna che si sentiva sottomessa alle regole patriarcali imposte distaccava la propria mente dai drammi familiari iniziando una rapporto con una divinità. Infine la manifestava, diventava quella divinità.<sup>317</sup> Anche nel caso in cui la possessione non sia rituale, quindi per esempio nel caso di possessione dovuta a malattia, c'è un elemento che la accomuna alla possessione rituale, ossia la presenza di una forma di resistenza, una spaccatura nell'impianto sociale, politico e psicologico. La possessione diventa una forma di esperienza dissociativa che a volte risulta necessaria e che termina con una minaccia, seppur misera, verso l'ordine predominante. È una forma di caos controllato (quello che viene controllato è la forza, la violenza e la pericolosità della possessione), nel senso che è un'esperienza limitata dai confini del proprio corpo.<sup>318</sup>

La possessione è vista come una sorta di rituale di "compensazione", nel senso che può fungere da mezzo grazie a cui il soggetto stabilizza la propria posizione sociale.<sup>319</sup> La possessione porta a un equilibrio tra chi la subisce e le altre persone. Da questo punto di vista si potrebbe dire che questa pratica è parte integrante di un sistema di auto-regolazione sociale che coinvolge soprattutto l'ambiente domestico, ambiente in cui solitamente valgono le norme patriarcali che comportano la visione del ruolo della donna solo come "moglie e madre". La possessione quindi stravolge la posizione sociale e politica del soggetto e viene attuata soprattutto nel momento in cui inizia il declino del potere femminile.<sup>320</sup>

Dalla fine del periodo Nara (710-784) il potere politico delle donne inizia un declino che peggiora con l'avanzare degli anni. Come risultato, già dal periodo Heian si assiste a un incremento della credenza negli spiriti e dell'uso della possessione per curare i malanni provocati proprio dagli spiriti.

---

316 SMITH, *The self possessed*, cit., p.62.

317 Ivi, p.63.

318 Ivi, pp.58-59.

319 *Ibidem*.

320 Ivi, p.57.



Il periodo Heian è il momento in cui le donne emergono nell'ambito artistico, ma per quanto riguarda il mondo politico ci sono delle restrizioni maggiori rispetto al periodo Nara. Mentre in questo periodo le donne potevano assumere posizioni politiche, durante l'epoca Heian si assiste a un costante declino dei loro diritti, fino all'esclusione femminile dalle posizioni politiche di potere. Negli anni tra l'ascesa dell'imperatrice Suiko (592) e la morte dell'imperatrice Shōtoku (770) uomini e donne regnavano in ugual numero e approssimativamente per la stessa quantità di tempo. L'esempio delle regnanti giapponesi è più unico che raro, se si paragona alle altre società pre-moderne dell'epoca. Le imperatrici avevano lo stesso potere degli imperatori maschi (si veda per esempio l'imperatrice Jitō che affianca il marito nella guerra Jinshin del 672-673).<sup>321</sup> In ogni caso il concetto di uguaglianza tra uomo e donna comincia a subire dei cambiamenti in seguito all'importazione dei concetti confuciani, che prevedevano (con la riforma Taika del 645) lo stabilimento di un regno sotto l'autorità di un unico imperatore.<sup>322</sup> Anche se inizialmente la riforma non andò a modificare la situazione delle donne, negli anni a venire queste vennero escluse da qualsiasi tipo di potere politico. L'imperatrice Kōghyoku (594-661) tornò a regnare una seconda volta anche dopo l'imposizione della riforma Taika, ma solamente perché il suo regnare era legittimato da un potere sciamanico: secondo il *Nihon Shoki* (日本書紀) del 720 d.C, il Giappone nel 642 era colpito da un periodo di siccità al quale non si riusciva a porre fine nemmeno con le preghiere di taoisti, Yin-yang e confuciani messi insieme. Allora l'imperatrice compì un pellegrinaggio al fiume Minabuchi e pregò: subito cominciò a piovere.<sup>323</sup>

Dopo il regno dell'imperatrice Shōtoku, che terminò nel 770, a nessuna donna venne più permesso il titolo di imperatrice.<sup>324</sup> La debolezza dell'imperatrice sembra diventare caratteristica tipica di tutte le donne e anche per questo vengono eclissate dall'universo

---

321 Fukitō SANAE, Takeshi WATANABE, *From Female Sovereign to Mother of the Nation: Women and the Government in the Heian Period*, in "Heian Japan, Centers and Peripheries", a cura di Mikael Adolphson, Edward Kamens, Stacie Matsumoto, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2007, p.16.

322 ICHIRŌ, *Folk Religion in Japan*, cit., p.196.

323 Ivi, pp.197-198.

324 Pare che il monaco buddhista Dōkyō, oltre ad avere una brutta influenza sull'imperatrice Shōtoku, non piacesse molto a corte. Questi voleva diventare imperatore e l'imperatrice Shōtoku stava facendo in modo che questo avvenisse. Per questa ragione all'imperatrice venne riconosciuta una certa fragilità e questa fu la goccia che fece traboccare il vaso e che impedì alle donne una qualsiasi possibilità di detenere ancora il potere a corte. (Brittany BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, in "<https://etd.ohiolink.edu>", [https://etd.ohiolink.edu/!etd.send\\_file?accession=wuhonors1338405581&disposition=inline](https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=wuhonors1338405581&disposition=inline), 2006, p.12.)

politico, perché ritenute troppo deboli.<sup>325</sup> Da questo momento in poi anche i rituali in cui le donne stavano fianco a fianco degli uomini gradualmente vanno scomparendo e si tende a dare più importanza alle cerimonie maschili. Per esempio, era tradizione che durante la cerimonia del "saluto dell'anno nuovo" partecipassero entrambi l'imperatore e l'imperatrice. Dopo il regno dell'imperatrice Kachiko (815-823) però, nella cerimonia del primo gennaio era prevista la presenza del solo regnante. Non era più previsto un rito che coinvolgesse entrambi nella stessa cerimonia e infatti all'imperatrice era riservato un rituale il giorno seguente.<sup>326</sup> Nonostante le restrizioni in politica, le donne del periodo Heian godevano di alcuni diritti legali, diritti che sarebbero stati loro negati in periodo Kamakura (1185-1333). All'epoca alle donne era permesso di avere proprietà e di ereditare i beni del marito in caso di morte. A quelle delle classi medio-alte era concesso gestire le proprietà della famiglia. Inoltre venivano educate nella calligrafia, nella poesia e nella musica; aree in cui superarono la controparte maschile, essendo queste doti richieste loro per avere successo nella vita.

Nella scrittura e nella poesia della metà del periodo Heian la possessione spirituale era uno dei temi principali e la forma di letteratura *monogatari* era quasi esclusivamente femminile; in questi testi le donne usavano la possessione spiritica per esprimersi in modi che un uomo non avrebbe saputo fare.<sup>327</sup> In questo periodo si vede una produzione di arte e letteratura davvero raffinata, che mette come protagonista il mondo delle emozioni delle persone.<sup>328</sup> Della cultura dell'epoca, il particolare che più di tutti risalta è la presenza di un rapporto tra il mondo delle emozioni e gli insegnamenti etici predominanti.<sup>329</sup> In una società così concentrata sul mondo degli spiriti, il Confucianesimo ha lasciato un'impronta negativa perché i suoi insegnamenti formali non riuscivano a riempire la domanda di una dottrina "dal cuore" che accontentasse i giapponesi.<sup>330</sup> È chiaro che da questo punto di vista il Buddhismo Shingon era molto più attraente e andava a colmare le necessità di una religiosità misteriosa di cui l'élite sentiva il bisogno.<sup>331</sup> Infatti la possessione spiritica era presa davvero seriamente tra la nobiltà.

---

325 SANAE, WATANABE, *From Female Sovereign to Mother of the Nation*, cit, p.21.

326 SANAE, WATANABE, *From Female Sovereign to Mother of the Nation*, cit, p.22.

327 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., pp. 31-32.

328 Anesaki MASA HARU, *History of Japanese Religion With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, Rutland, Charles E. Tuttle Co., Rutland, 1963, p.134.

329 Ivi, p.135.

330 *Ibidem*.

331 *Ibidem*.

All'epoca le donne non potevano scrivere in cinese e anzi, era fortemente sconsigliato l'uso dei caratteri cinesi per risultare ancora più femminili: in pratica il cinese era affare puramente maschile. Dal momento che i testi ufficiali utilizzati dal governo erano redatti in lingua cinese, le donne venivano automaticamente escluse dalla scena politica.

Alle donne però era riservato l'uso del *kana*. È proprio in questi anni che si vedranno tra le opere più importanti in tutta la tradizione letteraria giapponese, una di queste è il *Genji Monogatari* (源氏物語) di Murasaki Shikibu. In queste opere le autrici dipingevano gli aspetti della vita di una donna aristocratica e ancora oggi, molti di questi testi sono visti come dei veri e propri commentari di protesta contro l'opprimente sistema patriarcale del periodo Heian.<sup>332</sup> Per esempio nel *Genji Monogatari* l'autrice si concentra sulle donne come vittime della possessione spiritica, piuttosto che sugli uomini. Questo non vuol dire che gli spiriti possedevano solamente le donne, ci sono degli esempi letterali (*Eiga Monogatari* 栄花物語, 1028-1107) in cui vediamo gli uomini come vittime della possessione di uno spirito.

Secondo Brittany Brockman nella letteratura del periodo Heian la possessione spiritica poteva essere interpretata come:

- reale possessione spiritica: veniva catalogata come cosa realmente accaduta e anche il lettore del *monogatari* pensava che fosse un fatto accaduto davvero. Si potrebbe considerare un fatto storico;
- una possessione in cui la vittima desidera che lo spirito entri nel proprio corpo, ma dentro di sé sa che non sta accadendo davvero. Non può essere considerato un fatto storico;
- uno stato mentale in cui la vittima crede di essere posseduta dallo spirito di qualcosa o qualcuno.<sup>333</sup>

Bisogna concentrarsi sul terzo tipo di possessione perché ci sono diversi fattori coinvolti nella credenza che qualcuno possa essere impossessato dallo spirito di un'altra persona; si tratta di una condizione psicologica, più che di un fatto storico. Mentre la prima è una situazione mentale e psicosomatica che il soggetto prova all'interno del proprio corpo, la

---

332 Doris G. BARGEN, *A Woman's Weapon: Spirit Possession in The Tale of Genji*, University of Hawaii Press, USA, 1997, p. 13.

333 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., p.34.

seconda è una situazione che prende atto nella vita reale. Si può mettere in discussione il fatto che la possessione femminile sia un atto auto-imposto o uno stato psicologico indotto dalla pressione del patriarcato. Quando si discute della possessione nella letteratura del periodo Heian si tende a trattarla come possessione del terzo tipo, cioè come uno stato determinato da fattori psicologici, piuttosto che fatto storico davvero accaduto.

Tutto comincia quando una donna pensa che un'altra moglie di suo marito sia arrabbiata con lei, sia gelosa perchè il marito le osserva più attenzioni, sia gelosa della sua posizione sociale, o qualsiasi altra situazione che umili quest'altra donna. Quindi, la vittima comincia a pensare che la donna in questione abbia cattive intenzioni nei suoi confronti o che questa stia mandando inconsciamente il suo spirito per vendicarsi.<sup>334</sup> La vittima cade in una situazione di sconforto e si ammala. I familiari giungono in soccorso della donna quando capiscono che la sua malattia deriva dallo spirito di qualcuno che si è impossessato di lei. Vengono chiamati quindi i monaci che effettuano l'esorcismo per spingere lo spirito a liberare il corpo della vittima. Tutto ciò avviene grazie ad una medium che accoglie lo spirito nel suo corpo e dà voce alla donna che, mossa da gelosia, ha fatto sì che il suo spirito si sia impossessato della rivale.<sup>335</sup> Una volta ascoltate le lamentele dello spirito, lo si convince a lasciare la donna posseduta, in modo tale che questa possa rimettersi dalla malattia. Si pensa che le autrici della letteratura Heian ricorressero alla possessione spiritica per rappresentare i loro sentimenti contro i codici di condotta della corte. Erano assolutamente sconsigliate scenate di gelosia, quindi il ricorso alla possessione sembrava essere l'unico modo per far sentire la propria voce.

Doris G. Borgen afferma che grazie al *mononoke* (物の怪), lo spirito che possiede il corpo della vittima, le autrici e le loro protagoniste impossessate potevano manifestare una sorta di “doppia coscienza”, nel senso che la possessione spiritica viene considerata come un disturbo psicologico attraverso cui si manifesta un disagio, piuttosto che come un evento reale (come è stato considerato in periodo Heian).<sup>336</sup>

In ogni caso, tutti e tre i tipi di possessione concorrono nel creare l'immagine di quella che poteva essere la forza femminile: quando viene parificata a un fatto reale ci permette di capire come nelle opere letterarie la possessione venisse considerata un fatto davvero

---

334 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., p.35  
335 *Ibidem*.

336 BARGEN, *A Woman's Weapon*, cit., p.21.

presente nella vita di tutti i giorni; le altre due interpretazioni invece ci forniscono una visione complessa in cui due donne rivali (gelose l'una dell'altra) collaborano insieme per presentare un caso di possessione spiritica che avrebbe esposto la trascuratezza da parte del marito. Che fosse in modo cosciente o nell'inconscio, collaborando e presentando un caso di apparente possessione spiritica obbligavano l'uomo a risolvere la situazione e a rivolgere attenzioni alle donne. Se l'uomo non avesse agito per sistemare la situazione, fino ai piani alti della corte sarebbero giunte voci dell'ingiustizia commessa e ci sarebbero state delle conseguenze che potevano ripercuotersi sul suo status sociale e gli avrebbero fatto acquisire una cattiva reputazione. Quindi le donne potevano diffamare l'uomo che nel momento del bisogno le aveva trascurate.<sup>337</sup>

Nella società dell'epoca Heian le donne d'élite erano forzate a reprimere i propri sentimenti di gelosia e rabbia con la forza ed erano invitate ad accettare ogni situazione senza ribellarsi. Alle bambine, fin da piccole veniva insegnato a comportarsi educatamente e a non mostrarsi gelose in nessun caso. Questo le preparava per diventare delle mogli ideali.<sup>338</sup> Era comunque l'uomo che decideva a casa di quale moglie trascorrere il suo tempo e inevitabilmente alcune mogli venivano trascurate. Se un uomo si stancava della propria moglie, poteva scegliere una donna più giovane e bella: anche questo portava inesorabilmente ad alimentare la gelosia tra donne.<sup>339</sup> Il fatto di sentirsi trascurate scatenava una forte gelosia tra donne e la frustrazione doveva essere sfogata in qualche modo.

Ci sono anche casi in cui la possessione manifesta uno scontento verso l'usanza del matrimonio combinato. Inoltre pare che la possessione spiritica potesse guarire la psiche ferita di donne che avevano difficoltà nella gravidanza o malattie, in questo senso una donna che diventava vittima di possessione spiritica in realtà era vittima delle ingiustizie di una cultura dominata dall'uomo.<sup>340</sup>

Nella società dell'epoca Heian le donne avevano indubbiamente una posizione inferiore rispetto ad un uomo e i precetti confuciani prevedevano che una donna si sottomettesse alle tre obbedienze: del padre, del marito e del figlio più vecchio. Ad aggravare la situazione femminile concorsero quelle ragioni "naturali" per cui a una donna era negata

---

337 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., p.36.

338 BARGEN, *A Woman's Weapon*, cit., p.3.

339 *Ibidem*.

340 *Ivi*, p.13.

l'illuminazione, a meno che nella prossima vita non si reincarnasse in un uomo.<sup>341</sup> Questo significa che si pensava che una donna avesse un *karma* impuro per natura, a differenza della controparte maschile; era quindi spiritualmente inferiore all'uomo.

Sono quindi la poligamia e il forzato soffocamento delle emozioni tipiche del periodo Heian che hanno portato le donne a ricorrere alla possessione come mezzo di protesta.<sup>342</sup>

Nel periodo Heian ci sono molti esempi di possessione spiritica: dalla possessione da parte di volpi e altri animali significativi nella cultura giapponese, fino alla possessione da parte di persone morte o viventi. Sembra che le persone di quest'epoca, dagli aristocratici alla gente comune, credessero nell'esistenza di una gran varietà di spiriti e demoni e nella loro capacità di interagire con il mondo dei vivi. Gli spiriti ostili (*onryō* o *goryō*) possono essere sia spiriti dei morti, che spiriti dei vivi ma era maggiormente diffusa la credenza negli spiriti dei morti.<sup>343</sup> Si pensava che alcune persone dopo la morte si potessero trasformare in spiriti vendicativi e si credeva anche che gli spiriti (sia dei vivi che dei morti) potessero impossessarsi dei viventi.<sup>344</sup> I primi (*ikiryō*) si staccano da una persona vivente per tormentare la vittima. La persona da cui l'*ikiryō* nasceva poteva anche non essere consapevole di essere la fonte dell'origine dello spirito. La causa principale che portava alla nascita di uno spirito vendicativo in una persona ancora in vita era il sentimento della gelosia. Per scacciare la presenza la pratica prevede degli esorcismi della durata media di sette giorni, durante i quali si recitavano i *sūtra* e si bruciava dell'incenso; gli ultimi (*shiryō*) potevano essere riconosciuti e scacciati attraverso la possessione, che poteva durare anche diciassette giorni.<sup>345</sup>

Nel periodo Heian ci sono anche episodi di morte causati dalla possessione e solitamente sono rari casi dovuti ad uno stato mentale o fisico eccessivamente debole oppure alla perdita del desiderio di vivere.

---

341 Ivan MORRIS, *The World of the Shining Prince: Court Life in Ancient Japan*, Oxford University Press, London, 1964, p.205.

342 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., p.19

343 Anna KUČHTA, Joanna MALITA, *Spirit possession and emotional suffering in „The Tale of Genji” and its selected adaptations. A study of love triangle between Prince Genji, Lady Aoi and Lady Rokujō*, in "<https://www.academia.edu>", [https://www.academia.edu/19054512/Spirit\\_possession\\_and\\_emotional\\_suffering\\_in\\_The\\_Tale\\_of\\_Genji\\_and\\_its\\_selected\\_adaptations.\\_A\\_study\\_of\\_love\\_triangle\\_between\\_Prince\\_Genji\\_Lady\\_Aoi\\_and\\_Lady\\_Rokujo](https://www.academia.edu/19054512/Spirit_possession_and_emotional_suffering_in_The_Tale_of_Genji_and_its_selected_adaptations._A_study_of_love_triangle_between_Prince_Genji_Lady_Aoi_and_Lady_Rokujo), p.179.

344 *Ibidem*.

345 *Ivi*, p.180.

Per concludere, nonostante l'inglobamento di ideali religiosi arrivati dalla Cina abbiano contribuito a ridurre il potere politico e sociale delle donne, attraverso la possessione e l'esorcismo queste riuscivano ad imporre il proprio potere sugli uomini, anche all'interno di un sistema patriarcale opprimente come quello nel Giappone della metà del periodo Heian. Solo in questo modo le donne potevano dare voce a lamentele che altrimenti non sarebbero riuscite a esprimere in normali circostanze.

In un ambiente così opprimente cominciò a prendere piede la possessione spiritica per dar voce alle ingiustizie nel mondo femminile. Non che gli uomini non facessero ricorso alla possessione, ma la utilizzavano in modo diverso: le donne solitamente possedevano la vittima quando erano ancora in vita, gli uomini invece prendevano possesso del corpo della vittima dopo il proprio decesso. La possessione maschile si manifestava nel caso i cui i parenti dell'uomo non avessero pregato per lui in abbondanza.

Con il termine "possessione" Carmen Blacker distingue quattro diversi tipi di sintomo:

- sintomi in cui solo il corpo è afflitto: sono mali inspiegabili, febbri improvvisi e perdita di appetito che possono essere spiegati come sintomi dovuti alle influenze degli spiriti. Avvenimenti di questo tipo sono molto presenti nella letteratura Heian: nella capitale, la depressione, lo sconforto per la difficoltà nella gravidanza erano spesso attribuite all'influenza da parte di spiriti maligni;
- sintomi che appaiono per indicare instabilità mentale, ma che non sono associati alla trance o alla dissociazione: si manifestano con allucinazioni (sia visive che uditive) e il paziente si lamenta di sentire voci nella propria testa, ma rimane comunque in possesso del proprio corpo e personalità;
- sintomi che indicano un temperamento alterato, stati di coscienza riconducibili alla trance, ma comunque nessuna entità che parla attraverso la bocca della vittima;
- sintomi che indicano un caso di possessione, con uno spirito che prende possesso del corpo della vittima e parla attraverso la sua bocca con una voce diversa.<sup>346</sup>

In passato si pensava che anche i sintomi dei primi tre tipi fossero influenzati dall'attività di qualche spirito vendicativo, ma poi la medicina e la scienza hanno dato spiegazioni concrete al malessere che rientra a far parte delle prime tre tipologie. Quindi, i sintomi che

---

346 BLACKER, *The catalpa bow*, cit., pp.271-272.

rappresentano la possessione sono caratteristici solo dell'ultimo gruppo.<sup>347</sup>

Secondo I.M. Lewis ci sono tre tipologie diverse di "vittime" femminili:

- ragazze destinate a matrimoni combinati;
- donne bloccate in un matrimonio caratterizzato da poligamia da parte del marito e senza possibilità di divorzio. Basti pensare al *Genji monogatari*, in cui sono descritti diversi esempi di donne impossessate a causa di un matrimonio poligamico e rivalità con le altre concubine;
- vedove e divorziate.<sup>348</sup>

È evidente che le donne potevano ricoprire solamente il ruolo che l'uomo designava ad esse. La possessione alleviava solo in minima parte la voglia femminile di combattere questa subordinazione imposta.<sup>349</sup> Le donne iniziarono a pregare per rinascere uomini nella vita successiva.<sup>350</sup>

La possessione è utilizzata in varie culture come mezzo grazie a cui ottenere delle vittorie (materiali o non materiali che siano) che nella vita di tutti i giorni non si sarebbero potute ottenere. Sia l'uomo che la controparte femminile sono vagamente soddisfatti: la donna ottiene temporaneamente le attenzioni desiderate, e l'uomo anche se deve tollerare degli assalti alla propria autorità da parte della moglie, continua a mantenere la propria posizione di superiorità.<sup>351</sup> La figura maschile sa che questi episodi sono periodici e soprattutto temporanei; sono il giusto prezzo da pagare per mantenere la propria posizione di supremazia. Nessuno dei due viene penalizzato e l'ideologia della supremazia maschile è preservata.<sup>352</sup>

In molte, se non nella maggior parte delle società, le donne sono trattate come soggetti periferici. Questo comportamento veniva permesso dagli uomini. Sembra quasi che la tolleranza verso questi comportamenti simboleggi un sorta di riconoscimento delle ingiustizie verso il mondo femminile: le donne infatti, non avevano un ruolo sociale che riconoscesse la loro importanza. Le donne spesso erano invidiose degli uomini perché

---

347 BLACKER, *The catalpa bow*, cit., p.272.

348 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.76.

349 *Ibidem*.

350 *Ibidem*.

351 *Ivi*, p.78.

352 *Ibidem*.



venivano riconosciuti come "sesso dominante".<sup>353</sup> Diagnosticare un comportamento di ribellione come "possessione" concorre nel far mantenere all'uomo la propria posizione di potere rispetto alla donna (perché è lui a pagare i trattamenti necessari per curare la malattia), nonostante l'evidenza che la donna sia impossessata proprio a causa sua. Il trattamento della malattia come "possessione", piuttosto che come "problemi coniugali" permette ad entrambe le parti di cooperare nella ricerca di una cura.<sup>354</sup>

Bisogna distinguere una fase primaria e una fase secondaria della possessione. Nella prima fase la donna si ammala e il suo disagio viene attribuito alla possessione; si parla di seconda fase della possessione solamente nel momento in cui l'incursione dei sintomi della malattia diventano cronici.<sup>355</sup> Nel corso del tempo la donna in questione può accedere al ruolo di sciamana e diagnosticare la stessa patologia ad altre donne. Quindi quello che inizia come una possessione incontrollata o come una malattia ingestibile, si sviluppa in un esercizio religioso controllato e volontario.

La transizione dalla prima fase alla seconda può essere provocata da un matrimonio combinato inaccettabile o da un affare di cuore concluso tristemente.<sup>356</sup> Uno dei motivi più sentiti che spingeva le donne all'ultimo livello, ossia il fare della possessione la propria professione, era l'infertilità. Una gran parte delle donne che diventano sciamane erano infatti donne in menopausa, o giovani ragazze sterili. Il ruolo di maestra degli spiriti era appropriata per chi non riusciva ad avere figli.<sup>357</sup>

Tra le donne che aspiravano a una carriera da sciamane non c'erano solo donne che avevano problemi con la gravidanza, c'era anche chi era insoddisfatta del proprio matrimonio, o chi aveva dei figli oramai adulti e in grado di badare a sé stessi.<sup>358</sup>

---

353 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.78.

354 *Ivi*, pp.79-80.

355 *Ivi*, p.83.

356 *Ivi*, p.85.

357 Una donna che rientrava in una di queste due categorie era considerata "mezza uomo" (nel senso che veniva considerata una donna completa) proprio perché non aveva avuto gravidanze. (LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.85)

358 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.85.

### 3.2 Cura della possessione

Alla base dello sciamanesimo c'è la manipolazione dello spirito: attraverso la possessione la sciamana spinge lo spirito ad introdursi nel suo corpo. Solitamente questa pratica veniva attuata per il beneficio di terzi o per propositi curativi. Anche Carmen Blacker vede il carattere curativo delle pratiche estatiche. Nel caso di possessione da parte di uno spirito maligno si rende necessaria la pratica dell'esorcismo in modo tale da liberare la vittima dai sintomi della possessione.<sup>359</sup> Durante questo rito, l'esorcista non si confronta direttamente con il malato, ma forza lo spirito che lo possiede a trasferirsi nel corpo di una medium: attraverso la bocca di questa, la presenza si identifica e conversa con l'asceta.<sup>360</sup> Gli esorcisti nel trentaseiesimo capitolo del *Genji Monogatari* vengono dipinti come dei selvaggi dall'aspetto feroce e di solito si trattava di monaci Tendai o Shingon.<sup>361</sup> Durante il rituale dell'esorcismo la sciamana fungeva da veicolo passivo, un corpo in cui si incanalava lo spirito affinché potesse comunicare con l'esorcista. La causa principale di questa perdita di potere deriva ancora una volta dall'introduzione del Buddhismo nel sesto secolo.<sup>362</sup>

Sebbene l'assimilazione delle idee dalla Cina e dalla Corea avessero ridotto il potere sociale delle donne, la possessione spiritica e l'esorcismo vanno a bilanciare lo status di quest'ultime all'interno del sistema patriarcale della metà del periodo Heian. Nonostante attraverso la possessione spiritica le donne riescano ad alzare delle lamentele verso il sistema dell'epoca, il mondo degli esorcismi era gestito dall'universo maschile. A fare gli esorcismi erano perlopiù i monaci Buddhisti, che usavano un miscuglio di Buddhismo, Shintō e redenze popolari per cercare di esorcizzare lo scontento delle donne.<sup>363</sup> Il rituale dell'esorcismo inglobava degli elementi provenienti dal Continente che rappresentano il

---

359 BLACKER, *The catalpa bow*, cit., p. 269.

360 Ci sono anche casi di sette in cui la pratica del trasferimento dello spirito nel corpo della medium è stato eliminato circa cento anni fa perché si credeva che lo spirito si rifiutasse di entrare nel corpo di un'altra persona per comunicare. Il paziente non è più un corpo passivo tra le mani dell'esorcista e della medium, ma diventa una parte attiva del sistema ed è grazie al suo personale sforzo che riesce a guarire. La cura non deriva più totalmente da forze esterne; il paziente deve collaborare attivamente con l'esorcista. È il caso del tempio Myōgyō nella prefettura di Chiba: il monaco esorcista si confronta direttamente con il paziente, senza richiedere l'intervento di una medium che si faccia impossessare dallo spirito. Il paziente resta nel tempio per i giorni necessari alla sua cura. Possono essere alcuni giorni o anche intere settimane a seconda della gravità della patologia. (BLACKER, *The catalpa bow*, cit., p. 278)

361 BLACKER, *The catalpa bow*, cit., p. 270.

362 Nel primo periodo dopo l'introduzione del Buddhismo si eseguivano i rituali *Abisha* che comportavano l'uso di bambini per fornire informazioni riguardo al futuro di una persona. Il ricorso ai bambini durante i rituali era molto in voga e piuttosto diffuso in Giappone. Più che per compiere previsioni sul futuro, i bambini venivano impiegati come medium degli asceti: in pratica erano allo stesso livello delle sciamane. (BLACKER, *The catalpa bow*, cit., p. 269).

363 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., p.3.

potere maschile; può quindi essere vista come una risposta alla protesta femminile.<sup>364</sup> L'esorcismo comunque non va ad incrementare il potere delle donne, anzi, costringendo l'universo maschile a concentrarsi ad osservare le ingiustizie subite, le donne forzano l'uomo a reagire. Gli uomini erano visti come la causa principale dell'insoddisfazione delle donne e le loro azioni erano la causa della soddisfazione o dell'insoddisfazione femminili. Il fatto che i sentimenti femminili dipendessero dall'azione dell'uomo è uno dei fattori che permette la presa di potere maschile sull'universo femminile.<sup>365</sup>

In *The Catalpa Bow* Carmen Blacker paragona le antiche sciamane giapponesi e le medium che diventarono famose solamente dopo, soprattutto negli esorcismi del periodo Heian. Il rituale dell'esorcismo *yorigitō* in cui un monaco buddhista (o un asceta delle montagne) usava una medium per permettere allo spirito che ha fatto ammalare una persona di identificarsi e di liberare il malato, ricorda gli antichi rituali in cui le sciamane venivano impossessate da una divinità.<sup>366</sup> Entrambi richiedevano l'intervento di una medium e di un'altra persona che interrogava lo spirito.<sup>367</sup> In epoca Heian però era grazie a un monaco buddhista che lo spirito si impossessava della medium; senza il suo intervento la possessione non sarebbe potuta accadere perché la medium non poteva farsi impossessare da sola.<sup>368</sup> Da questo fatto si vede come l'antico potere delle sciamane sia diminuito nel tempo, fino a diventare un potere che non poteva essere manifestato a meno che non ci fosse l'intervento di una controparte maschile che dirigeva il rito.

La "cura" della possessione consisteva nell'identificare e nel placare lo spirito che aveva preso possesso del corpo della vittima. L'idea che gli spiriti potessero tornare a tormentare i parenti vivi (o l'intera comunità nel caso di spiriti molto forti), conferiva un'importanza rilevante all'intera pratica. Inoltre stiamo parlando di un periodo storico in cui la credenza nei *goryō* era molto sentita: in caso di disastri naturali, i primi a essere convocati dalla corte imperiale per scoprire l'origine del problema erano le autorità religiose, soprattutto i maestri dello *Yin-Yang (onmyōji)* e i monaci buddhisti.<sup>369</sup> Di solito anche l'origine delle catastrofi naturali era attribuita allo spirito di una persona morta. Si credeva che se uno spirito non veniva glorificato nel modo giusto oppure con la quantità giusta di rituali,

---

364 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., p.2.

365 *Ibidem*.

366 BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p.269.

367 *Ibidem*.

368 BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p.298.

369 BARGEN, *A Woman's Weapon*, cit., p.16.

diventava uno spirito vendicativo e tornava a manifestarsi nel mondo degli uomini. A quest'idea nativa si fuse il concetto (buddhista) del *karma*, quindi se un uomo moriva estremamente turbato o arrabbiato, la sua vita nell'aldilà sarebbe stata influenzata dal suo stato d'animo: avendo accumulato troppi attaccamenti alla vita e troppo *karma* negativo, poteva tornare nel mondo degli uomini come spirito vendicativo per tormentare i vivi.<sup>370</sup> Inoltre, si credeva anche che lo spirito di una persona potesse staccarsi dal suo corpo mentre questi era ancora in vita.

Secondo Anesaki Masaharu, lo spirito è composto da una parte benevola e da una parte brutale e cattiva o commenti, o elimini.<sup>371</sup> In epoca Heian si pensava che mossi da una gelosia profonda o da qualsiasi altro sentimento negativo, la parte cattiva dello spirito potesse staccarsi dal corpo per andare a scagliarsi contro la persona che aveva stimolato questi sentimenti. Si credeva che questa parte agisse in modo autonomo e che non fosse mossa intenzionalmente dalla persona che provava gelosia.<sup>372</sup> In molti casi gli spiriti che si impossessano delle donne sono originati da persone ostili, o sono spiriti della natura esistenti al di fuori della società e della cultura in cui la donna vive.

Come accennato precedentemente, in epoca Heian il modo più comune di possessione era lo *yorigitō*, rituale in cui serviva l'azione combinata di una medium e di un asceta per mettersi in contatto con lo spirito, di qualsiasi spirito si trattasse, sia divinità che spirito malevolo. In questo tipo di pratica veniva utilizzata una giovane medium dentro cui l'asceta forzava la presenza a entrare. Alla fine lo spirito comunicava con l'asceta attraverso la bocca della medium. Nei rituali antichi solitamente veniva impiegato anche un "interrogatore", che poneva le domande alla presenza che si era impossessata della sciamana, per sapere più che altro delle informazioni riguardo l'ambito agricolo.<sup>373</sup> Queste medium sono spesso legate alle sciamane che venivano utilizzate dagli asceti buddhisti durante molti esorcismi nel periodo Heian, ma secondo Carmen Brockman non si possono considerare delle sciamane a tutti gli effetti perché si trattava più che altro di bambine che nemmeno avevano fatto un apprendistato da sciamana.<sup>374</sup>

---

370 BARGEN, *A Woman's Weapon*, cit., p. 17.

371 MASAHARU, *History of Japanese Religion With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, cit., p.40.

372 *Ibidem*.

373 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., p.23.

374 *Ivi*, p. 24.

Oltre allo *yorigitō* nel periodo Heian si vedono casi di esorcismo in cui la tradizione sciamanica e i rituali shintō si combinano con le pratiche del Buddhismo esoterico giunte dal Continente. Le medium a cui si faceva ricorso in questo periodo erano caratterizzate da una passività che non si riscontra nelle sciamane del Giappone antico. Il passaggio dall'impiego dei bambini all'impiego delle donne come medium nel periodo Heian rappresenta l'unione delle pratiche esoteriche buddhiste alle pratiche religiose antiche delle sciamane.<sup>375</sup>

Carmen Blacker analizza che in tutti i distretti giapponesi in cui sono stati riscontrati casi di possessione, la maggioranza dei soggetti posseduti sono donne, solitamente casalinghe tra i venticinque e i trentacinque anni d'età.<sup>376</sup> La possessione è quindi un mezzo utilizzato dalle donne per protestare contro l'oppressione subita da una società dominata dagli uomini.<sup>377</sup> Ovviamente non riguarda solo l'arcipelago giapponese; è anzi un fenomeno piuttosto diffuso.

Per esempio, quando le donne in Somalia sono vittime di possessione i loro mariti sono costretti a concedere loro quelle attenzioni che prima non concedevano e a spendere grandi somme di denaro per delle cerimonie pubbliche con musiche e danze particolari. Inoltre, lo spirito che parla attraverso la bocca della donna, avanza delle richieste all'uomo che solitamente consistono in beni materiali talvolta molto costosi. Tra l'altro con grossa probabilità si tratta di oggetti che la donna ha sempre desiderato. La donna diventa il centro delle attenzioni del marito.<sup>378</sup> Anche se questi casi di donne africane sono simili ai casi di possessione giapponesi, non possiamo parlare di un'analogia appropriata.<sup>379</sup> Innanzitutto, una donna giapponese impossessata non dava spettacolo di sé in pubblico, o davanti ai suoi parenti maschi. I rituali di cura nei templi o in casa erano molto tranquilli e avevano carattere privato. Nessuna delle pazienti potrebbe sentirsi soddisfatta nel diventare un oggetto di attenzioni da parte del marito o dell'uomo di casa e inoltre, nessuna delle richieste delle donne giapponesi è comparabile alla richiesta materiale delle donne somale.<sup>380</sup> Secondo il professor Oesterreich la psiche è in grado di separarsi in parti diverse e autonome soprattutto nel caso in cui la persona sia oppressa (le giovani mogli giapponesi

---

375 BROCKMAN, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, cit., pp. 24-25.

376 BLACKER, *The Catalpa Bow*, cit., p.282.

377 *Ibidem*.

378 *Ivi*, p.283.

379 *Ibidem*.

380 *Ibidem*.

sono tra i soggetti più oppressi nella società giapponese).<sup>381</sup> L'afflizione percepita forza una di queste parti della psiche a emergere, cambiando la personalità "normale" del soggetto. La persona in questione cambia in modo da ribellarsi alla convenzione sociale che la tormenta. Quando questa parte oppressa viene riconosciuta e accettata, la personalità del soggetto ritorna al suo stato normale.<sup>382</sup>

Le pratiche quotidiane sono il mezzo necessario per ristabilire l'ordine. Lo spirito che si impossessa della donna costituisce una parte autonoma della mente della vittima e la sua influenza può essere trasformata da uno stato di ribellione iniziale, a potere benevolo e di protezione. La cosa interessante è che in Giappone la possessione da parte di volpi o altri spiriti raramente viene curata in un ospedale di cura mentale: ancora oggi si preferisce la terapia "religiosa". La malattia causata da un essere non umano può essere curata da un monaco iniziato alla vita religiosa.<sup>383</sup>

Generalmente la possessione che si presenta inizialmente come malattia è limitata alle donne. I trattamenti al riguardo talvolta non comportano un'espulsione totale della forza che si sta impossessando del corpo della donna, ma anzi sono delle pratiche che insegnano a questa a vivere in armonia con gli spiriti. Lo spirito quindi non viene espulso, viene invece addomesticato.<sup>384</sup> Nelle "comunità tribali" come le definisce I.M. Lewis, il trattamento di addomesticamento dello spirito è effettuato da un gruppo di donne che promuovono la possessione tra i membri della comunità; ne risulta che all'interno dell'attività di gruppo l'esorcismo va perdendo il suo significato negativo.<sup>385</sup> In termini psichiatrici, questi incontri provocano gli stessi effetti di una terapia di gruppo. Durante la terapia spesso la vittima veniva ospitata nella casa della sciamana, quindi poteva godere di un momento di pace distante dagli obblighi sociali che era tenuta normalmente a rispettare.<sup>386</sup> È piuttosto evidente che più che un rito religioso, questi ritrovi tra donne fossero un'occasione per dedicarsi a se stesse, è una pratica personale che la donna fa per sé. È infatti proibita la partecipazione maschile. I trattamenti di cura diventano una sorta di religione clandestina puramente femminile, una religione estatica riservata alle donne e

---

381 Traugott Konstantin OESTERREICH, *Possession Demoniacal And Other Among Primitive Races, In Antiquity, The Middle Ages, And Modern Times*, (D. Ibberson translation), Routledge, London, 1930, p. 27.

382 BLACKER, *The catalpa bow*, cit., p.283.

383 *Ivi*, p.284.

384 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p. 26.

385 *Ibidem*.

386 *Ivi*, p.73.

protetta dalla supremazia maschile.<sup>387</sup> Le donne riescono a trasformare in esperienza religiosa quello che gli uomini considerano "malattia". Il potere della possessione però è così forte da mettere paura. Il pensiero che queste donne potessero guarire dalla malattia cominciò a far nascere l'idea che avessero il potere di causare l'origine del disturbo.<sup>388</sup>

In verità questi gruppi di ritrovo sono molto di più di un mezzo per far sentire la voce delle donne: dal momento che le persone ritenevano che gli spiriti che prendevano il controllo del corpo delle donne fossero spiriti malvagi che interferivano con la vera indole della vittima, le donne che venivano impossessate da questi spiriti sembrano non avere colpa per il loro comportamento. Quindi la colpa della condotta anormale della donna era esclusivamente da attribuire allo spirito che si era impossessato del suo corpo.<sup>389</sup> La possessione simboleggia una protesta da parte di chi è politicamente impotente, piuttosto che rappresentare solo la cura per una malattia causata dallo spirito. La malattia richiede delle cure a cui il marito (o l'uomo di casa) deve provvedere per forza.<sup>390</sup> In questa situazione la paziente diventa un soggetto privilegiato perché poteva prendersi ampie libertà anche con chi prima doveva forzatamente trattare con rispetto (per esempio il consorte). C'è un maggior ricorso all'estasi nel caso in cui ci si senta schiacciati da una pressione che non si sa come combattere o controllare.<sup>391</sup>

In epoca Meiji invece più che un addomesticamento dello spirito si assiste proprio ad un tentativo di eliminazione di questo dal corpo della vittima. Per liberare la donna in questione dallo spirito che aveva preso possesso del suo corpo si seguiva un ordine di domande da porre allo spirito, in modo tale da capire quali fossero i motivi che l'avevano spinto ad entrare nel corpo della donna causandole la patologia. Citando Carmen Blacker:

‘How many years ago did you come into this woman?’ He had to repeat it several times—‘nannen mae kara... nannen mae kara...’—with more fierce clacks on the bokken and fierce interpolations such as, ‘Come on, I can’t stand here waiting all day for the likes of you.’ Eventually the

---

387 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.73.

388 *Ivi*, p.28.

389 Questi spiriti erano considerati "periferici" perché avevano origine al di fuori della società in cui vivono le vittime colpite, solitamente erano gli spiriti di qualche vicino, o di qualcuno appartenente ad una comunità rivale. Le loro vittime preferite erano le donne, anche queste considerate "periferiche" perché nella società in cui vivevano non potevano occupare posizioni di rilievo ed erano tenute a bada nell'oscurità. (LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p. 27)

390 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p. 27.

391 *Ivi*, p. 30.

choking voice gasped out, ‘Sannen’, three years. The Abbot made a business-like note with a brush and asked, ‘Are you possessing anyone else besides this woman? Any of her relatives? Well?’ A loud sharp clack and at last a strangled ‘no’ came from the woman’s mouth. The next question was, ‘Where did you first possess her?’ To this came the vague reply, ‘Tokyo’, which did not satisfy the Abbot at all. ‘Ku wa nani ka?’— what ward, he peremptorily demanded. ‘Se-ta-ga-ya-ku’, came the halting reply. ‘What street?’ ‘Fu-ne-ga-o-ka’. Next, ‘Why did you possess her? You ought to know that a human being is no place for the likes of you. Did you do it out of spite, or because you had nowhere else to go, or because you wanted something?’ The answer to this important question took a long time to come, but at last the syllables u-ra-mi, spite, were sobbed out. The Abbot then for several minutes gave it a good scolding. ‘Very, very bad and wrong of you’, he repeated several times. Eventually he said, ‘Well now, you’re going to leave her, aren’t you? When? In a month? In a week?’ There was another long pause while the bokken clacked threateningly. At length the strangled voice said, ‘I’ll go now’. ‘Now. Right. You’ll go away and let her get healthy and fat again, will you? Look how thin and ill she has been since you have been troubling her. Promise? Promise?’ ‘Ma-mo-ri-masu’, yes I promise. This was repeated three times, the woman’s voice rising to a shriek. Then she collapsed and lay inert on the floor.<sup>392</sup>

Nelle società in cui le sciamane hanno grande importanza e in cui la possessione è vista come vera esperienza religiosa, è molto diffusa la connessione tra l'arrivo della vocazione da sciamana e la malattia.<sup>393</sup> Quello che comincia come un'esperienza dolorosa, termina con l'estasi; il dolore della malattia iniziale viene tramutato in un segno divino. Nelle società in cui la sciamana non ha tutto questo potere però, la possessione è vista solo come una fine. Non è una fine che porta a un nuovo inizio, simboleggia solamente malattia e sfortuna.<sup>394</sup> Ne è un esempio la possessione in Somalia, che viene vista puramente come malattia e coinvolge diversi sintomi che possono diversificare da una leggera isteria o una

---

392 BLACKER, *The catalpa bow*, cit., pp.279-280.

393 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.61.

394 *Ivi*, p.63.



leggera depressione, ad altri tipi di malattie più gravi.<sup>395</sup> La donna guariva solo nel momento in cui queste costose richieste venivano esaudite e nel momento in cui venivano svolte delle costose cerimonie (per esempio danze sacre guidate da una sciamana). La guarigione e lo stato di benessere successivo al rituale poteva però essere temporaneo.<sup>396</sup> I mariti delle mogli affette da questa strana malattia non credono che si tratti di una malattia vera, ma che sia solamente un finto malessere e che faccia parte di una serie di trucchi usati dalle donne per andare contro la supremazia maschile.

L'attitudine degli uomini riguardo a questa situazione è ambivalente: da una parte credono nell'esistenza degli spiriti *sar*, ma d'altra parte diventano scettici quando è la propria moglie (e di conseguenza le proprie finanze) a venire intaccate e a pagare le conseguenze dell'attacco dello spirito. Normalmente i mariti accettavano la situazione, soprattutto se gli episodi di questo tipo non erano molto frequenti. Ma nel caso in cui gli episodi non fossero limitati, la moglie si ritrova a partecipare a dei gruppi di "devote dei *sar*" per cercare di star meglio e la pazienza del marito era messa a dura prova.<sup>397</sup>

È piuttosto evidente che questi casi di malattia femminile perseguitavano maggiormente le donne che sono più soggette agli abusi da parte della controparte maschile. Queste "guariscono" dalla possessione dello spirito non appena ottengono un minimo di riconoscimento da parte dell'uomo.

La possessione spiritica per ottenere dei benefici è una tecnica adottata in molti paesi diversi, tra cui Somalia, Etiopia (dove sembra essersi originata questa pratica), nel Nord Africa e nel Golfo arabico e anche la sacra città di Mecca.<sup>398</sup> Le donne sono sempre state considerate la parte più fragile della società e proprio per questa debolezza tipica del sesso femminile sono vulnerabili agli spiriti, che si crede siano attratti dalla loro bellezza.<sup>399</sup> Si pensa che durante la possessione sia lo spirito che avanzi delle richieste, non che siano desideri personali della donna vittima di possessione. I desideri vengono accolti dal marito

---

395 Questi disturbi sono senza dubbio attribuiti a uno spirito ostile o di un demone consumati dalla gelosia che entrano nel corpo della vittima. Gli obiettivi per eccellenza di questi spiriti sono le donne, in particolare le donne sposate. Soggette delle prolungate assenze dei mariti, o della poligamia tipica della società e minacciate continuamente dalla facilità con cui gli uomini potevano divorziare dalla moglie, le donne somale non godevano di nessuna stabilità e sicurezza. Le donne potevano solamente accettare la posizione che un uomo conferiva loro, senza la possibilità di ribellarsi. (LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.67)

396 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.67.

397 *Ivi*, p.68.

398 *Ivi*, p.70.

399 *Ivi*, p.75.

per cercare di placare lo spirito e solamente una volta esauditi lo spirito lascia il corpo della vittima. Nel momento in cui le mogli acquisiscono una posizione più stabile, la malattia scompare e, solo nel caso in cui il marito assicuri alla moglie le attenzioni necessarie, non dovrebbe più manifestarsi.

Se il patriarcato non fosse stata l'istituzione dominante, senza dubbio i sintomi di possessione femminili sarebbero stati meno forti e meno dolorosi. Certamente sarebbero rimasti alcuni rituali di possessione e il rito di iniziazione, ma nessuna possessione periferica sarebbe stata stigmatizzata come "pazzia femminile".<sup>400</sup> Questo ci porta a pensare alla possibile connessione tra l'intensità del patriarcato e il grado di sofferenza femminile nel momento della possessione spiritica.<sup>401</sup>

Basti pensare alla condizione delle sciamane delle Ryūkyū: come esposto nel secondo capitolo le sciamane della zona godono di un potere che le altre sciamane in Giappone hanno potuto sperimentare solamente nell'antichità (periodo Jōmon e periodo delle prime regnanti sciamane), quindi prima che Confucianesimo e Buddismo andassero a togliere anche l'ultimo rimasuglio di autorità alle sciamane. Ovviamente anche nelle Ryūkyū le dottrine importate andranno a intaccare la cultura sciamanica, ma molto più tardi e in maniera meno invasiva rispetto al resto dell'arcipelago proprio grazie alla considerazione che in queste zone si ha dell'universo femminile. Pur provando la malattia in seguito alla possessione di uno spirito, le sciamane di questa zona non vengono sottoposte a una pratica di esorcismo violenta come nelle altre aree.<sup>402</sup> In modo parallelo alle altre zone dell'arcipelago però, le sciamane di quest'area sperimentano dei disturbi quando ricevono la chiamata divina. Credono che il *kami*, l'entità divina, faccia provare alla nuova sciamana allucinazioni visive e uditive che si manifestano come patologia. Comunque nelle Ryūkyū non credono che la malattia sia una punizione, credono piuttosto che una sciamana nasca sciamana e che questi disturbi servano solo a ricordarglielo. In questo modo la persona in questione può facilmente riconoscere i sintomi della malattia e capire il suo destino. Quindi la malattia è solo una parte del processo che rende la nuova sciamana a conoscenza del suo

---

400 La possessione per ribellarsi al patriarcato non sarebbe esistita, ma la possessione utilizzata come rituale religioso (per esempio per mettersi in contatto con gli spiriti dei morti o delle divinità) avrebbe continuato ad esistere. ( Ha JAESUNG, *Liberation from the demon and the demonic: critical analysis of women's experience in spirit possession*, in "<https://www.researchgate.net>", [https://www.researchgate.net/publication/277211486\\_Liberation\\_from\\_the\\_demon\\_and\\_the\\_demoniccritical\\_analysis\\_of\\_women's\\_experience\\_in\\_spirit\\_possession](https://www.researchgate.net/publication/277211486_Liberation_from_the_demon_and_the_demoniccritical_analysis_of_women's_experience_in_spirit_possession), p. 136)

401 *Ibidem*.

402 *Ivi*, p.140.

ruolo nella società.<sup>403</sup> Si presenta una situazione che non può essere messa sullo stesso livello della "possessione periferica" della teoria di Lewis; infatti non tutte le sciamane provengono da un ambiente che le ha socialmente emarginate o che le ha sottoposte a restrizioni di genere. Dal momento che la malattia dovuta alla chiamata divina non mostra sintomi così forti, non è necessario un potente rituale di esorcismo come nelle altre aree del Giappone. L'eccezionale caso delle Ryūkyū può rafforzare la connessione tra la tendenza femminile alla possessione e l'ideologia patriarcale.<sup>404</sup> Le sciamane di quest'area mostrano una transizione alla chiamata divina molto più naturale e meno sofferta. Quando la possessione dello spirito si fa sofferta, questo ci indica che il soggetto in questione ha sofferto anche nel sistema socio-culturale in cui vive.<sup>405</sup>

### 3.3 La possessione in termini “non mistici”

Secondo gli psichiatri e gli psicoanalisti nel mondo oggi non esiste qualcosa che può essere definito “vera possessione” perché tutti questi casi possono essere spiegati da un punto di vista scientifico, senza implicare un significato religioso. Nella psichiatria infatti è molto comune l'uso di tecniche che provocano la trance nei pazienti. Quindi per molti dottori che operano nel campo della psicologia non per forza queste tecniche hanno a che fare con la sfera mistico/religiosa.

Piuttosto, gli esperti del campo della psicologia pensano che alcuni processi abbiano un'influenza sul sistema nervoso centrale.<sup>406</sup> Si crede che la condizione definita come “possessione” derivi dallo sviluppo di personalità multiple all'interno di un'unica persona e che sia prodotta dallo stesso meccanismo che crea il sonnambulismo e l'ipnosi.<sup>407</sup>

Come detto nelle pagine precedenti, lo stato di possessione si riscontra soprattutto nelle donne oppresse dal sistema patriarcale. Ma, secondo uno studio del 1981, i sintomi della

---

403 JAESUNG, *Liberation from the demon and the demonic*, cit., p.140.

404 *Ivi*, p.141.

405 *Ibidem*.

406 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.35.

407 LANGLEY, *Spirit-Possession, Exorcism and Social Context: an anthropological perspective with theological implications*, in "<https://biblicalstudies.org.uk>", [https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/094-03\\_226.pdf](https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/094-03_226.pdf), p.236.

possessione spiritica sono più riscontrabili nelle donne a causa della loro dieta.<sup>408</sup> In molte società erano gli uomini ad avere la priorità sul cibo e alle donne non era riservato questo diritto.<sup>409</sup> Sembra che ci sia una correlazione tra una dieta povera di nutrienti necessari per una dieta equilibrata (calcio, magnesio, vitamina D, niacina, triptofano, tiamina) e la possessione spiritica. La mancanza di calcio e di vitamina D nell'alimentazione potrebbe essere una spiegazione degli attacchi di isteria perché lo ione del calcio è coinvolto nella trasmissione degli impulsi nervosi e nella contrazione dei muscoli. Il calcio si trova sia concentrato nelle ossa, sia libero nel plasma. Nel momento in cui il livello plasmatico di questo ione diminuisce fino a sfiorare livelli critici, i nervi sinaptici (coinvolti nella contrazione dei muscoli) rilasciano una sostanza trasmissiva lungo la sinapsi, producendo un incontrollato impulso neurale paragonabile a delle convulsioni.<sup>410</sup>

Sembra che anche nelle culture in cui la trance ha un significato mistico/religioso ci sono degli esempi che possono essere spiegati in termini non mistici.<sup>411</sup> I Tungusi utilizzano il termine *olon* per riferirsi a chi crede nell'azione degli spiriti, ma che considera impossibile il fatto che una presenza possa entrare nel proprio corpo.<sup>412</sup> Sembra che lo stato di *olon* appaia quando una persona perde il controllo del proprio corpo; il soggetto in questione inizia ad imitare in modo completamente passivo un oggetto che cattura la sua attenzione.<sup>413</sup> Per esempio, se vede un cane giocare comincia ad imitarlo e a giocare come questo, se sente il rumore di una cascata inizia ad imitare il suono dell'acqua che cade. Se si tratta di una semplice imitazione passiva, al suo comportamento non viene attribuito nessun significato mistico. Quando invece il soggetto comincia a percepire una certa angoscia perché vuole rimanere stabile come presenza senza che nessuna entità spiritica

---

408 Alice B. KEHOE, Dody H. GILETTI, *Women's Preponderance in Possession Cults: The Calcium-Deficiency Hypothesis Extended*, "<https://www.researchgate.net>", [https://www.researchgate.net/publication/229592871\\_Women's\\_Preponderance\\_in\\_Possession\\_Cults\\_The\\_Calcium-Deficiency\\_Hypothesis\\_Extended](https://www.researchgate.net/publication/229592871_Women's_Preponderance_in_Possession_Cults_The_Calcium-Deficiency_Hypothesis_Extended), p.550.

409 In Etiopia l'anemia dovuta alla mancanza di proteine e vitamine nella dieta è stata riscontrata nel 6% degli uomini e nel 19% delle donne. (KEHOE, GILETTI, *Women's Preponderance in Possession Cults*, cit. p. 553)

410 *Ivi*, p.551.

411 *Ibidem*.

412 Questa condizione è chiamata *latah* dai Malesi, *olon* dai Tungusi, *irkunii* dai Yukagiri, *amurak* dai Yakuti, *menkeiti* dai Koriaki e *imu* dagli Ainu.

413 Sergio Fabio BERARDINI, *Magia e Storia Nel Mondo Magico di Ernesto De Martino*, in "<https://www.academia.edu>", [https://www.academia.edu/3128281/Magic\\_and\\_History\\_in\\_Ernesto\\_De\\_Martinos\\_Primitive\\_Magic\\_Magia\\_e\\_storia\\_nel\\_Mondo\\_magico\\_di\\_Ernesto\\_De\\_Martino](https://www.academia.edu/3128281/Magic_and_History_in_Ernesto_De_Martinos_Primitive_Magic_Magia_e_storia_nel_Mondo_magico_di_Ernesto_De_Martino), 2011, p.8.

interferisca con il proprio corpo, viene a crearsi questo mondo di cui fanno parte gli spiriti.<sup>414</sup> È solo nel momento in cui un soggetto sente la preoccupazione di poter essere posseduto da una qualche identità che diventa possibile la visione di un mondo degli spiriti e risulta necessario l'intervento di una sciamana che identifichi la presenza. Secondo Sergio Fabio Berardini, la sciamana:

imprime una forma all'informe, cioè decide il nome di ciò che ancora non ha un nome, sceglie l'immagine di ciò che non ha alcuna immagine. Il non aver forma, infatti, produce angoscia. Perché? Perché essa si riferisce al non essere; o meglio, al non Esserci. Così lo sciamano combatte contro il "niente" decidendo una adeguata forma capace di esorcizzarlo e di "convertire" il niente in determinato ente.<sup>415</sup>

La psicologia analitica non fa una differenza culturale dei vari tipi di esperienze spirituali, ma tende ad inglobare tutti i vari casi dentro un unico tipo di esperienza psicologica.<sup>416</sup> Generalmente gli antropologi non parlano di possessione spiritica come fosse una patologia, ma invece la descrivono come un fenomeno desiderato di una cultura o di un soggetto in particolare.<sup>417</sup> Gli studiosi occidentali da sempre hanno cercato di spiegare i fenomeni di possessione della cultura orientale in termini occidentali. Nella descrizione occidentale degli episodi di possessione si può notare una sorta di discriminazione che si denota dal fatto che l'esperienza spiritica viene spiegata in termini di "anormalità" e "patologia". In questo modo però le varie credenze popolari vengono minimizzate pur di essere raggruppate in diverse categorie. Ne deriva un'enorme perdita culturale e fenomeni di possessione spiritica che vengono interpretati con una serie di diversi disturbi psicologici (paranoie, allucinazioni, ossessioni, amnesia, paralisi, ecc...). La possessione viene quindi diagnosticata come una serie di malattie tra cui isteria, dissociazione

---

414 BERARDINI, *Magia e Storia Nel Mondo Magico di Ernesto De Martino*, cit., p.8.

415 *Ibidem*.

416 La psicologia analitica è una dottrina fondata da Carl Gustav Jung che presuppone l'esistenza, oltre che di un inconscio individuale, anche di un inconscio collettivo: il primo è legato alla storia personale di ogni individuo e include le idee, le esperienze dolorose che sono state rimosse, tutti i pensieri, le percezioni e i ricordi che sfuggono alla coscienza, nonché le sensazioni del profondo della psiche che in futuro emergeranno a livello conscio; il secondo incorpora gli strati più profondi della psiche e contiene una serie di immagini e di motivi, detti *archetipi*, comuni a tutta l'umanità (amore, morte, avversario, terrore, unione, inizio, tradimento, ecc.), i quali si manifestano regolarmente nei sogni, nelle fantasie e nelle allucinazioni. (*Psicologia analitica*, <http://www.treccani.it>, [http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-analitica\\_%28Dizionario-di-filosofia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-analitica_%28Dizionario-di-filosofia%29/))

417 Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, P. Boringhieri, Torino, 1973, p.71.

dell'identità, epilessia e schizofrenia.<sup>418</sup>

Come detto precedentemente, rispetto all'antropologia, le scienze cognitive seguono un'altra via per spiegare la possessione: in ambito psicologico infatti la possessione viene trattata come un fenomeno culturale universale. In situazioni incontrollabili (malattie terminali, eventi imprevedibili, ecc...) i soggetti cercano di utilizzare varie strategie per mantenere il controllo e una di queste è proprio l'utilizzo delle pratiche come la possessione.<sup>419</sup> Affinché la possessione venga utilizzata, dev'esserci innanzitutto una credenza nel mondo degli spiriti. Ci sono delle correlazioni tra stress, oppressione, incontrollabilità e l'alta incidenza dei casi di possessione.<sup>420</sup>

Un'interpretazione "non mistica" è applicata anche a un'usanza italiana del Medioevo (568-1494). Veniva chiamata "tarantismo" (ma è conosciuto anche come la "danza di San Vito") e si diffuse nell'Italia del quindicesimo secolo, in concomitanza con l'insorgere della "morte nera".<sup>421</sup> Per cercare di alleviare le pene del Paese venivano ingaggiati alcuni danzatori per danzare nelle chiese dedicate a San Vito e San Giovanni Battista. Nell'Italia meridionale questo disturbo è associato proprio al nome dei due Santi. Gli effetti del tarantismo si manifestavano in una sorta di danza frenetica e le modalità con cui apparivano erano sempre le stesse: in un momento di povertà e di privazioni (soprattutto nei mesi estivi che sono i mesi della mietitura del grano), le persone degli strati più bassi della popolazione sentivano l'urgenza di iniziare a danzare in modo frenetico, fino a raggiungere uno stato di trance e a collassare a terra stremati.<sup>422</sup> Era un culto molto diffuso tra i contadini e la classe più povera della società; in pratica il tarantismo trovava ampia diffusione tra i soggetti più sfruttati all'interno della società dell'epoca. Si pensa che i disturbi della malattia derivino dal morso di una tarantola tipica del Sud Italia (*Lycosa tarantula*). Il ragno coinvolto non è un semplice animale: nella cultura del Sud Italia la tarantola ha una connessione con San Paolo.<sup>423</sup> L'Apostolo Paolo è associato al ragno mistico e ad Apulia i riti di esorcismo vengono attuati solamente nelle chiese a lui dedicate.

---

418 Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, P. Boringhieri, Torino, 1973, p.71.

419 SCHMIDT, Bettina E., "Possessed Women in the African Diaspora: Gender Difference in Spirit Possession Rituals", in Bettina E. Schmidt, Lucy Huskinson (a cura di), *Spirit Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, p.108.

420 *Ivi*, p.109.

421 "Morte nera" è il nome italiano dato ad una malattia che all'epoca si era diffusa attraverso Germania, Olanda e Belgio. (LANGLEY, *Spirit-Possession, Exorcism and Social Context*, cit., p.239.)

422 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.36.

423 *Ivi*, pp.80-81.

La malattia del tarantismo era vista come una sorta di possessione demoniaca da cui si poteva guarire solamente grazie a un esorcismo rituale.<sup>424</sup> Le persone che soffrivano di questa malattia erano estremamente sensibili alla musica e con una melodia appropriata riuscivano a danzare fino a raggiungere uno stato di trance dopo il quale crollavano esausti. Questi trattamenti curativi solitamente venivano eseguiti nella casa del paziente al ritmo della tarantella. Fungeva da cura, o almeno da rimedio temporaneo.

Una volta scoperto il tono melodico a cui il paziente rispondeva, si faceva una sola sessione di questa terapia di musica e danze (che poteva durare anche svariate ore) e l'effetto curativo sarebbe durato per un anno intero.<sup>425</sup> I gruppi di donne italiane che si proponevano di curare dal morso della tarantola fungevano da religione estatica riservata all'universo femminile e protetta dalla supremazia maschile. Questo tipo di ritrovi sembrano ricordare i gruppi di donne che si sono sviluppati tra le “popolazioni tribali” come le definisce I.M. Lewis per curare gli episodi di possessione.<sup>426</sup>

Ci sono degli elementi che permettono di pensare ad una somiglianza tra i casi di tarantismo italiano e la possessione spiritica in Giappone:

- chi è stato morso dalla tarantola una volta, solitamente manifesta gli stessi effetti ad intervalli regolari;
- di solito la prima manifestazione avviene in concomitanza a un'esperienza stressante;
- erano i mariti che devono prendersi carico delle spese dei trattamenti per curare la malattia. Una volta morsa la vittima, quest'ultima diventava legata allo spirito di San Paolo per tutta la vita. I sintomi riappaiono ad intervalli regolari e ogni volta che questa situazione si ripresenta vengono eseguite delle danze (sempre a carico del marito) in onore del Santo.<sup>427</sup>

Nel quindicesimo secolo si pensava che danzare al ritmo frenetico della tarantella accompagnati dal suono di clarinetti, flauti e tamburi causasse la dispersione del veleno della tarantola e l'espulsione della tossina velenosa per mezzo della sudorazione. Nella metà del diciassettesimo secolo infatti era usanza che un gruppo di musicisti attraversasse

---

424 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., p.37.

425 *Ibidem*.

426 *Ibidem*.

427 *Ivi*, pp. 81-82.

il Paese nella stagione estiva (quando la malattia aveva raggiunto il suo apice) per cercare di “esorcizzare” dal morso della tarantola. A causa del gran numero di vittime di sesso femminile, questi incontri estivi erano chiamati "Piccoli Carnevali delle Donne".<sup>428</sup> Le donne sembrano infatti molto più inclini a contrarre il morso della tarantola rispetto agli uomini.<sup>429</sup> Inizialmente (quindicesimo secolo) il tarantismo ebbe una vasta diffusione anche tra gli uomini, quindi non fu una sindrome puramente femminile. Anche tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo però, si vedono un gran numero di persone di sesso maschile lamentarsi del morso della tarantola.<sup>430</sup> Si tratta di un periodo storico complicato non solo per le donne; anche gli uomini erano particolarmente oppressi. Il movimento attirò anche preti costretti al rigoroso rispetto del celibato e anche suore vessate dalla severità della vocazione religiosa.<sup>431</sup> La possessione permise alle vittime di giocare dei ruoli a cui non avrebbero mai potuto aspirare nella vita di tutti i giorni perché sperimentando queste situazioni di crisi suggestionavano i propri superiori e li costringevano a rivolgere loro delle attenzioni che prima non sarebbero mai riusciti ad ottenere. Come nel caso delle donne giapponesi quindi, l'avversità viene tramutata in vantaggio.<sup>432</sup>

Il tarantismo a lungo è stato considerato causato dal morso della tarantola, quindi una malattia che non aveva nulla a che fare con il mondo mistico e una possibile spiegazione a casi di possessione. Ma recentemente è stato scoperto che nelle aree italiane interessate dal fenomeno del tarantismo vivono due tipi di tarantola e solo una di queste due varietà può causare gli effetti tipici del tarantismo perché velenosa. Il fatto sorprendente è che la tarantola che spesso è rappresentata nel tarantismo è proprio la specie inoffensiva.<sup>433</sup> È piuttosto evidente quindi che sebbene ci sia stato un tentativo di attribuire al Tarantismo una spiegazione scientifica, questa malattia non avendo un'interpretazione razionale può essere considerata una manovra di attacco al potere da parte delle persone che occupavano una posizione secondaria. Da questo punto di vista la malattia del Tarantismo ricorda la possessione utilizzata dalle donne del periodo Heian.

---

428 LEWIS, *Ecstatic religion*, cit., pp.81-82.

429 *Ivi*, p.81.

430 *Ivi*, p. 91.

431 *Ivi*, pp. 90-91.

432 *Ivi*, p.106.

433 LANGLEY, *Spirit-Possession, Exorcism and Social Context*, cit., pp.239-240.



## Conclusioni

Analizzando il caso giapponese, emerge il fatto che le modalità con cui la possessione viene utilizzata subiscono dei sostanziali cambiamenti a seconda del periodo storico e della condizione femminile dell'epoca che si prende in esame. Dal momento che nel corso degli anni la considerazione delle donne subisce delle modifiche non indifferenti, cambia anche la possessione e il significato che deriva dall'essere impossessati. Il primo riferimento alla possessione è il mito di Ame no Uzume che viene citato nel Kojiki del 712. Riguardo questa prima possessione non si sa molto, sappiamo solo che come risultato la dea Amaterasu uscì dalla grotta per vedere cosa stesse succedendo. Anche se non si conoscono le modalità con cui Ame no Uzume abbia fatto entrare nel proprio corpo uno spirito, si può affermare che di certo questo rituale non era visto in chiave negativa. Trattandosi di una leggenda mitologica non si hanno delle fonti certe, quindi non sappiamo se a possederla fosse una divinità o un'entità di origine diversa. Il primo esempio storico di possessione invece riguarda la principessa Himiko.<sup>434</sup> Anche se considerato un evento realmente accaduto, purtroppo anche riguardo la possessione di Himiko non si conoscono i dettagli. L'unico elemento certo è che il fatto di ospitare degli spiriti all'interno del proprio corpo le permise di essere eletta come regnante mentre era poco più che una bambina e in un periodo storico di grave crisi per il Giappone. Scegliere come regnante un'adolescente per far sì che la situazione di caos si sistemasse simboleggia la fiducia verso il potere conferito dalla possessione. È infatti evidente la grande fede che il regno Yamato aveva verso i poteri della giovane principessa-sciamana. Il fatto che Himiko fosse accompagnata dal fratello nel ruolo di *saniwa* rappresenta l'inizio di quella che sarà una discesa ripida verso la perdita del potere femminile. Sembra che il fratello accortosi del gran potere della sorella, volesse a sua volta godere di cotanta gloria intervenendo nei rituali della sorella.<sup>435</sup> È quindi già dall'inizio dell'epoca Kofun (300 d.C. circa) che si può notare un tentativo maschile di prendere parte al potere che la possessione riusciva a conferire all'universo femminile. Il fratello di Himiko non era in grado di ricevere uno spirito nel proprio corpo, ma sfruttava la capacità della sorella per ottenere un ruolo rilevante all'interno della società. Come Himiko aveva assunto una posizione di potere grazie alla possessione, questi voleva fare

---

434 ICHIRŌ, *Folk religion in Japan*, cit., p.188.

435 Allan G. GRAPARD, "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 18, No. 1, 1991, pp. 19-20.

altrettanto sfruttando il suo legame di sangue con la sorella.<sup>436</sup> Il caso dell'imperatrice Jingū invece, sembra riportare il potere della possessione completamente nelle mani delle donne; l'universo maschile accetta il potere derivante dalla possessione della regnante senza cercare di interferire con esso, o senza cercare di trarre qualche vantaggio. Infatti, durante il regno dell'imperatrice non si vedrà la presenza del *saniwa*.

La prima analisi della possessione e delle prime tre donne ad essa legate (la dea Amaterasu, Himiko e Jingū) mostrano generalmente l'acquisizione di un gran potere in seguito alla capacità di accogliere nel proprio corpo uno spirito. La situazione è un po' particolare nel caso di Himiko e nell'adozione del sistema *saniwa*-sciamana che porta via il potere dalle mani della donna per permettere anche alla controparte maschile di assumere una posizione di rilievo; comunque, si suppone che le sciamane di quest'epoca godessero di un potere che permetteva loro anche di regnare. Il tentativo di togliere potere alle sciamane si fa più forte nella metà del quarto secolo quando si presenta il bisogno di aumentare il potere militare dello stato Yamato; è questo uno dei momenti più incisivi per quanto riguarda il declino delle sciamane.

Con l'introduzione delle religioni importate come Confucianesimo e Buddismo questo iniziale declino diventa gradualmente più forte, fino a togliere gran parte del potere nelle mani delle sciamane. Prima che queste dottrine fossero introdotte, la possessione era accettata e praticata a tutti i livelli della società, dai templi più piccoli a quelli più importanti.<sup>437</sup> Inoltre, le sciamane avevano un ruolo centrale nella religione giapponese. Erano considerate una classe a parte, degna di molto rispetto e le persone chiedevano loro consiglio. Questo continua tutt'ora, ma solo nelle aree rurali più remote del Giappone, dove i cambiamenti della società sono stati accettati con meno facilità. L'introduzione delle nuove dottrine comportò un notevole inasprimento della condizione femminile e un cambiamento della visione della donna; ora questa era vista come la causa principale dell'illusione dell'uomo.<sup>438</sup>

Nel periodo Heian (794-1185) si rilevano un gran numero di casi di possessione nella letteratura femminile. C'è una differenza sostanziale rispetto alla possessione delle regnanti

---

436 Allan G. GRAPARD, "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 18, No. 1, 1991, pp. 19-20.

437 FAIRCHILD, *Shamanism in Japan*, cit., p. 50.

438 Per "illusione" si intende l'attaccamento alle passioni terrene. Una persona aveva possibilità di raggiungere l'illuminazione solamente nel caso in cui si fosse staccato da qualsiasi passione.

sciamane: mentre per queste ultime la possessione spiritica era un mezzo per legittimare la propria autorità, si ipotizza che le donne dell'epoca Heian utilizzassero la possessione come forma di protesta contro il sistema patriarcale (di derivazione buddhista e confuciano) che le opprimeva. Nel momento in cui vennero istituiti i precetti buddhisti, tecniche “magiche” quali la possessione vennero messe fuori legge.<sup>439</sup> I rituali come la possessione e la divinazione non erano riconosciuti dal sistema buddhista e i monaci provarono a debellare la credenza popolare in queste pratiche. Di conseguenza, il ruolo della sciamana perse valore.

Si suppone che nell'antichità ci fossero diverse figure sciamaniche come le *kamisama* e le *ogamisama*, mentre nel periodo Heian le uniche sciamane che vengono riconosciute sono le *jinja miko*, ossia le *miko* affiliate ai templi. La possessione delle *ogamisama* avviene solamente durante il rito di iniziazione, le *kamisama* invece prima di scoprire il loro destino da sciamana potevano subire svariate possessioni da parte degli spiriti. Nel caso della *kamisama*, la possessione davvero poteva cambiare la sua vita perché il fatto che uno spirito scegliesse di entrare nel proprio corpo conferiva un potere enorme. Era lo spirito che entrava nel corpo della donna, non era una possessione “di convenienza” come quella della *ogamisama* in cui le ragazze in questione erano cieche e non avevano tante altre alternative nella vita. Alle *jinja miko* era negato l'uso della possessione e i loro poteri erano particolarmente ridotti rispetto alle antiche sciamane. Si ipotizza però dell'esistenza di *miko* che non accettano la posizione di subordinazione e decidono di praticare i rituali all'esterno del tempio, diventando quindi *arukimiko*. La possessione di queste ultime ricorda quella delle sciamane dell'antichità. Le *arukimiko* del dodicesimo secolo però compivano altri rituali perché, dal momento che non erano protette da un tempio, dovevano cercare di sopravvivere compiendo riti per le persone che incontravano per strada. È chiaro quindi che cercassero di andare incontro all'esigenza del cliente. La possessione in epoca Heian/Kamakura non rappresenta più una forma per manifestare il proprio potere (anche perché come detto precedentemente tutti i riti dal “carattere magico” non erano ben visti all'interno dell'istituzione dei templi), ma tra le *arukimiko* diventa piuttosto una forma di sopravvivenza. La possessione utilizzata dalle *arukimiko* non sembra essere un grido di protesta come quella della metà del periodo Heian, semplicemente veniva utilizzata come

---

439 Nonostante il divieto, sembra che nella aree rurali fossero ancora praticate perché la parte della popolazione che viveva in campagna era legata agli antichi rituali delle sciamane e non si riconosceva nel sistema buddhista.

rituale per cercare di sopravvivere fuori dal tempo.

Mentre la possessione delle *arukimiko* ha ancora carattere religioso, quella delle donne dell'epoca Heian è più un mezzo di protesta per urlare la propria condizione di sofferenza. Infatti, la possessione di queste più che un fatto realmente accaduto, viene considerata il risultato di un particolare stato psicologico. Si suppone fosse una condizione psicologica derivante dalla pressione della poligamia e dal patriarcato. Quindi, nonostante l'enorme perdita di potere in seguito all'introduzione di Confucianesimo e Buddismo, le donne riuscivano ad imporsi (anche se solo temporaneamente) grazie al ricorso alla possessione. Sempre secondo alcune ipotesi, servendosi ciclicamente della possessione le donne confinate ad una posizione secondaria riuscivano ad avere delle piccole vittorie e dei brevi periodi in cui erano al centro delle attenzioni del marito. Nonostante il marito sapesse che il malessere della moglie derivasse da una propria mancanza, questi sembrava accettare gli attacchi di possessione perchè erano dei minimi colpi alla propria posizione: durante il momento di malessere questi concedeva le attenzioni dovute alla moglie, consapevole del fatto che era il giusto prezzo da pagare per mantenere un ruolo dominante per tutto il resto del tempo. La possessione era vista dagli uomini come qualcosa di negativo, tanto che veniva considerata una malattia a tutti gli effetti. Nel momento in cui le donne acquisiscono momentaneamente potere grazie alla possessione, il sesso forte si sente minacciato e considera l'attacco al potere maschile come una patologia.

Il mondo maschile vede la possessione come qualcosa di pericoloso, quindi qualcosa a cui bisogna mettere fine con l'esorcismo. Il mondo delle donne non vede la possessione come qualcosa di così pericoloso perchè dal periodo che segue l'introduzione del Buddismo in Giappone, tutte vivevano la stessa condizione di inferiorità. I gruppi di ritrovo tra donne che si propongono essere "gruppi di cura" raccolgono quelle donne che si sentono schiacciate dal sistema patriarcale e che vogliono vivere un attimo di libertà dalla vita opprimente di tutti i giorni. In questi "gruppi di cura" non era praticato l'esorcismo (anche perchè come detto nei capitoli precedenti la partecipazione maschile era assolutamente vietata e solo ai monaci buddhisti era ora connessa la pratica dell'esorcismo) e lo spirito non veniva espulso; piuttosto, questo veniva addomesticato e la vittima cominciava ad imparare a convivere con esso. Queste donne non consideravano lo spirito all'interno del proprio corpo come un problema da debellare, era invece una possibilità per sfuggire all'oppressione.

Le donne in una condizione sfavorevole utilizzano quindi la possessione per cercare di portare un momento di benessere nella propria vita, è come una boccata d'aria fresca in un periodo difficile. Sembra che utilizzassero proprio la possessione perché questa pratica comporta l'introduzione di uno spirito nel proprio corpo e di conseguenza la possibilità di diventare un'altra persona.

Le donne oppresse del periodo Heian soffrono di attacchi di possessione che ricordano molto quelli della *kamisama*, figura che a sua volta soffre il patriarcato e l'oppressione maschile prima di diventare sciamana.<sup>440</sup> Secondo I.M. Lewis le *kamisama* in quanto “donne periferiche” soffrono di una possessione periferica, che comporta l'intrusione di uno spirito meno importante rispetto alle divinità giapponesi, o uno spirito straniero. Poteva addirittura trattarsi di uno spirito cattivo. A mio parere, in questo particolare le *kamisama* hanno molto in comune con le donne oppresse del periodo Heian. Queste ultime infatti solitamente non vengono impossessate da spiriti divini, ma da spiriti periferici che incutono un certo timore alla supremazia maschile. Sembra che cercassero di mettere paura al capo famiglia per cercare di mantenere questi soggiogato da una certa pressione in quanto non si poteva prevedere con esattezza quando si sarebbe manifestato il successivo episodio di possessione.

In conclusione, ciò che più fa pensare è il fatto che queste donne volessero solo essere ascoltate e considerate in quanto donne, ma trovandosi di fronte ad un'oppressione dei propri diritti sempre più forte, furono costrette ad adottare la possessione come mezzo di salvezza. Secondo quest'ipotesi, uno spirito considerato malevolo dall'universo maschile risulta essere l'unica speranza di riscatto per una donna.

---

440 LAKIĆ PARAĆ, *Social Context of the fujo*, cit., p. 155.

## Bibliografia

- AMBROS, Barbara R., *Women in Japanese Religions*, New York University Press, New York, 2015
- AVERBUCH, Irit, "Shamanic Dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performance", in *Asian Folklore Studies*, Vol. 57, No. 2, 1998, pp. 293-329
- BARGEN, Doris G., *A Woman's Weapon: Spirit Possession in The Tale of Genji*, University of Hawaii Press, USA, 1997
- BELL, Rosamund, *Women in the religious life of the Ryukyu island: structure and status*, in "Journal of the Oxford anthropological society", Vol. 15, No. 2, pp.119-136
- BEN-ARI, Eyal, MOERAN, Brian, VALENTINE, Jim, *Unwrapping Japan: society and culture in anthropological perspective*, Routledge, London, 2013
- BLACKER, Carmen, *The catalpa bow. A study of shamanistic practices in Japan*, Japan Library, Great Britain, 1999 (terza edizione, prima pubblicazione 1979)
- BOCKING, Brian, *A Popular Dictionary of Shinto*, Curzon Press, Pennsylvania, 1995
- BOURGUIGNON, Erika, *A Cross-Cultural Study of Dissociational States*, Research Foundation, Ohio State University, Ohio, 1968
- BRAZELL, Karen (translation), *The Confessions of Lady Nijo*, Stanford University Press, Stanford, 1973
- CELLI, Nicoletta, *Buddhismo*, Electa, Firenze, 2006
- CIZUKO, T. Allen, "Empress Jingū: a shamaness ruler in early Japan", in *Japan forum*, 2010, Vol. 15, No. 1, 2010, pp.81-98
- EARHART, H. Byron, *Religion in the Japanese Experience: Sources and Interpretations*, Wadsworth Publishing Company, USA, 1997
- ELIADE, Mircea, *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Penguin Books, USA, 1964
- DE MARTINO, Ernesto, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, P. Boringhieri, Torino, 1973
- DRAKE, Christopher, "Okinawan Shaman Songs", Frank Stewart e Katsunori Yamazato (a cura di), *Living Spirit: Literature and resurgence in Okinawa*

- (*Mānoa*), University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011, pp. 50-59
- FAURE, Bernard, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton University Press, Princeton, 2009
  - FAURE, Bernard, *The Red Thread: Buddhist approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton, 1998
  - FAIRCHILD, William P., *Shamanism in Japan*, in "Folklore Studies", Vol. 21, 1962, Nanzan University, pp. 1-122
  - GIRSHICK BEN-AMOS, Paula, "The promise of greatness: women and power in an Edo spirit possession cult", T. Blakely, W.E.A. van Beek, and D.L. Thomson (a cura di), *Religion in Africa: experience & expression*, Heinemann, London, 1994, pp.119-134
  - GRAPARD, Allan G., "Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 18, No. 1, 1991, pp. 3-23
  - GROEMER, Gerald, "Tamura Hachidayū and the "Masters of Sacred Dance"", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 38, No. 2, Nanzan University, 2011, pp. 303-327
  - GROEMER, Gerald, "Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period", in *Asian Folklore Studies*, Vol. 66, No. 1/2, pp. 27-53
  - HARDACRE, Helen, "Sex-Role Norms and Values in Reiyukai", in *Japanese Journal of Religious Studies*, 6/3 September, 1979
  - ICHIRŌ, Hori, *Folk religion in Japan. Continuity and change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968
  - ICHIRŌ, Hori, "Shamanism in Japan", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 2, No. 4, Nanzan University, 1975, pp. 231-287
  - IGETA, Midori, "The Image of Woman in Sermons —Anju in "Sanshō Dayū"—", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.10, No.2-3, 1983
  - KAWAMURA Kunimitsu, "A Female Shaman's Mind and Body, and Possession", in *Asian Folklore Studies*, Vol. 62, No. 2, 2003, pp. 257-289
  - KAWAMURA Kunimitsu, "The life of a shamaness: Scenes from the shamanism of northeastern Japan", Inoue Nobutaka (a cura di), *Folk beliefs in modern Japan*, Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, Tokyo, 1994,

pp. 92-124

- KEHOE, Alice B., GILETTI, Dody H., "Women's Preponderance in Possession Cults: The Calcium-Deficiency Hypothesis Extended", Deborah A. Thomas (a cura di), *American anthropologist*, Vol. 83, No. 3, 1981, pp. 549-561
- KERR, George H., *Ryukyu Kingdom and Province Before 1945*, National Academy of Sciences-National Research Council, Washington, 1953
- LAKIĆ PARAC', Iva, "Social Context of the fujo: Shamanism in Japan through a Female Perspective", in *Asian Studies*, Vol. 3, No. 1, 2015, pp.145–170
- LEWIS, I.M., *Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession*, Routledge, London, 2003
- MARTINEZ, Dolores P., *Gender and japanese society*, Routledge, London, 2014
- MASAHARU Anesaki, *History of Japanese Religion With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, Charles E. Tuttle Co., Rutland, 1963
- MEEKS, Lori, "The Disappearing Medium: Reassessing the Place of Miko in the Religious Landscape of Premodern Japan", in *History of Religions*, Vol. 50, No. 3, The University of Chicago Press, 2011, pp. 208-260
- MORRIS, Ivan, *The World of the Shining Prince: Court Life in Ancient Japan*, Oxford University Press, London, 1964
- MOTO SANCHEZ, Milla Micka, "Jizō, Healing Rituals, and Women in Japan", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.43, No.2, pp. 307–331
- NAKAYAMA Tarō 中山太郎, *Nihon mikoshi 日本巫女史*, Kokushokankōkai 国書刊行会, Tokyo 東京, 2012
- NAKAMURA Kyōko, "Women and Religion in Japan: Introductory Remarks", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 10, No. 2-3, Nanzan University, 1983, pp. 207-216
- OESTERREICH, Traugott Konstantin, *Possession Demoniacal And Other Among Primitive Races, In Antiquity, The Middle Ages, And Modern Times*, Routledge, London, 1930
- OKABE Takashi 岡部 隆志, HIDEO Saitō 斎藤 英喜, TSUDA Hiroyuki 津田 博幸, TAKEDA Hirō 武田 比呂男, *Syāmanizumu no bunkagaku* シャーマニズムの



- 文化学, Shinwasya 森話社, Tokyo 東京, 2009
- ORTOLANI, Benito, *The Japanese Theatre From Shamanistic Ritual to Contemporary Pluralism*, Brill, Michigan, 1990
  - PETERS, Larry G., "Shamanism: phenomenology of a spiritual discipline", *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 21, No.2, California, 1989, pp. 115-137
  - PRICE, Neil S., *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London, 2001
  - READER, Ian, "Folk Religion", Paul L. Swanson and Clark Chilson (a cura di), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2006
  - RICCI, Daniele, *Japanese shamanism: Trance and possession*, capitolo n.4, "The miko", volume edizioni s.r.l., Roma, 2012
  - SAKURAI Tokutarō 桜井 徳太郎, *Syamanizumu to sono shuen* シャーマニズムとその周辺, Daiichishobo第一書房, Tokyo 東京, 2007
  - SANAE Fukitō, WATANABE Takeshi, "From Female Sovereign to Mother of the Nation: Women and the Government in the Heian Period", Mikael Adolphson, Edward Kamens, Stacie Matsumoto (a cura di), *Heian Japan, Centers and Peripheries*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2007
  - SASAKI Kokan, "Spirit Possession as an indigenous Religion in Japan and Okinawa", in *Senri ethnological studies*, Vol.11, 1984, pp.75-84
  - SCHMIDT, Bettina E., HUSKINSON, Lucy, *Spirit Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010
  - SERED, Susan, "Symbolic illnesses, Real Handprints, and Other Bodily Marks: Autobiographies of Okinawan Priestesses and Shamans", *Ethos*, Vol. 25, No. 4, 1997
  - SHARMA, Arvind, *Religion and Women*, State University of New York Press, USA, 1994
  - SIDKY, Homayun., "Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors", in *Asian Ethnology*, Vol. 69, No. 2, 2010
  - SMITH, Friederich, *The self possessed, Deity and Spirit Possession in South Asian*

*Literature and Civilization*, Columbia University Press, New York, 2006

- STAEMMLER, Birgit, *Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*, LIT Verlag, Berlino, 2009
- STUTLEY, Margaret, *Shamanism. An introduction*, Routledge, London, 2003
- TAKIGUCHI Naoko, "Liminal Experiences of Miyako Shamans: Reading a Shaman's Diary", in *Asian Folklore Studies*, Vol. 49, No. 1 (1990), Nanzan University, pp. 1-38
- TAKIGUCHI Naoko, "Miyako Theology: Shamans' Interpretation of Traditional Beliefs", *Asian Folklore Studies*, Vol. 46, No. 1, Nanzan University, 1987, pp. 3-34
- WAKITA Haruko, BOUCHY Anne, CHIZUKO Ueno, *Gender and Japanese History: Volume 1: Religion and customs/ The body and sexuality*, Osaka University Press, Osaka, 1999
- ZANETTA, Marianna, "The Itako of Tōhoku: Between Tradition and Change", Stefania Palmisano, Nicola Pannofino (a cura di), *Invention of tradition and syncretism in contemporary religions*, Palgrave Macmillan, 2017

## Sitografia

- ANNA Kuchta, JOANNA, Malita, *Spirit possession and emotional suffering in „The Tale of Genji” and its selected adaptations. A study of love triangle between Prince Genji, Lady Aoi and Lady Rokujō*, in "<https://www.academia.edu>", [https://www.academia.edu/19054512/Spirit\\_possession\\_and\\_emotional\\_suffering\\_in\\_The\\_Tale\\_of\\_Genji\\_and\\_its\\_selected\\_adaptations.\\_A\\_study\\_of\\_love\\_triangle\\_between\\_Prince\\_Genji\\_Lady\\_Aoi\\_and\\_Lady\\_Rokujo](https://www.academia.edu/19054512/Spirit_possession_and_emotional_suffering_in_The_Tale_of_Genji_and_its_selected_adaptations._A_study_of_love_triangle_between_Prince_Genji_Lady_Aoi_and_Lady_Rokujo) (ultimo accesso 17/01/2019)
- ATSUSHI, Hatakeyama, *Nirai-kanai*, in "<http://eos.kokugakuin.ac.jp>", 2007 <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1037> (ultimo accesso 18/12/2018)
- BRITTANY, Brockman, *Spirit Possession, Exorcism, and the Power of Women in the Mid-Heian Period*, in "<https://etd.ohiolink.edu>", [https://etd.ohiolink.edu/!etd.send\\_file?accession=wuhonors1338405581&disposition=inline](https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=wuhonors1338405581&disposition=inline) (ultimo accesso 13/01/2019)

- FANI Reiraru ファニ・レイラー, *Nihon no syāmanizumu* 日本のシャーマニズム, in “<https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp>”, [https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/files/public/3/39308/20160323114354630207/ReportJTP\\_1991\\_89.pdf](https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/files/public/3/39308/20160323114354630207/ReportJTP_1991_89.pdf) (ultimo accesso 16/11/2018)
- GALE, Thomson, *Gender And Religion: Gender And Japanese Religions*, in “[www.encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com)”, <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/gender-and-religion-gender-and-japanese-religions> (ultimo accesso 28/11/2018)
- HA Jaesung, *Liberation from the demon and the demonic: critical analysis of women's experience in spirit possession*, in “<https://www.researchgate.net>”, [https://www.researchgate.net/publication/277211486\\_Liberation\\_from\\_the\\_demon\\_and\\_the\\_demonic\\_critical\\_analysis\\_of\\_women's\\_experience\\_in\\_spirit\\_possession](https://www.researchgate.net/publication/277211486_Liberation_from_the_demon_and_the_demonic_critical_analysis_of_women's_experience_in_spirit_possession) (ultimo accesso 07/01/2019)
- IPPEI Shimamura 一平 島村, 「Syamanizumu」 kara 「syāmanizumu」 he 「シャーマニズム」 から 「シャーマニズム」 へ, in “<http://usprepo.office.usp.ac.jp>”, [http://usprepo.office.usp.ac.jp/dspace/bitstream/11355/310/1/43%E5%8F%B7%E5%B3%B6%E6%9D%91%E4%B8%80%E5%B9%B3\\_pp.2-18.pdf](http://usprepo.office.usp.ac.jp/dspace/bitstream/11355/310/1/43%E5%8F%B7%E5%B3%B6%E6%9D%91%E4%B8%80%E5%B9%B3_pp.2-18.pdf) (ultimo accesso 17/07/2018)
- ISABELLE, Prochaska-Meyer, *Kaminchu: Spirituelle Heilerinnen in Okinawa*, in “<https://digilib.phil.muni.cz>”, [https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/133575/2\\_Religio\\_22-2014-2\\_12.pdf?sequence=1](https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/133575/2_Religio_22-2014-2_12.pdf?sequence=1) (ultimo accesso 28/01/2018)
- Itako no Kuchiyose, in “<https://www.accu.or.jp>”, [https://www.accu.or.jp/ich/en/arts/A\\_JPN6.html](https://www.accu.or.jp/ich/en/arts/A_JPN6.html) (ultimo accesso 05/11/2018)
- JÁNOS, Kárpáti, *Music of Female Shamans in Japan*, in “<https://www.questia.com>”, <https://www.questia.com/library/journal/1P3-3500278521/music-of-female-shamans-in-japan> (ultimo accesso 18/07/2018)
- Jingū. Empress of Japan, in “[www.britannica.com](http://www.britannica.com)”, <https://www.britannica.com/topic/Jingu> (ultimo accesso 14/12/2018)

- KENTARŌ Suzuki, *Kamigakari, takusen*, in “<http://eos.kokugakuin.ac.jp>”, 2007 <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1308> (ultimo accesso 14/02/2019)
- KUNIMITSU Kawamura, *Shamanism of northeastern Japan*, in “<https://www2.kokugakuin.ac.jp>”, <https://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cjpr/folkbeliefs/kawamura.html#rtnote1> (ultimo accesso 02/12/2018)
- KUNIMITSU, Kawamura, *The Life of a Shamaness: Scenes from the Shamanism of Northeastern Japan*, in “<https://www2.kokugakuin.ac.jp>”, <https://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cjpr/folkbeliefs/kawamura.html> (ultimo accesso 26/09/2018)
- *Kuchiyose* 口寄せ, in “<http://霊能.com>”, <http://xn--230ao56b.com/p100/> (ultimo accesso 17/11/2018)
- *Kuchiyose no hōhō*, 口寄せの方法, in “<http://www.itako.org>”, <http://www.itako.org/yomimono/16-kuchiyose/> (ultimo accesso 17/11/2018)
- *Kuchiyose ritual by Itako*, in “<https://www.accu.or.jp>”, [https://www.accu.or.jp/ich/en/arts/A\\_JPN6.html](https://www.accu.or.jp/ich/en/arts/A_JPN6.html) (ultimo accesso 20/11/2018)
- MARIANNA, Zanetta, *Shamanism in Japan: a beginner's guide*, in “<http://www.mariannazanetta.com>”, <http://www.mariannazanetta.com/2016/10/01/shamanism-japan-beginners-guide/> (ultimo accesso 14/02/2019)
- MICHIKO Saitō, *Yuta*, in “<http://eos.kokugakuin.ac.jp>”, 2007 <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1033> (ultimo accesso 19/11/2018)
- MYRTLE S., Langley, *Spirit-Possession, Exorcism and Social Context : an anthropological perspective with theological implications*, in “<https://biblicalstudies.org.uk>”, [https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/094-03\\_226.pdf](https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/094-03_226.pdf) (ultimo accesso 08/02/2019)

- MOGI Sakae, *Yutate Shinji*, in “<http://eos.kokugakuin.ac.jp>”, 2007 <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1000> (ultimo accesso 19/11/2018)
- *Psicologia analitica*, <http://www.treccani.it>, [http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-analitica\\_%28Dizionario-di-filosofia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-analitica_%28Dizionario-di-filosofia%29/) (ultimo accesso 11/12/2018)
- *Queen Himiko and the mystery of Yamatai-koku*, in “<https://heritageofjapan.wordpress.com>”, <https://heritageofjapan.wordpress.com/yayoi-era-yields-up-rice/the-advent-of-agriculture-and-the-rice-revolution/who-was-queen-himiko/> (ultimo accesso 13/01/2019)
- *Ryukyu Islands*, in “[www.britannica.com](http://www.britannica.com)”, <https://www.britannica.com/place/Ryukyu-Islands> (ultimo accesso 02/12/2018)
- *Sakaki Shinto tree*, in “<https://heianperiodjapan.blogspot.com>”, <https://heianperiodjapan.blogspot.com/2016/06/sakaki-shinto-tree.html> (ultimo accesso 19/11/2018)
- SERGIO FABIO, Berardini, *Magia e Storia Nel Mondo Magico di Ernesto De Martino*, in “<https://www.academia.edu>”, [https://www.academia.edu/3128281/Magic\\_and\\_History\\_in\\_Ernesto\\_De\\_Martinos\\_Primitive\\_Magic\\_Magia\\_e\\_storia\\_nel\\_Mondo\\_magico\\_di\\_Ernesto\\_De\\_Martino](https://www.academia.edu/3128281/Magic_and_History_in_Ernesto_De_Martinos_Primitive_Magic_Magia_e_storia_nel_Mondo_magico_di_Ernesto_De_Martino) (ultimo accesso 15/02/2019)
- *Shamanism and Shinto*, in “<http://www.greenshinto.com>”, 2011, <http://www.greenshinto.com/wp/2011/09/24/shamanism-and-shinto/> (ultimo accesso 17/12/2018)
- *Shāman ni tayoru byōnin wa naze fueta? Nanbei syāman shinkō to iryōkiki* シャーマンに頼る病人はなぜ増えた？ 南米シャーマン信仰と医療危機, in “<https://natgeo.nikkeibp.co.jp>”, <https://natgeo.nikkeibp.co.jp/atcl/photo/17/070300155/> (ultimo accesso 04/07/2018)
- *Shinshoku*, in “<https://www.britannica.com>”,

- <https://www.britannica.com/topic/shinshoku#ref236336> (ultimo accesso 11/02/2019)
- *Shūkyō to josei feminizumu to syāmanizumu no kōsaku* 宗教と女性—フェミニズムとシャーマニズムの交錯—, in “<https://www.jstage.jst.go.jp>”, [https://www.jstage.jst.go.jp/article/religionandsociety/2/Suppl/2\\_KJ00006480463/\\_pdf/-char/ja](https://www.jstage.jst.go.jp/article/religionandsociety/2/Suppl/2_KJ00006480463/_pdf/-char/ja) (07/07/2018)
  - TAKAMI Hirota 高見 孝, *Miko syāman to Shintōbunka* 巫女・シャーマンと神道文化, in “<http://www.iwata-shoin.co.jp>”, <http://www.iwata-shoin.co.jp/bookdata/ISBN978-4-87294-871-4.htm> (14/07/2018)
  - TAKASHI Nakagawa 中川 隆, *Shūkyō genshōno kihonkei toshite no syāmanizumu* 宗教現象の基本形としてのシャーマニズム, in “<http://www.asyura2.com>”, <http://www.asyura2.com/13/ban6/msg/505.html> (ultimo accesso 18/07/2018)
  - *The legendary empress Jingū*, in “<https://www.kcpinternational.com>”, <https://www.kcpinternational.com/2015/12/the-legendary-empress-jingu/> (ultimo accesso 02/02/2019)
  - *Tungusi*, in “<http://www.treccani.it>”, <http://www.treccani.it/enciclopedia/tungusi/> (ultimo accesso 19/11/2018)
  - YOSHIYUKI Okada, *Yorishiro*, in “<http://eos.kokugakuin.ac.jp>”, <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=296> (ultimo accesso 28/01/2019)