



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Lingue e Culture dell'Asia Orientale

Prova finale di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

**LO SCIAMANESIMO DELLE DONNE IN
ASIA ORIENTALE**
STUDIO COMPARATISTICO DEL FENOMENO RELIGIOSO IN
GIAPPONE, COREA E ISOLE RYUKYU

Relatore

Ch.mo Prof. Massimo Raveri

Correlatore

Ch.ma Prof.ssa Vincenza D'Urso

Laureanda

Silvia Circhetta

Matricola 835006

**Anno Accademico
2012 / 2013**

Hanno detto: "Da ogni parte c'è la luce di Dio".

Ma gridano gli uomini tutti: "Dov'è quella luce?"

L'ignaro guarda a ogni parte, a destra, a sinistra; ma dice una Voce:

“Guarda soltanto, senza destra e sinistra!”

Jalāl al-Dīn Rūmī

序文

日本・韓国・琉球の東アジアにおける女性のシャーマニズムの比較論

この論文は、東アジアにおける女性のシャーマニズムを分析するものである。シャーマニズムとは世界中でおこる宗教現象である。古代から現代までシャーマニズムの観念には、洞窟壁画、ギリシャ神話、伝統宗教、新宗教などが背景にある。聖書の預言者や新宗教の教祖らが一種のシャーマンと考えられる。

「シャーマン」というのはツングース語で「ジャンプし、振っている人」という意味である。この用語は19世紀の民俗学者や探検家たちによってシベリアの呪術師を呼ぶために使われていた。シャーマンとは超自然的存在と交信する宗教職能者のことである。超自然的存在は人間の命や運命に影響を及ぼす。それなので超自然的存在の怒りを和らげ静めるし、その神霊と良い関係があるのは必要である。シャーマンは神霊などの言葉を託宣し、未来を予言し、病気を治すことができる。そして、神霊、精霊、死霊などの意思を解釈するので、霊界と人間界を媒介する人物とされる。

霊界との接触を求めるために、シャーマンはトランス状態に陥る必要がある。トランス状態になるとシャーマンは太鼓を叩き、弦楽器を弾き、歌い、必死に踊り、リズムとともに忘我状態に達する。この時点で、接触の形態は「脱魂(だっこん)」と「憑依(ひょうい)」がある。脱魂は、シャーマンの霊魂が肉体から脱け出し、天に昇り、超自然的存在と交流する。憑依は、神などがシャーマンの身体に入り込み、シャーマンの口を借りて言葉を伝える。前者は男性のシャーマニズムの特徴で、シベリア、中央アジアで広がっている。後者は女性のシャーマニズムの特徴で、東アジアで広がっている。私は論文は日本・韓国・琉球の女性のシャーマニズムについて焦点をあてたものである。

第一章では、はじめに東アジアにおける女性のシャーマニズムの起源について述べたいと思う。古来この周辺では女性が宗教の領域で最高の地位を保持していた。日本の「巫女」と呼ばれる職能者が朝廷や村で活躍していた。神によって憑依された彼女は託宣を言い、天皇の政治を制御していた。邪馬台国女王の卑弥呼や仲哀紀の神功皇后などもその例として挙げられる。琉球では王様がシャーマンの妹とともに全国を支配していた。朝鮮でも「巫堂(ムダン)」というシャーマンが政治的に影響を与えていた。しかし、仏教の導入とともに女性のパワーが無くなってしまった。

第二章では、シャーマンになる過程を分析したい。社会によって異なるが一般的にイニシエーションには三つの型がある。第一は召命型である。人が神霊によって選ばれたのは心身の異状として現れる。これは巫病という。人がシャーマンになる拒絶すれば巫病によって殺される。このタイプのシャーマンが琉球のユータや韓国の降神巫（カンシンム）である。第二は世襲型である。血統によりシャーマンになるという意味である。その人は霊的資質があると考えられるのでシャーマンの役割を継承しなければならない。このタイプのシャーマンが琉球のノロや韓国の世襲巫（セースム）である。第三は修行型である。身体的理由や経済的事情なのでシャーマンになるための修行や学習を積む。このタイプのシャーマンが日本のイタコである。

第三章では、脱魂について述べる。それは東アジアでは無くなってしまった。しかし過去において唯一日本に存在していた。平安時代・中世の歴史書では、霊魂が脱け出して仏教の天国に到達した僧侶について語られている。神隠しやその他の伝説がある。

第四章では、精霊憑依について説明する。神霊などが巫女の身体に浸透し、その巫女は一人称で語る。あるいは巫女は神霊などの意思が聞こえ、三人称で語る。国によって憑依の型が異なる。

最終章では、女性の問題について扱う。どうして東アジアにおいて女性は男性より宗教の重要な役割を持っているか。どうして神霊と交信するため女性はもっと適当と考えられているか。何の社会では女性の宗教が生まれるか。その質問に答えて見たいと思う。

INDICE

序文

INDICE

INTRODUZIONE

1. LE RADICI STORICHE DELLO SCIAMANESIMO IN ASIA ORIENTALE

1.1 Premessa allo sciamanesimo	1
1.1.1 Le vie dell'estasi	1
1.1.2 Una pericolosa alternativa	5
1.1.3 Una questione di terminologia	7
1.2 Lo sciamanesimo in Asia Orientale	9
1.2.1 Lo sciamanesimo femminile	9
1.2.2 La <i>miko</i> nel Giappone preistorico	11
1.2.3 L'antica religione delle isole Ryūkyū	16
1.2.4 Lo sciamanesimo coreano	20

2. L'INIZIAZIONE

2.1 Il processo di nascita dello sciamano	25
2.1.1 Sciamani per nascita, per caso o per libera scelta	25
2.1.2 L'iniziazione di uno sciamano samoiedo	27
2.2 L'iniziazione in Giappone	29
2.2.1 Le <i>itako</i>	29
2.2.2 Le <i>kyōso</i>	40
2.2.3 I <i>gyōja</i>	47
2.3 L'iniziazione nelle Ryūkyū	56
2.3.1 Le <i>kaminchu</i> di Okinawa	56
2.3.2 Le <i>yuta</i> di Okinawa	68
2.3.3 Le <i>kamkakarya</i> di Miyakojima	71

2.4. L'iniziazione in Corea	72
2.4.1 Sciamane per discendenza e per elezione divina	72
2.4.2 <i>Posal, myōngdu e chōmjaengi</i>	74
2.4.3 Il rito di iniziazione e l'addestramento	75
3. L'ESTASI	
3.1 La concezione dell'universo e il volo estatico	81
3.1.1 Il volo estatico in Asia orientale	85
3.1.2 Il viaggio immaginario	86
3.1.3 Il viaggio simbolico	93
3.2 Il calore dello sciamano e la sua autorità carismatica	102
3.3 L'incontro tra lo sciamanesimo e il buddismo esoterico	106
4. LA POSSESSIONE	
4.1 La possessione in Giappone	110
4.1.1 Un universo di spiriti	111
4.1.2 La medium giapponese nella ricerca storiografica	119
4.1.3 Le eredi dell'antica <i>miko</i>	122
4.1.4 Lo <i>hotokeoroshi</i> o <i>kuchiyose</i>	124
4.1.5 Il <i>kamioroshi</i>	128
4.2 La possessione nelle Ryūkyū	131
4.2.1 <i>Kami</i> e antenati	131
4.2.2 I riti delle sacerdotesse	135
4.2.3 I riti delle <i>yuta</i>	137
4.3 La possessione in Corea	140
4.3.1 Gli dei della casa e il culto degli antenati	140
4.3.2 Il <i>kut</i>	145

5. LA DONNA SCIAMANA

5.1 Analisi filosofiche tradizionali e teorie moderne	153
5.2 Il contesto sociale	156
5.3 Maternità, guarigione, politeismo e immanentismo	159
5.4 Il rituale nelle religioni femminili	161
5.5 Donne, uomini e possessione	164
5.6 Il genere nelle religioni femminili	167
5.7 La <i>leadership</i> nelle religioni femminili	168

CONCLUSIONE

BIBLIOGRAFIA

IMMAGINI

INTRODUZIONE

Lo sciamanesimo o sciamanismo è una delle più antiche tradizioni religiose esistenti, substrato di ciò che ancora soggiace le maggiori fedi del mondo moderno. Esso rappresenta l'esperienza religiosa più antica del genere umano e perciò è importante per la comprensione di tutta la cultura universale. Influenze sciamaniche sono state riscontrate nelle pitture rupestri, nella religione dell'antica Grecia, nella tradizione cristiana, musulmana e buddista. Antiche pitture parietali come quelle di Altamira o di Lascaux sono state interpretate dagli studiosi come raffiguranti sciamani e i loro spiriti guardiani mentre la frenesia estatica delle menadi della Tracia è stata associata agli alterati stati di coscienza dello sciamano durante il rito. Il rapimento mistico dei santi della tradizione cattolica o dei *dervish* rotanti dell'Islam sufico è considerato intimamente connesso all'esperienza sciamanica dell'estasi, così come lo è il calore corporeo sviluppato dagli anacoreti del Buddismo esoterico. Sistemi di credenze sciamaniche si riscontrano in vaste aree del globo, dalle steppe e dai deserti dell'Asia centrale alle fredde foreste della Siberia e della tundra polare, dalle isole del Pacifico, alle porte dell'Europa, all'Africa, all'America del sud.

Lo sciamano è il mediatore fra il mondo sacro e il mondo profano. Colui che, dotato di particolare intuizione, potere spirituale e inclinazione al soprannaturale, mette in contatto l'universo arcano e pericoloso degli spiriti con la comunità umana. Grazie al battito persistente del tamburo, al canto e alla danza egli raggiunge un stato di *trance* per cui la sua anima si separa dal corpo e scala i vari cieli fino a giungere alla dimora degli dei. Qui ottiene la conoscenza suprema che una volta tornato indietro gli permetterà di prevedere il futuro, curare le malattie o riferire i messaggi dei defunti. Egli è dunque principalmente il terapeuta e il saggio fra la sua gente, colui che "è stato chiamato" ad esercitare la professione.

Nel corso di questa dissertazione mi soffermerò sullo sciamanesimo di una particolare regione geografica, quella estremo orientale, e su tre paesi specifici: il Giappone, la Corea e le isole Ryūkyū. Qui la religione buddista e il codice etico confuciano hanno lasciato un'impronta notevole, pervadendo in varia misura molti aspetti della cultura e del vivere sociale. Tuttavia, sotto la cenere arde ancora, latente, la matrice sciamanica che alimenta il sostrato di pratiche e credenze al di fuori della religione ufficiale. La caratteristica comune dello sciamanesimo nei tre paesi è la predominanza femminile fra i suoi specialisti rituali e l'enfasi sulla possessione spiritica. Infatti, mentre altrove è lo sciamano che per entrare in contatto con dei e spiriti compie il volo estatico, qui è la donna, in veste di *medium*, che fa posto dentro di sé alle entità spirituali. Comunque, a seconda dei luoghi, lo sciamanesimo femminile assume tratti peculiari specifici che si traducono in termini di differenze nella cosmologia, nei rituali, nei costumi, negli strumenti musicali.

Il desiderio di realizzare questo lavoro è nato nel 2012 nell'intento di fare richiesta per un viaggio di studio in Corea del Sud presso la Ewha Womans University di Seoul. Dovendo presentare un progetto di ricerca che motivasse la domanda ho scelto di concentrarmi sullo sciamanesimo coreano e la figura delle *mudang*. Man mano che mi addentravo nell'argomento, consultando libri e siti internet, si faceva strada dentro di me la voglia di realizzare un progetto di più ampia portata che coinvolgesse anche il Giappone e le isole Ryūkyū. Con mia grande sorpresa ho scoperto incredibili analogie nello sciamanesimo dei tre paesi come anche interessanti differenze e ciò mi ha appassionato e spinto ad approfondire la questione. Questa tesi di laurea magistrale è il risultato di diversi mesi di studio condotti non solo su materiale bibliografico ma anche per esperienza diretta. Mentre ero in Corea, grazie alle lezioni sullo sciamanesimo coreano tenute dal professor Hyondo Park nel corso *Religion and culture of modern Korea*, ho potuto conoscere anche posti interessanti da visitare per prendere visione di ciò che stavo studiando sui libri. Sulla cima di Inwangsan, alle spalle di

Seoul, ho potuto assistere direttamente a dei riti sciamanici per la propiziazione del dio della montagna. L'immagine della *mudang* che cantava battendo il tamburo splendidamente abbigliata nei panni del dio, l'odore dell'incenso e la luce che traspariva dalle fronde degli alberi resterà per me un'esperienza indimenticabile.

La mia dissertazione è strutturata come segue. Nel primo capitolo ho trattato lo sciamanesimo in ognuno dei tre paesi dal punto di vista storico, spiegandone le origini e le ragioni in seno alla cultura di appartenenza. Nel secondo mi sono focalizzata sul processo di iniziazione fornendo oltre all'analisi delle modalità anche le testimonianze di vita delle sciamane raccolte dagli studiosi nel corso dell'ultimo secolo. Nel terzo ho affrontato la questione dell'estasi e del volo dell'anima, scorgendo in certi riti degli asceti, nei racconti dei monaci buddisti del medioevo e nelle leggende di *kamikakushi* giapponesi un chiaro riferimento a queste esperienze extracorporee. Nel quarto ho esaminato la possessione in tutti i suoi aspetti confrontando le varie situazioni religiose in Giappone, Corea e isole Ryūkyū. Infine, nel quinto capitolo mi sono concentrata sui contesti religiosi che permettono il sorgere di religioni femminili e sui motivi per cui in tali ambienti una donna è considerata più adatta di un uomo ad esercitare la funzione sacra. L'obiettivo del presente lavoro è scoprire se le religioni sciamaniche dell'Asia Orientale hanno o no dei punti in comune tra loro e le ragioni di tali somiglianze.

CAPITOLO I

LE RADICI STORICHE DELLO SCIAMANESIMO IN ASIA ORIENTALE

1.1 Premessa allo sciamanesimo

1.1.1 Le vie dell'estasi

Gli occhi rivolti al cielo. La bocca aperta nell'atto di emettere un gemito. Il corpo molle, adagiato su una nuvola, sopraffatto dalla portentosa visione divina. La donna viene portata verso l'alto, mentre un angelo dalle sembianze di fanciullo, con una freccia in mano, le sposta con dolcezza le vesti per colpirla al cuore. È l'Estasi di Santa Teresa d'Avila, un superbo capolavoro scultoreo di Gian Lorenzo Bernini, conservato nella chiesa di Santa Maria della Vittoria a Roma. Un'opera di intensa drammaticità che cattura l'attimo del rapimento mistico della santa spagnola nella sua unione totale con Cristo. Il complesso marmoreo ritrae un evento preciso della sua vita, descritto nella sua autobiografia:

Gli vedevo nelle mani un lungo dardo d'oro, che sulla punta di ferro mi sembrava avesse un po' di fuoco. Pareva che me lo configgesse a più riprese nel cuore, così profondamente che mi giungeva fino alle viscere, e quando lo estraeva sembrava portarselo via, lasciandomi tutta infiammata di grande amore di Dio. Il dolore della ferita era così vivo che mi faceva emettere quei gemiti di cui ho parlato, ma era così grande la dolcezza che mi infondeva questo enorme dolore, che non c'era da desiderarne la fine, né l'anima poteva appagarsi d'altro che di Dio.¹

Vibrante di gioia, estasiata, completa, con gli occhi e il cuore colmi della Grazia del suo Signore, non ha bisogno di desiderare null'altro. È piena di Lui.

¹ Teresa D'AVILA, *Libro della mia vita*, trad.it. L. FALZONE, Milano, Paoline editoriali libri, 2006, p. 256

Talmente innamorata da provare piacere perfino nel dolore. Come si può spiegare un simile totale coinvolgimento?

La storia della Cristianità è costellata di innumerevoli casi di persone speciali dotate di particolare sensibilità e grande devozione che hanno fatto esperienza della più totale comunione col sacro. Restano celebri i casi di Santa Caterina da Siena che aveva dei veri e propri colloqui con Dio durante le estasi, o di Santa Rita da Cascia che desiderava con così tanto ardore provare la sofferenza del Crocifisso da ricevere in dono, conficcata nella fronte, una spina della Sua corona.

Il paragone sorge spontaneo con certi santi della tradizione musulmana. Nell'Islam sciita e sufico troviamo vari esempi di persone virtuose che spinte da un amore senza pari per Allah abbandonavano tutto per vivere nell'ascesi. Un esempio è la santa sufi dell'VIII secolo Rābi'a al-Baṣṭrī, il cui amore era così totale da sfidare addirittura uno dei dettami più rigidi della sua cultura, quello di prendere marito. Essendo già sposata ad Allah ella rifiutò perfino la proposta di matrimonio di un emiro². Questo forte sentimento di devozione che a tratti rasenta la passione è un'idea non tanto lontana da quella presente alla base dei miti sull'origine dello sciamanesimo.

Spesso nelle leggende il primo sciamano è il frutto di un incontro amoroso tra un essere umano e uno spirito. I buriati raccontano di un'aquila, nipote di un Cielo dell'Est che fu inviata sulla terra per trasmettere i suoi poteri sciamanici agli uomini. Laggiù trovò una donna sdraiata sotto un albero, i due si unirono e nacque Mergen Khara, il primo sciamano. Fra i tuva si narra di incontri sensuali fra uomini e spiriti femminili che conferiscono loro poteri sovranaturali, rendendoli sciamani ricchi e potenti³. In Corea, il mito di Tan'gun 단군 ci narra che lo sciamano nacque dall'unione di un'umana con il dio Hwanung 환웅 sceso sulla

² Caterina GREPPI, *Rābi'a la mistica*, Milano, Jaca Book, 2003, p. 46

³ Charles STÉPANOFF e Thierry ZARCONE, *Lo sciamanesimo di Siberia e d'Asia Centrale* trad. di Giovanna Elisa Taibi, Milano, L'ippocampo editore, 2012, p.34

terra col desiderio di vivere in mezzo agli uomini⁴. In Giappone l'antica *miko* 巫女 assumeva i suoi poteri sciamanici attraverso la possessione di un dio con cui si univa carnalmente, nel corso del rito di iniziazione, diventandone la sposa⁵.

Addentrarsi nei meandri del sacro, conoscerlo veramente significa vivere un'esperienza intima, avvolgente, che pervade i sensi e che inebria. Come conseguenza di questo incontro totalizzante, molti acquisiscono delle facoltà straordinarie come il dono dell'ubiquità di Sant'Antonio da Padova o la levitazione di San Giuseppe da Copertino. Un gran numero di miracoli furono attribuiti a Maometto stesso tra cui materializzare l'acqua nel deserto, moltiplicare il cibo, curare vari mali, accecare gli eserciti con una manciata di sabbia, viaggiare in una notte da la Mecca a Gerusalemme.

Nelle steppe turkmena e kazaka troviamo la mitica figura di Korkut Ata al contempo eroe dell'islamizzazione e consigliere dei principi musulmani nonché stregone in grado di controllare i fenomeni atmosferici, compiere viaggi astrali e svelare i misteri dell'occulto. Nel Caucaso il leggendario Köroglu, un *mullah* dotato di incredibili poteri curativi, guariva i malati e ritrovava gli oggetti e le persone smarrite con l'aiuto dei *jinn*, gli spiriti dell'Islam⁶.

Seguire le vie dell'estasi permette di trasferirsi su un piano esistenziale diverso da quello della gente normale in cui si possono avere percezioni visive e uditive dell'altro mondo, di un'altra dimensione al di là della barriera, verso la quale si può viaggiare con l'anima e tornare indietro arricchiti di conoscenza e potere. Le capacità divinatorie e di guarigione sono il frutto del contatto con questo mondo "altro", stabilito per mezzo dell'estasi. Il termine greco *estasi* ἔκστασις letteralmente significa evadere da sé rompendo i limiti che ci impone la

⁴ Dove indicato i contenuti esposti sono stati raccolti durante le lezioni del corso "Religion and culture of modern Korea" del professor Park Hyondo durante il semestre autunnale 2012 presso la Ewha Womans University di Seoul. Da qui in avanti semplicemente, Appunti Corea.

⁵ Carmen BLACKER, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London, George Allen and Unwin, 1975, pp. 115 -126

⁶ Charles STÉPANOFF e Thierry ZARCONE ... cit. p. 35

razionalità. Si tratta di una reazione psichica che obbedisce ai dettami di una mente visionaria e che permette di dare forma ai desideri consci e inconsci della persona coinvolta. Perciò un cristiano parlerà con la Vergine Maria, mentre un musulmano vedrà il suo Profeta.

L'estasi è intimamente legata alla *trance*, uno stato alterato di coscienza che può essere indotto attraverso il danzare frenetico, la recitazione estenuante di preghiere, *mantra* o altre litanie, il ritmo veloce e costante del tamburo, l'assunzione di droghe o bevande inebrianti. In Siberia il fungo allucinogeno o la *vodka* inducevano visioni estatiche e la sensazione di comunicare con gli dei. Le baccanti greche adoratrici di Dioniso usavano l'alcol e altre droghe per raggiungere la "trasformazione". Esse danzavano con abbandono violento sulle montagne della Tracia accompagnate dall'incessante battito del timpano, gridando e cantando nella lugubre luce fumosa delle torce. Tale intenso eccitamento erotico contribuiva a produrre lo stato finale di *ekstasis*, l'essere fuori di sé, ed *enthousiasmós* ἐνθουσιασμός, l'essere posseduti dal dio. Le menadi avevano visioni ed erano dotate di forza sovranaturale. Facevano a pezzi gli animali e si cibavano delle loro carni. Nel corso di questi riti orgiastici le personalità delle donne erano temporaneamente sostituite da coscienze alterate. Dato che gli animali incarnavano Dioniso, le donne, nutrendosene, aggiungevano alla loro la vita dell'animale e infine la divinità stessa⁷. I greci consideravano l'unione col dio in termini di allucinazioni, insensibilità al dolore e alle altre sensazioni. Un tratto fondamentale della *trance* sciamanica è infatti l'assenza di percezioni dall'esterno per cui non si avverte il freddo, il caldo, la stanchezza, il sonno o la sete. Il furore estatico dei guerrieri di Odino, i *berserk*, li rendeva invulnerabili al fuoco e alle ferite e la forza sovrumana che derivava da un tale condizione li trasformava in macchine da guerra formidabili. Gli stati estatici erano sperimentati anche dai

⁷ Il sangue era il veicolo di questo processo. Gli ebrei sostengono che "il sangue è la vita" e secondo l'Antico testamento senza spargimento di sangue non può esserci remissione dei peccati. Perciò potremmo inferire che l'essenza stessa dell'Eucaristia stia proprio in questa concezione. Margaret STUTLEY, *Shamanism: An Introduction*, New York Routledge, 2003, pp. 30-31

profeti biblici, dai mistici medievali, dai santi buddisti e dai *derwish* rotanti dell'Islam sufico. L'estasi si riscontra anche nell'amore romantico della letteratura europea e orientale.

È stato dimostrato che se il ritmo del tamburo si sincronizza con la frequenza delle onde cerebrali si raggiunge facilmente uno stato di coscienza alterato. A quel punto il nostro io si espande, si dissolvono i confini fra noi e il mondo e si ha la sensazione che il tempo rallenti fino a scomparire. L'amore appassionato, la danza, il canto, la *pop music* o le droghe sono tutti espedienti per "uscire da sé" e sperimentare la perdita dell'*ego*. Il confine con l'altro mondo, in altre parole, sta al di là di noi stessi.

1.1.2. Una pericolosa alternativa

Come tutte le "altre vie" che deviano da quella "canonica" anche questa è stata da sempre guardata con sospetto, osteggiata, perseguitata. Non di rado quelli che la praticano sono accusati d'essere degli imbroglioni, dei farabutti, approfittatori del popolo ignorante e credulone, sovvertitori dell'ordine, malati di mente. Giusto per ritornare al nostro esempio dei santi cristiani, è bene ricordare che tutti ebbero a che fare con l'ostilità della chiesa cattolica che li tacciava di impostura, o peggio, di possessione demoniaca (lo stesso Gesù fu crocifisso perché dichiarava di parlare direttamente con Dio, di essere suo Figlio). Arrivare a Dio direttamente e senza intermediari, non è una cosa da nulla, significa avere l'accesso esclusivo al sacro. Per una istituzione religiosa organizzata non c'è pericolo più grande di questo. Perdere la prerogativa sulla gestione dei rapporti con la divinità significa rinunciare al potere derivante dal suo ruolo di mediazione. Dunque, preservare la sua posizione privilegiata e impedire che chiunque la scavalchi è un imperativo categorico.

I *leader* delle religioni messianiche e le personalità sciamaniche dotate di un forte carisma sono state oggetto di vessazione un po' ovunque sia da parte del mondo laico che ecclesiastico. Alla corte mongola del XIII secolo Gengis Khan fece condannare a morte Kōkōcu, il suo *beki*, o grande sciamano, per timore che in virtù dei suoi poteri, potesse ostacolarlo⁸. A Roma, prima dell'editto di Costantino del 313 d.C., si perseguitavano i cristiani perché ritenuti dei pericolosi sovversivi del culto della persona dell'imperatore. Più tardi quando il Cristianesimo divenne la religione ufficiale dei regni dell'Europa medievale, a subire tribolazioni furono quelli che deviavano dalla via canonica, gli eretici, i mistici, i fondatori degli ordini mendicanti. Nei paesi islamici chi cercava di reinterpretare l'ortodossia era tacciato di miscredenza e perseguitato.

A volte, per mettere sotto controllo queste forze eversive, il potere le assorbiva al suo interno, permettendo loro di esistere ma assoggettandole alla sua logica. Nel Giappone del XIX secolo, il governo Meiji dapprima ostacolò la diffusione delle nuove fedi perché ritenute un pericolo per lo scintoismo di stato, poi le accorpò alla religione ufficiale classificandole come "sette dello scintoismo". In modo simile in Mongolia il Buddismo lamaista inglobò le credenze e le pratiche sciamaniche di quelle terre. In Europa il paganesimo fu fagocitato dalla chiesa cattolica che sovrappose l'adorazione dei santi a quella delle preesistenti divinità pagane mantenendone talvolta inalterate le caratteristiche. In Corea ai tempi della dinastia Yi lo sciamanesimo fu messo al bando nel tentativo di sradicare i vecchi simboli religiosi ed istituire il Confucianesimo come unica guida etica della nazione⁹. In Siberia, nel secolo scorso, il governo comunista adottò una politica durissima di repressione degli sciamani con l'obiettivo di eliminare le pratiche ritenute vetuste e superstiziose e incentivare la modernizzazione del paese. I marxisti russi infatti consideravano lo sciamanesimo "controrivoluzionario" in quanto, come ci racconta l'etnologo Suslov nei primi anni trenta, questa categoria,

⁸ Charles STÉPANOFF e Thierry ZARCONÉ ... cit. p.16

⁹ Antonetta Lucia BRUNO, "Introduzione allo sciamanesimo in Corea", Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Vol. 63, Japadre editore, L'Aquila-Roma 1997, pp. 112-113

insieme ai *kulaki* (i contadini abbienti) e alla vecchia *élite* dei *clan*, costituiva un retaggio della preesistente struttura di potere.¹⁰

È evidente che avere l'esclusiva nei rapporti col sacro conferisce un potere senza pari in questo mondo. Fare da intermediari permette di scegliere cosa la divinità dirà o non dirà, ciò che è giusto o ciò che è sbagliato. L'uomo lotta da sempre per ottenere questo potere in un ciclo incessante fatto di religioni ufficiali che combattono culti ufficiosi che a loro volta assumono il comando e impongono la loro egemonia fino alla comparsa del nuovo culto sovversivo. La costante, ovunque, è l'iniziale matrice sciamanica, in cui un uomo, dotato di carisma, dichiara di aver parlato con Dio.

1.1.3 Una questione di terminologia

Alla fine del XVI secolo i russi cominciarono a espandersi verso est alla conquista delle sconfinite terre siberiane ed entrarono in contatto per la prima volta con gli usi e costumi dei popoli che le abitavano. I sovrani, incuriositi, cercarono di raccogliere quante più informazioni possibili sui nuovi sudditi del loro impero. Lo zar Pietro il Grande fu così affascinato dagli sciamani siberiani che nel 1702 ne fece giungere alcuni al suo cospetto per poterli osservare e creò addirittura la *Kunstkamera* o «camera delle meraviglie», una stanza che conteneva vari oggetti sciamanici¹¹. Svariate spedizioni di perlustrazione furono inviate con l'intento di approfondire la conoscenza di quei luoghi remoti e misteriosi e grazie ai racconti di viaggio dei vari esploratori fu introdotto nelle lingue europee il termine «sciamano». Questa è una parola di origine tungusa che letteralmente indica colui che «danza, salta, si agita»¹² e si riferisce proprio alle azioni che compie lo sciamano durante la *trance*. Gli occidentali l'adottarono e in seguito

¹⁰ Charles STÉPANOFF e Thierry ZARCONE ... cit. p.114

¹¹ Ivi. p. 105

¹² Ivi. p.19

coniarono la parola “sciamanismo” o “sciamanesimo” per riferirsi a quell’incredibile, e per loro esotico, universo religioso al di là degli Urali¹³.

Tuttavia una tale denominazione è fuorviante perché dà l’impressione che ci sia solo un solo sistema fisso invece che numerose credenze disparate con molti aspetti e in continua evoluzione. Un po’ come in India dove si è preteso d’accorpate l’enorme ed eterogenea massa di culti e costumi sotto il nome di “induismo”¹⁴. Lo sciamanismo infatti non è un unico blocco e nemmeno una religione. Si tratta di tecniche dell’estasi, di modi, di vie e ogni popolo ha le sue. Se fosse una religione a sé stante non potrebbe essere presente nel Cristianesimo o nell’Islam e invece l’abbiamo visto costituire la radice del misticismo in entrambe le religioni. Per questo è più corretto parlare di religioni sciamaniche ovvero di religioni animiste che, per gestire i rapporti col sacro, fanno uso di un mediatore noto come sciamano, dotato di poteri sovranaturali e in grado di padroneggiare le tecniche dell’estasi.

Un’altra precisazione riguarda l’origine geografica dello sciamanesimo. In passato si riteneva fosse la Siberia e tutti gli altri culti sciamanici dell’Asia Orientale erano considerati una versione imbastardita di quello siberiano, come a dire che la Siberia fosse la patria e i paesi limitrofi il punto di arrivo della sua diffusione. Oggi si è più inclini a pensare che lo sciamanesimo sia presente in tutte le tradizioni religiose, perché alla base della spiritualità dell’uomo. Se si riscontrano delle somiglianze di culti, pratiche, strumenti utilizzati, vestiario o

¹³ In realtà l’origine del termine è ancora molto controversa. Alcuni pensano derivi dalla parola tungusa *sáman*, o dal termine pali *samaṇa* e dal cinese *shamen*. Questa derivazione è spesso fornita nei libri moderni sull’argomento sebbene altri ritengono che la parola abbia a che vedere col termine vedico *śram* che significa scaldarsi, equivalente del termine indù *tapas* che implica “calore” e “potere potenziale” una componente necessaria dell’ascetismo. Comunque altre tribù hanno differenti termini per sciamano ma dal momento che la figura religiosa è stata registrata dagli europei fra i tungusi, il vocabolo nella loro lingua è quello che è entrato nell’uso. Le popolazioni turcofone usano il termine *kam*, gli Jakuti *oyuna*, i samoiedi *tadibey*, gli Jukaghiri *alma*, i buriati *buge*. Vedi Margaret STUTLEY ... cit. p.3

¹⁴ Ibidem

altro in ambito religioso è da attribuirsi semplicemente ai contatti e agli scambi culturali che si sono verificati nel corso dei secoli.

1.2 Lo sciamanesimo in Asia Orientale

1.2.1 Lo sciamanesimo femminile

Nello straordinario arazzo della multiculturalità dell'Asia Orientale lo sciamanesimo è il tratto comune nella religiosità dei popoli che la abitano. Anche se su un sostrato animista si sono via via sovrapposti nel corso dei secoli l'Islam, il Buddismo e il Cristianesimo, la figura di uno sciamano che modera gli equilibri del cosmo è onnipresente. A dispetto delle differenze culturali, tutte le forme di sciamanesimo condividono essenzialmente la credenza nell'esistenza di un mondo di spiriti e la figura di uno specialista religioso che viene indotto alla *trance* per stabilire un contatto con esso. Il contatto può avvenire attraverso due modalità: il volo estatico o la possessione. Nel primo caso è l'anima dello sciamano che esce dal suo corpo e scala i vari cieli fino a raggiungere la dimora degli dei, nel secondo sono gli dei che scendono nel corpo dello sciamano e parlano attraverso di lui.

Questi due movimenti opposti, l'uno verso l'alto e l'altro verso il basso, sono il discrimine che separa i culti sciamanici femminili, che andremo ad analizzare nella nostra dissertazione, da tutti gli altri. Nelle religioni delle donne la sciamana non compie il volo estatico ma fa da *medium*, viene posseduta dagli spiriti. Ella canta e balla al ritmo del tamburo o degli altri strumenti musicali rendendosi desiderabile dalle divinità, che allettate dai colori, dai *flash* e dai tintinnii delle decorazioni applicate al suo costume rituale, decidono di discendere in lei per prendere parte al rito. Non per nulla il carattere cinese *wu* 巫 è un pittogramma che significa sia "sciamana" che "danzare" e rappresenta infatti una donna che serve "l'informe" e che sa, attraverso la danza, far discendere le divinità in terra.

A seconda dei paesi cambiano le modalità espressive del rito. Per esempio, i riti sciamanici coreani differiscono molto da quelli giapponesi. I primi sono eventi drammatici e altamente artistici che combinano danze, canti, musica e vestiti coloratissimi, invece quelli giapponesi sono meno appariscenti e più semplici. Le sciamane coreane sono più chiassose, i loro riti sono carichi di *humor*, battute, e allo stesso tempo di lacrime e dolore quando si tratta di parlare con un caro familiare defunto. Con gli spiriti si scherza e ci si arrabbia e il pubblico interagisce attraverso la sciamana prendendo parte attiva in queste incredibili pantomime. In Giappone invece le sedute sciamaniche sono più composte e solenni, domina il silenzio o al massimo un lieve parlare sussurrato e il pubblico non interferisce nel suo svolgimento.

Sparsa per l'Asia esistono molti culti popolari femminili che sopravvivono nell'ombra sommersi dalla religione ufficiale maschile. In Birmania troviamo il culto dei *nat*, un'antica religione indigena che ruota intorno alla pacificazione di questi spiriti. Le donne si preoccupano di propiziarli per prevenire e curare le malattie, nei momenti chiave del processo agricolo e della vita umana. Infatti, dato che le donne nel Buddismo sono considerate inferiori a questi spiriti, sono ritenute anche più soggette ai loro attacchi. In Thailandia, i gruppi familiari legati per linea materna fanno regolari offerte di cibo agli spiriti tutelari conosciuti come *phiipuuunjaa*. Il ruolo delle donne come custodi del culto degli spiriti domestici è diffuso anche in Corea, dove la casalinga più anziana onora gli dei della casa. Sembra che la predominanza femminile nel ruolo di moderatrice del mondo spirituale sia una reminiscenza di antiche credenze nel potere intrinseco delle donne. Infatti, pare ci sia stato un tempo in cui il ruolo di massima autorità religiosa in Asia era ricoperto dalle donne. Un tempo in cui la società era matriarcale e il cosiddetto "sesso debole" deteneva importanti funzioni, più tardi assunte dagli uomini. In Cina, prima dell'avvento del Buddismo, la donna non era un figura marginale come poi lo è diventata nei secoli successivi, anzi, era molto potente e ricopriva i maggiori incarichi in materia di magia e religione. Ella offriva

i sacrifici agli antenati della famiglia, parlava coi morti, praticava esorcismi. Nelle cronache cinesi si narra perfino di imperatori che facevano uso di donne negromanti per stabilire un contatto con l'aldilà, come Liu Song 劉宋朝 (420 - 479 d.C.), o Han Wuti 漢武帝 (156 - 87 a.C.) prima di lui¹⁵.

Questa potrebbe essere una delle ragioni per cui oggi un gran numero di sciamani uomini pratici il travestitismo, a indicare la precedente importanza delle donne in campo religioso. Nel 1968, l'etnologo russo Basilov visitò un villaggio dell'Uzbekistan e incontrò un vecchio sciamano di nome Tašmatbola che praticava il travestitismo. Questi gli spiegò che se rifiutava di indossare abiti femminili come comandato dagli spiriti, essi lo avrebbero soffocato nella notte. Il travestitismo fu generato dal processo di transizione dal matriarcato al patriarcato, quando le funzioni sacrali divennero appannaggio degli uomini. Inoltre, sembra che questa pratica si manifesti laddove la divinità creatrice sia bisessuata, una condizione ritenuta superiore a livello spirituale in quanto trascendente gli opposti. Molte leggende in Siberia ci raccontano che il primo sciamano ereditò i poteri da sua madre. I ciukci credono che la donna sia sciamana per natura e fra i manciù lo specialista rituale è sempre stato di sesso femminile¹⁶.

1.2.2 La *miko* nel Giappone preistorico

La più antica figura sciamanica del Giappone di cui abbiamo notizia è la *miko* 巫女, una donna sacra, estremamente potente, che serviva nei santuari di tutto il paese durante il tardo periodo preistorico. La si trovava alla corte imperiale, dove trasmetteva all'imperatore ammonimenti e istruzioni da parte delle divinità e nei villaggi remoti della pianura di Yamato, dove faceva da intermediaria fra i *kami* 神 e gli abitanti sotto la sua responsabilità.

¹⁵ Ivi. p.22

¹⁶ Ivi pp. 9-11

Possiamo ricostruire le sembianze e le funzioni dell'antica *miko* basandoci sui ritrovamenti archeologici degli *haniwa* 埴輪, manufatti in terracotta di varie fogge e dimensioni ritrovati sulle pendici dei grandi tumuli del V e VI secolo. Fra questi oggetti funerari, oltre a semplici urne e sorprendenti rappresentazioni di case, barche, cavalli e guerrieri in armatura, sono state rinvenute anche diverse figure femminili identificate come "sciamane". Esse sono abbigliate con una sorta di copricapo piatto, orecchini, collane di *magatama* 勾玉, cavigliere e braccialetti di perline. Uno specchio rotondo ornato di campanelle pende dalla fascia intorno alla vita e la posa delle braccia lascia presupporre siano nel bel mezzo di una danza rituale. Ulteriori informazioni circa l'aspetto dell'antica *miko* possono essere estrapolate da alcuni passaggi del *Kojiki* in cui il furore della dea Amaterasu richiama l'immagine di una *medium* posseduta. Questa figura adorna di *magatama*, brandiva un arco e indossava farette piene di frecce sia sulla schiena che sul petto.

Alcuni di questi ornamenti avevano la specifica funzione di attirare gli spiriti. Lo specchio con le campanelle attaccato alla cintura della *miko*, uno dei più antichi *goshintai* 御神体 o dimore per i *kami*, con i suoi *flash* e tintinnii probabilmente serviva ad allettare le divinità a prendere possesso della donna. Lo stesso proposito dovevano avere i braccialetti e le cavigliere di *magatama* nonché l'arco quando veniva fatto vibrare a mo' di strumento musicale. Inoltre, esso svolgeva la funzione di *torimono* 捕り物, un oggetto che la *miko* teneva in mano durante la danza e che serviva a intercettare la divinità e a guidarla fino al corpo della donna. La freccia invece era un mezzo di "segnalazione" e quando scoccata nel cielo avvertiva gli dei che il rito stava per cominciare e che era gradita la loro presenza. Gli strumenti della *miko* riflettono la sua funzione essenziale di *medium*: invitare le divinità a stabilirsi dentro di lei. Carmen Blacker nota come non ci sia nulla nel suo costume che suggerisca il simbolismo degli uccelli che al contrario gioca un ruolo fondamentale nell'abito dello sciamano siberiano. Niente infatti

assomiglia a piume o ali da permetterle il volo estatico nell'altro mondo¹⁷. La *medium* resta in terra e accoglie dentro di sé le entità sovrannaturali.

Nella tarda preistoria la *miko* rivestiva un ruolo importantissimo nella gestione del potere infatti tutte le decisioni politiche erano influenzate dai suoi oracoli e nessuno osava disobbedire a quella che era considerata la volontà divina. Tale sistema politico-religioso è noto col nome di *shinseiseiji* 神政政治¹⁸. Nel libro cinese del *Wei chi* dove si parla dei *wa* 倭 (nome antico con cui le popolazioni *han* designavano gli antichi abitanti dell'arcipelago giapponese) viene citato il nome di Himiko o Pimiko (175 - 248 d.C.), al contempo sciamana e regina di Yamatai, uno dei grandi villaggi che insieme ad Akitsushima e Shikishima dominava la grande pianura di Yamato. Grazie alle testimonianze storiche contenute in questo antico testo si sa che tale carica veniva trasmessa per via femminile e che tale struttura si rifletteva a livello locale con una sciamana che dirigeva la vita nei singoli villaggi¹⁹. Riguardo a Himiko si può affermare con certezza che era una figura maestosa, investita di notevole autorità spirituale e che in virtù della malattia iniziatica che l'aveva colpita, possedeva strepitose abilità di chiaroveggenza e altre doti sovrannaturali. Ella era nubile e viveva isolata, chiusa nelle sue stanze. La sua vita era tenuta al riparo dalle fonti di contaminazione quali le impurità del sangue e della morte derivanti dai rapporti sessuali, dal parto o dal contatto coi cadaveri. Solo a un uomo era permesso entrare nei suoi alloggi per servirle i pasti e trasmettere i suoi messaggi al fratello. In breve, il regno di Yamatai era amministrato da tre persone: la regina in quanto serva dei *kami*, l'uomo che faceva da tramite e il fratello minore di lei²⁰. Per quanto riguarda le *miko* che servivano

¹⁷ Carmen BLACKER ... cit. pp.104-108

¹⁸ HŌRI Ichirō, "Shamanism in Japan" *Japanese Journal of Religious Studies*, 2, 4, 1975, p. 275

¹⁹ SASAKI Kōkan, "Priest, Shaman, King", *Japanese Journal of Religious Studies*, 17,2-3, 1990, pp.121-122

²⁰ Il professor Hōri sostiene che questa donna altamente sciamanica e carismatica fu messa sul trono per affrontare la crisi sociale presumibilmente causata dalla guerra durante il periodo di cambiamento politico, economico, sociale e culturale fra le epoche Yayoi, e Kōfun. Vedi SASAKI Kōkan, "Spirit Possession as an Indigenous Religion in Japan and Okinawa", *Senri Ethnological Studies*, 11, 1984, p.82

nei santuari dei villaggi anch'esse erano sciamane dotate di potere mistico in conseguenza della malattia di possessione. Le donne della famiglia del capovillaggio agivano da intermediarie e dettavano la migliore politica in accordo col volere divino. Sotto di esse c'erano diverse altre *miko* di basso rango chiamate *saijo* 齋女. La stessa struttura vigeva al palazzo di Yamatai²¹.

Nell'antico Giappone gli uomini governavano quindi con l'assistenza spirituale delle loro donne. Ne sono esempio l'imperatore Sujin (97 - 30 a.C.) e sua suocera Yamato totohi momoso hime o l'imperatore Chūai (192 - 200 d.C.) e sua moglie, l'imperatrice Jingu. Quando quest'ultima faceva da *medium* per invocare l'oracolo, l'imperatore suonava uno strumento a corde e il primo ministro Takeshi uchi no Sukune faceva da interprete delle parole divine²². Carmen Blacker fornisce un'accurata descrizione del rito. Esso si teneva in uno spazio recintato noto come *saniwa* 砂庭 o giardino di sabbia, un luogo sacro, purificato e delimitato da una corda in cui la divinità poteva insediarsi. Con molta probabilità sarà stato simile al recinto sacro utilizzato ancora oggi per eseguire i riti *shintō*: delle aste verdi di bambù erette ai quattro angoli e unite dalla *shimenawa* 注連縄 (la fune di paglia che serve a contrassegnare un oggetto sacro) dalla quale, a intervalli regolari, pendono le strisce di carta bianca *gohei* 御幣. Dentro il *saniwa* prendevano posto una *medium*, un musicista incaricato di suonare la magica melodia che attirasse la divinità e un interrogante o mediatore noto come *saniwahito* 砂庭人 col compito di formulare le domande e interpretarne le risposte della donna posseduta. Non si sa come la *medium* andasse in *trance*, se facesse tutto da sola attraverso la danza frenetica e il cantare invocatorio o se una seconda persona applicasse lo stimolo necessario. Oggi comunque sopravvive solo il secondo caso per cui un membro di un ordine ascetico induce la *medium* a uno stato di coscienza alterato attraverso la recitazione di *mantra*, o le vibrazioni di altri suoni ripetuti.

²¹ Su questo argomento vedi anche SASAKI Kōkan, "Priest, Shaman, King" ... pp.121-122

²² HŌRI Ichirō ... cit. p.235

Dato che si trattava di comunità agricole le domande rivolte agli dei avevano tutte a che fare con le colture e si tenevano in momenti cruciali dell'anno, come il trapianto o la raccolta del riso. Alla divinità si chiedeva dunque un pronostico più dettagliato possibile sull'ammontare dei vari prodotti e il numero e l'entità di incendi, furti e malattie che avrebbero potuto assalire il villaggio. A corte invece il rito era tenuto per ragioni diverse quali politica, amministrazione, guerra, progetti di conquista. Nel *Kojiki* e nel *Nihon Shoki* è riportato un rito eseguito a palazzo in cui l'imperatore va incontro a una morte atroce per non essersi fidato della divinità che parlava ²³ attraverso la bocca di sua moglie la quale consigliava una spedizione in una ricca terra a occidente.

Per quanto riguarda il tipo di divinità che possedeva la *miko*, gli studiosi hanno scorto, sparsa un po' ovunque nella tradizione orale e scritta, la figura di un serpente. Taluni vedono in questo animale una trasformazione della divinità dei campi *Ta no kami* e quindi una connessione con l'acqua e la coltura del riso. In certi racconti popolari il serpente possedeva carnalmente la donna che diventava sua sposa e otteneva una progenie da lei. È interessante notare come il nome della protagonista fosse *Tama yori hime* 玉依姫 un nome generico per *miko* che denotava una ragazza (*hime* 姫) posseduta (*yoru* 依る) dallo spirito di un dio (*tama* 玉). Quindi indicava una *miko* scelta espressamente per servire una divinità connessa con l'acqua e i serpenti. Altre leggende sono ben più cruente e raccontano di *miko* offerte in sacrificio alla mostruosa divinità. Comunque gli studiosi in queste atrocità vi hanno visto non un significato letterale ma la metafora di una donna che viene strappata al suo mondo familiare e spinta verso una chiamata sacra che rappresentava per lei la morte del suo vecchio modo di vivere. Ella, diventando la sposa del serpente, veniva consacrata a lui per sempre. Esistono addirittura storie che parlano di *miko* che si trasformavano loro stesse in grossi serpenti. Questo fatto fa presupporre un processo di assimilazione: dandosi

²³ Dal modo in cui la *medium* pronunciava i suoi oracoli e cioè nella metrica di sette e cinque sillabe e con l'ampio utilizzo di epiteti fissi noti come *makurakotoba* oggi certi studiosi sono concordi nel far risalire le origini della poesia giapponese. Vedi Carmen BLACKER ... cit. pp.110 -112

interamente al dio la donna diventava un tutt'uno con esso e quindi una divinità a propria volta²⁴. Non sarà per questo che ancora oggi tali donne, sebbene abbiano perso molto del loro antico potere, siano ancora chiamate con l'appellativo di *kamisama*?

1.2.3 L'antica religione delle isole Ryūkyū

Il modello esaminato nel Giappone preistorico per cui una donna, dotata di poteri sovranaturali regge il regno insieme a suo fratello, si riscontra anche nel passato delle isole Ryūkyū. Anzi sembra che tutta quest'area geografica una volta costituisse un unico insieme, con miti della creazione, divinità, organizzazioni socio-politiche comuni. La cosmogonia nell'arcipelago si fonda sull'unione di un fratello e di una sorella proprio come accade nella mitologia giapponese dove il dio Izanagi sposa sua sorella Izanami originando il mondo. I miti della prima coppia di fratello e sorella e la cooperazione tra fratelli e sorelle, sembrano essere un tratto comune in tutto il Sud Est asiatico. In un mito della creazione simile a quello delle Ryūkyū, i thailandesi del nord raccontano che i primi due esseri umani fossero un fratello maggiore ed una sorella minore uniti in matrimonio²⁵. A Okinawa esiste un legame particolare tra fratello e sorella e il popolo crede che lo spirito della sorella, sia essa viva o morta, protegga suo fratello dagli influssi negativi per tutta la vita. La sorella maggiore è chiamata da suo fratello "spirito guardiano" oppure "sorella *kami*". Tale credenza è nota come fede in Onarikami. La parola *onari* significa sorelle dell'uomo e indica sia le maggiori che le minori. Lo spirito della sorella è dunque un *kami* che, se adeguatamente propiziato, assicura al fratello benessere e prosperità. Sulle isole Yaeyama, alla sorella spettano i primi

²⁴ Ivi. pp. 115-126

²⁵ Era considerato di buono auspicio per i gemelli venire separati alla nascita per sposarsi e l'incesto tra fratello e sorella, non era considerato un problema serio. I genitori nord thailandesi, preoccupati del futuro delle loro figlie, le facevano prendere cura dei loro fratelli più piccoli, così che poi questi, una volta cresciuti ricambiavano il favore, aiutando le sorelle. Vedi Susan SERED, Priestess, Mother, Sacred Sister. Religion Dominated by Women Oxford University Press, New York 1994, p. 208

frutti del raccolto, affinché il suo spirito, deliziato, favorisca abbondanza anche per l'anno seguente. Ovunque, nelle Ryūkyū, le sorelle anche se sposate ritornano ogni anno alla propria famiglia natale per svolgere i riti religiosi per l'agricoltura e la benedizione degli ambienti domestici. Gli isolani ritengono che se un uomo ha lo spirito benefico di sua sorella a proteggerlo, non avrà alcun male e che mentre marito e moglie divorziano, fratello e sorella sono eternamente connessi. Di un matrimonio felice, si dice infatti che "essi sono felici come fratello e sorella"²⁶. Nei momenti di difficoltà o di pericolo questa relazione è importantissima. A Okinawa quando un uomo sta per partire per il Giappone o si imbarca per un lungo viaggio oltremare, riceve da sua sorella un pezzo di tessuto cucito da lei oppure una ciocca dei suoi capelli, i suoi fazzoletti o pettinini. Tali oggetti si pensa racchiudino il potere benefico dell'Onarikami ed egli li custodirà con cura come formidabili amuleti contro la malasorte.

Fino a tempi moderni la diarchia dei fratelli già vista governare su Yamatai si poteva osservare nella famiglia Shō che regnò sulle isole a cavallo dei secoli XV e XVI. Il re era responsabile degli affari di stato e accanto a lui c'era una donna che si occupava delle questioni religiose. Ella aveva il nome di *Kikoe Ōkimi* キコエ大君 (il ministro di stato che ascolta e riceve i messaggi degli spiriti) e poteva essere sua sorella minore, talvolta sua zia o sua nipote²⁷. Fra i vari interventi di riforma che Shō Shin intraprese²⁸ troviamo l'istituzione di una gerarchia di sacerdotesse al cui vertice stava sua sorella, Otochito no moikane. Sotto di essa c'era un certo numero di sacerdotesse d'alto rango chiamate *kimigimi* キミギミ che vivevano intorno al castello di Shuri, la capitale del regno. Al livello più basso della gerarchia c'erano

²⁶ Ibidem

²⁷ HŌRI Ichirō ... cit. p.233-234

²⁸ Nel 1477, Shō Shin divenne terzo re della seconda dinastia Shō a soli 12 anni e morì nel 1526 a 61. Istituì un sistema di ranghi con a capo il re contrassegnati dal colore e dal motivo decorativo di un turbante lo *hachimachi* e dalla composizione del *kanzashi* che gli uomini portavano fra i capelli. L'organo centrale della struttura amministrativa era situato nel castello di Shuri ed era chiamato generalmente "Governo reale" (*shuriōfu*). L'area che ricadeva sotto il controllo del re, lo *yo* (il mondo) fu divisa in *magiri* (distretti) e *shima* (villaggi). Ogni *magiri* comprendeva dalle 5 alle 10 *shima*. Vedi TAKARA Kurayoshi, "King and Priestess: Spiritual and Political Power in Ancient Ryukyu" *The Ryukyuanist : the International Society for Ryukyuan Studies*, 27, p. 1

le sacerdotesse delle province le *ōamo* 大アモ e le *noro* 祝女²⁹. Le prime erano assegnate a regioni specifiche, come Naha, Kumejima, Nakijin, Miyako, Yaeyama mentre le *noro* vivevano nei villaggi ed erano assistite da una classe di sacerdotesse chiamate *tsukasa* ツカサ o *nīgami* 根神. In ogni distretto³⁰ fu stabilito un santuario maggiore chiamato *ōamurera* 大アムレラ o *ōamushirare* 大アムシラレ che serviva a supervisionare l'operato delle *noro* in tutto il regno.

Sia le *noro* che le *tsukasa* erano cariche ereditarie. Il ruolo di *noro* si ereditava dalla zia paterna. Al momento dell'investitura la *Kikoe Ōkimi* autorizzava³¹ il rito d'installazione e conferiva all'iniziata una licenza e un ventaglio simbolico inviando tali oggetti al santuario di riferimento³². Inoltre le sacerdotesse ricevevano in dono delle terre conosciute come *norokumoichi* 祝女クモイチ³³ (terra ufficiale della *noro*) che ella poteva coltivare anche con l'aiuto di manodopera. A livello del popolo c'erano poi le *yuta* ユタ che a differenza delle *noro* non ereditavano la carica ma erano autentiche sciamane ispirate da una vocazione divina. L'appellativo tutt'oggi utilizzato per rivolgersi alla *noro* e alle altre sacerdotesse è *kamisama* proprio perché sta a indicare la loro essenza simile ai *kami*, il loro essere divine.

Molti studiosi sono concordi nel ritenere che l'antica *noro* delle Ryūkyū, avesse molto in comune con la regina Himiko di Yamatai e quindi con l'antica *miko* del Giappone preistorico: ella era una sciamana che possedeva sia la dignità e la maestosità dell'autorità sacerdotale che i poteri tipicamente sciamanici di guarigione e divinazione. Tuttavia, quando la carica di *noro* divenne ereditaria, la

²⁹ Le *noro* erano associate a singoli villaggi o a gruppi di villaggi. Di solito facevano uso del nome dello *shima* in cui risiedevano. Per esempio, per *yaganoro* si intendeva la *noro* dello *shima* di Yaga. Ibidem

³⁰ Quando la famiglia Shō si stabilì sulle Ryūkyū come dinastia regnante divise l'isola di Okinawa in distretti: Shimajiri a sud, Kunigami e Nagazato a nord e Nakagami nel mezzo con Naha come centro principale. HŌRI Ichirō ... cit. p.237

³¹ Dalla lettura di certi documenti noti come *jireisho* (decreti di incarico) è emerso che era il re a nominare le varie sacerdotesse del regno infatti nell'intestazione di questi documenti è scritto *Shōri no Omigoto* che significa "Quanto segue è un ordine del re". The Ryukyuanist ... cit. pp.3-4

³² HŌRI Ichirō ... cit. p.238

³³ The Ryukyuanist...cit. p.4

facoltà della *trance* passò a donne più umili, dotate della vera malattia sciamanica e quindi dei doni derivanti dall'iniziazione³⁴. L'antica figura religiosa si scisse dando così origine alla sacerdotessa *noro* e alla sciamana *yuta*.

La prima incarna una divinità, esercita le sue funzioni sacre senza alcun ricorso alla *trance* e si occupa dei riti pubblici della sua comunità, per lo più riti di purificazione e di offerte agli dei. Il suo *kami* è l'apoteosi dei suoi antenati e le fornisce il legame diretto con il mondo degli spiriti. La sua residenza è un santuario dove questi antenati hanno le loro tavolette commemorative e dove trova posto il suo speciale guardaroba rituale che include un abito bianco, una collana di *magatama* e talvolta un tamburo in bronzo. Fino a un secolo fa la sua vita era rigidamente regolata dall'esigenza della purezza rituale, per questo motivo non si sposava, ed evitava i funerali o le abitazioni dove si fosse verificato un decesso. Anticamente pare viaggiasse per i villaggi sotto la sua giurisdizione su un cavallo bianco, accompagnata da un accolito maschio.

La seconda invece è un'intermediaria fra questo e l'altro mondo ed è quella che può essere definita giustamente una sciamana o *medium*. Prima della sua chiamata alla vita sacra ella è affetta dai sintomi della malattia sciamanica: perdita di appetito, allucinazioni, sogni spaventosi, problemi alla pelle, mal di testa, vista debole e dissociazione della personalità. Una volta però che accetta il ruolo, i sintomi spariscono e lasciano il posto a poteri di chiarezza e percezioni extrasensoriali. A differenza della *noro*, la *yuta* è addetta per lo più alla sfera privata (ma non mancano riti pubblici in cui partecipano entrambe le specialiste) e si occupa di risolvere i problemi familiari, economici e di salute delle singole clienti che vengono a lei quando hanno il sentore che la causa delle loro disgrazie e sfortune sia di origine spirituale³⁵. La *noro*, le altre sacerdotesse note come *kaminchu* 神人 e le varie figure sciamaniche sparse nei vari arcipelaghi delle Ryūkyū (*yuta* a Okinawa, *kamkaryana* カンカカリヤ a Miyako, *nigeibi* ニゲイビ e

³⁴ Carmen BLACKER ... cit. p.114

³⁵ Ibidem

kanpitō カンピトウ a Yaeyama³⁶) costituiscono il nucleo centrale di un mondo religioso al femminile che sopravvive ancora, malgrado le feroci aggressioni della modernità e della società patriarcale.

1.2.4 Lo sciamanesimo coreano

I primi stanziamenti nella penisola coreana furono probabilmente di origine tungusa o mancese ma dopo il V secolo a.C circa la Corea entrò nella sfera di influenza cinese. Durante il I secolo a.C emersero tre regni, Koguryō, Paekche e Silla e a partire dal VII secolo Paekche riuscì a portare tutta la penisola sotto il suo controllo introducendo il Buddismo per dare sostegno al suo governo. Nel X secolo fu sopraffatto a sua volta da Koryō che introdusse il Confucianesimo in virtù dei suoi principi etici e pratici. Con l'insediamento della dinastia Yi nel 1392 che durò fino al 1910 il Confucianesimo divenne infine la dottrina dominante della classe al potere, mentre il Buddismo perse gradualmente di importanza.

Con tutta probabilità, lo sciamanesimo era già parte integrante della esperienza religiosa dei primi abitanti della penisola coreana³⁷. Tan'gun, il mitico fondatore della nazione si crede fosse uno sciamano e le decorazioni a forma di albero sulle corone trovate nelle tombe del primo regno di Silla a Kyōngju, ci suggeriscono come anche i regnanti di quella dinastia ricoprissero un ruolo simile³⁸. Se ne deduce che nell'antichità gli sciamani avessero un elevato *status* sociale e quando non governarono loro stessi ricoprono importanti funzioni all'interno delle istituzioni come consiglieri, maghi, indovini e guaritori. La parola coreana per sciamano è *mudang* 무당 (巫堂) e appare per la prima volta nelle cronache con riferimenti non a dei semplici officianti rituali ma a profeti di corte

³⁶ SASAKI Kōkan, "Priest, Shaman, King" ... cit. p.112

³⁷ Mariko NAMBA WALTER and Eva Jane NEUMANN FRIDMAN, *Shamanism an encyclopedia of world beliefs, practice and cultures*, volume 1, California, ABC-CLIO, 2004, pp. 653-654

³⁸ Ibidem

che operarono dal I al VII secolo³⁹. Tuttavia, con la diffusione del Buddismo e del Confucianesimo molti privilegi andarono persi e lo sciamanesimo fu relegato ai margini, declassato a livello di credenza “popolare”. Nel corso dei secoli è sopravvissuto all’ombra della religione ufficiale spesso denigrato dai membri della classe dirigente⁴⁰. Malgrado l’avversione dei potenti, lo sciamanesimo ha continuato ad esistere fino ai giorni nostri ricevendo il sostegno del popolo che ricorrendo ai suoi specialisti cerca di risolvere problemi familiari di vario tipo, ricevere consigli, conoscere il futuro o scacciare gli spiriti maligni.

Basato su una visione animistica della natura, la religione popolare coreana concepisce il mondo come pervaso da varie forze spirituali che talvolta possono essere la causa di sfortune, disgrazie e lutti. Gli sciamani usano il loro potere, attraverso parole e atti appropriati per proteggere gli esseri umani dagli spiriti maligni che sono intorno a loro. La parola con cui i coreani chiamano questo variegato sistema di credenze, pratiche e rituali è *mugyo* 무교 e comprende la religione tradizionale della famiglia e il culto degli antenati. *Musok* 무속 è la cultura che si è sviluppata intorno a questa religione mentre *muism* è il termine con cui gli studiosi di madrelingua inglese identificano il culto. Il *mugyo* è una religione enoteista infatti, presenta un *pantheon* numeroso e variegato su cui primeggia una divinità più potente che è al di sopra di tutte le altre di nome *hananim* 하나님 o *hanŭnim* 하느님. L’origine semantica del nome deriverebbe, secondo alcuni studiosi, da due possibili radici. La prima scomporrebbe la parola in *hana* 하나 uno, unico, il solo, più *nim* 님 che corrisponde al suffisso onorifico di rispetto ancora oggi usato nella lingua coreana. Dunque in italiano suonerebbe come “l’unico e il solo”. Questa parola inoltre venne utilizzata dai missionari per spiegare il concetto di Dio cristiano alla popolazione durante i primi tentativi di evangelizzazione della penisola. Il secondo termine *hanŭ nim*, da *hanŭ*, 하느 l’altissimo, più l’onorifico *nim* 님, sembra sia collegato al dio Tengri, il

³⁹ Ivi, p.682

⁴⁰ Il ritratto tipico di una *mudang* fatto dagli studiosi confuciani era infatti quello di una chiassosa ciarlatana i cui seguaci erano considerati dei pazzi.

Signore del Cielo e principale divinità delle antiche popolazioni turche e mongole dell'Asia Centrale. Ancora oggi nella lingua turca per indicare il dio preislamico si usa la parola *tanrı*⁴¹.

La natura sincretista dello sciamanesimo coreano si evince dalla sua armonizzazione col Buddismo. Infatti non è raro trovare esempi di fusione fra i due culti. Spesso, nei templi buddisti sulle montagne, si trova un piccolo santuario che ospita l'immagine di un vecchio canuto accompagnato da una tigre. Si tratta di Sansin 산신, lo spirito della montagna, un'importante figura del *pantheon* sciamanico, che insieme al re drago Yongwang 용왕 alle Sette Stelle Ch'ilsŏng 칠성 e al santo eremita Toksŏng 독성 può essere chiamato in aiuto dalla *mudang* durante il *kut* 굿. In molti miti e leggende coreane si dice appaia in sogno dispensando saggezza, erbe medicinali, o doni magici. Nella storia della principessa Pari è lo spirito della montagna che informa la ragazza della malattia dei genitori, spingendola a tornare a casa per aiutarli⁴². Quando il Buddismo arrivò dalla Cina interagì col culto locale assorbendo molti dei suoi riti e divinità e così anche Sansin assimilato dal Buddismo, si è trasformato in un *bodhisattva*.

Un altro esempio di questo sistema di correlazione simbolica può essere l'adozione della divinità taoista Guanyu 關羽 al tempo della dinastia Chŏson. Guanyu era un condottiero cinese del III secolo che insieme ai suoi due fedeli compagni di battaglia tentò di risollevarle le sorti della dinastia Han ormai al collasso. Morì in battaglia ma per le sue nobili virtù di lealtà, coraggio e spirito di fratellanza verso i compagni d'arme, fu divinizzato dagli imperatori successivi assumendo il titolo di "Santo imperatore Guan". Oggi è un santo cinese molto amato ed è sia un *bodhisattva* nel Buddismo che una divinità guardiana nel Taoismo. A lui è dedicato il santuario di Tongmyo 동묘 a Seoul. Questo edificio fu fatto costruire dai Ming dopo la fine della guerra Imjin (1592-1598) o guerra dei sette anni, combattuta dalle truppe del regno Chŏson insieme a quelle dei Ming

⁴¹ Ibidem

⁴² Ibidem

per respingere l'invasione dei giapponesi di Toyotomi Hideyoshi. Il culto di Guanyu in Corea non esisteva finché gli ufficiali militari della dinastia dei Ming non lo introdussero nel paese all'inizio del XVII secolo. Il santuario fu mantenuto solo per riguardo delle buone relazioni con la Cina ma oggi Guanyu è parte integrante della religione popolare coreana.

Un altro aspetto interessante di questa interazione fra culture religiose è l'uso dei *puchök* 부적 amuleti o talismani che la gente usa ancor oggi per respingere gli attacchi della malasorte e attirare fortuna e ricchezza. I *puchök* coreani sono caratteri speciali o disegni realizzati da monaci buddisti, specialisti sciamanici o taoisti. Sono fatti con l'inchiostro rosso su piccoli fogli gialli di carta di gelso, colori ritenuti detestabili dagli spiriti maligni. A seconda del significato e del proposito del *puchök* le persone lo appiccicano alle pareti di casa, lo mettono sotto il cuscino, in tasca o lo cuciono nei vestiti⁴³.

Lo sciamanismo è ancora attivo in Corea, essendo profondamente radicato nella coscienza popolare sebbene nel recente passato abbia subito una dura repressione. Infatti, nel periodo del colonialismo i giapponesi cancellarono più che poterono della religione natia del paese assaltando le cerimonie, distruggendo le offerte sacrificali e arrestando gli sciamani. Anche dopo la liberazione nel 1945 la situazione non migliorò. Infatti i cristiani che avevano preso forza nel paese, li perseguitarono accusandoli d'essere devoti del diavolo. Un altro periodo perfino più terribile per lo sciamanesimo arrivò dalla Corea del Nord comunista che costrinse la religione alla clandestinità⁴⁴. Negli anni settanta lo sciamanesimo fu molto osteggiato perché reputato un ostacolo all'avanzamento della modernità⁴⁵. Fu solo all'inizio degli anni ottanta che il governo promosse il suo recupero come parte integrante della politica di rivalutazione del patrimonio culturale. Finalmente, considerato un prezioso tesoro da preservare per le future generazioni,

⁴³ Ibidem

⁴⁴ Margaret STUTLEY ...cit. p.23

⁴⁵ *Shamanism an encyclopedia* ... cit. p.669

oggi le sue danze, musiche e cerimonie costituiscono il Tesoro Culturale Intangibile della Corea.

CAPITOLO II

L'INIZIAZIONE

2.1 Il processo di nascita dello sciamano

2.1.1 Sciamani per nascita, per caso o per libera scelta

Per i popoli dell'Asia Settentrionale, sciamano non si diventa ma si nasce. Infatti, nella maggior parte dei casi, lo sciamano presenta già alla nascita i segni inequivocabili che lo rendono "diverso" dagli altri. Egli nasce "con la camicia" cioè col sacco amniotico intatto, oppure ha dei segni distintivi sul corpo come voglie, capelli ricci o malformazioni evidenti. Mostra da subito doti inconsuete come l'abilità di predire il futuro o avvertire presenze sovrannaturali. Una volta cresciuto viene investito da una crisi violenta caratterizzata da sofferenze e deliri implacabili che lo porta sull'orlo della follia. Disperato, si allontana dalla sua comunità, ricercando il silenzio e l'isolamento e durante quel periodo di travaglio interiore sperimenta visioni oniriche. Un sogno tipico è quello dello smembramento del proprio corpo. Il futuro sciamano vede sé stesso bollito in un grande pentolone e poi letteralmente "vivisezionato" da ignoti che hanno tutta l'aria d'essere intenti a cercare qualcosa di specifico fra le sue viscere. Quest'oggetto misterioso è un osso soprannumerario che sta a indicare che il soggetto in questione ha un'autentica predisposizione sciamanica e le prove tangibili sono certi segni concreti sul corpo come eccentriche protuberanze, un sesto dito, un dente sporgente, una costola in soprannumero. I familiari intuita l'origine dei mali del giovane ricorrono al consiglio di uno sciamano esperto che in genere certifica i loro sospetti e dichiara che all'origine dei suoi tormenti sta la volontà dei suoi antenati che lui erediti la professione. La prima reazione è il rifiuto categorico poi, atterrito all'idea che gli spiriti continuino a tormentarlo, si sottomette e accetta il suo destino. Improvvisamente le sofferenze hanno fine, le

sue stranezze fisiche e mentali acquistano un perché e le visioni spaventose vengono dominate. Secondo questo primo modello, che è anche quello dominante in Siberia e Asia Centrale, lo sciamanizzare è un'arte che si riceve in eredità all'interno della famiglia e si trasmette di generazione in generazione attraverso un processo iniziatico caratterizzato da sogni orribili o da una malattia provocata dagli spiriti.

Tuttavia questo non è l'unico modo. Laddove lo sciamanesimo coesiste con il Buddismo o l'Islam, ovvero subisce l'influsso di una religione che dà grande valore alla trasmissione di una dottrina, le abilità sciamaniche possono essere acquisite attraverso un apprendistato. Più raramente può trattarsi del frutto del caso: una perdita di coscienza inseguita da una caduta da cavallo può essere determinante in tal senso, come anche scampare miracolosamente alla morte può rivelarsi un segno della protezione divina. A volte sono gli spiriti stessi a scegliere gli individui a prescindere dalle loro origini, inviando loro messaggi simbolici sotto forma di sogni, visioni o malattie. Un'altra modalità è quella della libera scelta ovvero il soggetto ricerca di sua sponte il contatto con gli spiriti per ottenere il loro consenso al suo desiderio di diventare sciamano. A tal fine, in certi paesi islamici dell'Asia Centrale, è costume passare la notte nei pressi della tomba di un santo musulmano, un luogo carico di energie spirituali, nella speranza di ricevere in sogno la chiamata divina⁴⁶.

Anche in Estremo Oriente l'iniziazione dello sciamano può assumere varie forme. In Giappone l'apprendistato è molto importante per l'acquisizione dei poteri sciamanici e le *itako* イタコ, le *medium* cieche del Tōhoku, sono un esempio di specialiste religiose che diventano tali in questa maniera. La candidata riceve direttamente dalla sua maestra la conoscenza necessaria per esercitare la professione e questa conoscenza prevede, in genere, la memorizzazione di preghiere, formule magiche e incantesimi contenuti in *sutra* o altri testi sacri.

⁴⁶ Charles STÉPANOFF e Thierry ZARCONE ... cit. pp. 37 - 42

L'altra modalità è quella volontaria tramite addestramento ascetico, per cui il candidato detto *gyōja* 行者 si sottopone a una serie di ordalie molto dure, note come *gyō* 行, al fine di sviluppare potere mistico. Gli asceti dell'ordine degli *yamabushi* 山伏, gli esorcisti o certe donne con poteri di guarigione sono esempi di questo genere. Infine l'altro modello che può trovarsi in Giappone, è quello della chiamata divina. La persona interessata all'improvviso ha delle visioni oppure viene investita da uno sconvolgimento psicofisico noto come *kamigakari* 神懸り per cui il dio si introduce direttamente nel suo corpo, possedendola. Una volta che la malattia è stata riconosciuta come indotta da un essere soprannaturale, la prescelta non può che sottomettersi al suo destino. Le fondatrici delle nuove religioni (*kyōso* 教祖) e le *medium* passive sono esempi di donne che entrano nella vita sacra in questo modo.

In Corea e nelle Ryūkyū è ampiamente diffuso sia il modello per elezione divina che quello ereditario, mentre è completamente assente quello volontario. Le *mudang* e le *yuta* sono esempi del primo tipo ovvero persone che assumono il ruolo dopo essere passate da una lunga e debilitante malattia. Mentre le *tang'ol* 당골 e le *kaminchu* sono le rappresentanti del secondo, vale a dire specialiste che ereditano la professione per linea di sangue. Analizzerò in questo capitolo tutte queste figure sciamaniche, focalizzandomi sulla loro iniziazione e proponendo, laddove disponibile, le testimonianze dirette raccolte dagli studiosi.

2.1.2 L'iniziazione di uno sciamano samoiedo

Hōri ci riporta il riassunto delle confessioni fatte allo studioso Popov da uno sciamano dei samoiedi del fiume Avam circa la sua iniziazione.

La malattia sciamanica dell'uomo prese la forma di un grave caso di morbillo. A causa della febbre alta cadde in uno stato di incoscienza che durò tre giorni. Fu portato in mezzo al mare, ricevette dalla divinità del morbillo l'oracolo che sarebbe diventato sciamano sotto il nome di Huottarie "sommizzatore". Poi lasciò il mare, scalò una

montagna, fu allattato al petto di una donna nuda (La Signora della Grande Acqua), e fu informato di certe ordalie cui avrebbe dovuto sottoporsi. Con un ermellino e un topo come guide discese nel mondo sotterraneo, incontrò gente con vari tipi di malattie e fu istruito sulle loro cause e cure. Da lì continuò fino a giungere nella terra degli sciamani dove fu condotto a un'isola fluttuante nella nebbia dei Nove Mari. Nel bel mezzo dell'isola c'era una betulla che raggiungeva il cielo. Questo era l'albero del Signore della Terra. Il Signore della Terra gli diede un ramo triforato per farci tre tamburi con i quali sotto l'ispirazione divina avrebbe aiutato le donne a partorire, curato le malattie e ritrovato anime smarrite. Poi egli salì in cielo, fu iniziato alla conoscenza degli effetti delle piante nella cura delle malattie e alle tecniche dello sciamanizzare e alla fine arrivò a un'alta montagna dalla punta arrotondata. Entrò in una grotta e lì incontrò un uomo nudo con un mantice con cui stava alimentando il fuoco di un calderone. Quest'uomo lo afferrò, gli tagliò la testa tritò il suo corpo in pezzi e li bollì per tre anni. Poi forgiò la testa sull'incudine, raccolse le ossa che aveva messo in ammollo nel fiume le fissò insieme e le coprì con la carne. In più l'iniziato dovette affrontare tante avventure e prove durissime nell'altro mondo. Incontrò esseri semidivini, mezzi uomini, mezzi animali, ognuno di essi gli rivelò un mistero religioso e gli insegnò come curare le malattie. Quando l'uomo riprese coscienza nella sua *yurta* era tornato in vita come sciamano e non solo aveva acquisito un cervello e occhi mistici che potevano capire scritti rivelati divinamente ma anche orecchie mistiche che potevano discernere perfino il linguaggio delle piante⁴⁷.

Hōri nota come il tema dell'autopsia iniziatica e la riduzione del fisico ad uno scheletro sia peculiare delle popolazioni che vivono di caccia e di allevamento mentre il ritorno all'utero della Madre Terra sia caratteristico di quelle agricole e sedentarie. Fra quest'ultime, l'iniziato deve passare attraverso un ciclo di morte e rinascita, esattamente come le colture che si rinnovano a ogni primavera. Descriverò più avanti come è rappresentato questo processo attraverso le esperienze dei vari specialisti.

⁴⁷ HŌRI Ichirō ... cit. p.270

2.2. L'iniziazione in Giappone

2.2.1 Le *itako*

In tutto il nord est dell'isola di Honshū i nomi *itako*, o *ichiko* stanno ad indicare una *medium* cieca specializzata nella negromanzia. Nonostante il termine sia originario della prefettura di Aomori e a livello locale si faccia uso di espressioni alternative come *idakko* a Iwate, *onakama* a Yamagata, *ogamin* o *ogamisama* a Miyagi, *waka* a Fukushima, ovunque *itako* è sinonimo di donna che pratica lo *hotokeoroshi* 仏降ろし cioè convoca le anime dei morti e le lascia parlare attraverso di sé (*kuchiyose* 口寄せ). Alla luce delle ricerche compiute nel secolo scorso, alcuni studiosi hanno teorizzato una certa affinità etimologica fra il termine *itako* e i vari appellativi in uso altrove per riferirsi a personaggi sciamanici. Sembra infatti che la parola delle Ryūkyū, *yuta*, e taluni nomi altaici per sciamano come lo jakuto *udagan*, il buriato *udangang* e il tunguso *idakon* siano citati come prove di una origine comune. Le *itako* erano diffuse fino a buona parte del secolo scorso nel distretto di Tsugaru, nella prefettura di Aomori, in quello di Shōnai a Yamagata, a Iwate e nella parte nord della vecchia provincia di Rikuzen, ora prefettura di Miyagi. Il materiale disponibile per la ricostruzione della vita e delle attività di queste *medium* è il frutto del lavoro di studiosi giapponesi quali Sakurai Tokutarō, Togawa Anshō, Satō Shōjun e Satō Noryaki che negli anni sessanta e settanta hanno svolto un importante lavoro sul campo⁴⁸. La *medium* cieca sta velocemente scomparendo e le testimonianze raccolte a quel tempo, sono l'unica ed essenziale fonte di informazioni esistente.

- L'apprendistato e l'addestramento ascetico

La cecità dalla nascita o verificatasi nell'infanzia come risultato di una malattia o della malnutrizione è il motivo principale che spinge la futura *itako* ad

⁴⁸ Carmen BLACKER ... cit. pp.140-141

abbracciare la vita sacra. Storicamente in Giappone, tale professione insieme a quella del massaggiatore o del suonatore di *biwa* fa parte di quella ristretta cerchia di attività lavorative riservate alle persone cieche. Dunque non si tratta di un'irresistibile comando dall'alto, ma di una scelta obbligata e di natura puramente pratica. Diventando *itako* la donna troverà il suo posto nel mondo e invece che un peso sarà un *ichininmae* 一人前, un membro attivo della sua comunità. Per tal ragione, i suoi genitori la affidano ancora bambina a una *medium* già affermata nella cui casa potrà ricevere la preparazione necessaria⁴⁹. Una dettagliata spiegazione del processo di addestramento ce la fornisce Kunimitsu Kawamura che ha svolto una ricerca nell'area di Miyagi dove la *medium* cieca assume il nome locale di *ogamisama*⁵⁰.

L'apprendistato inizia quando la ragazzina è meno che dodicenne o tredicenne o comunque prima del menarca. Si ritiene infatti che il desiderio sessuale sia d'intralcio alla pratica delle necessarie misure di austerità e al corretto compimento del rito di iniziazione. Infatti, il dio potrebbe non apprezzare una ragazza che ha superato quella fase e mostrarsi riluttante a possederla. Inoltre, è risaputo che da bambini la capacità mnemonica è molto più sviluppata rispetto all'età adulta e risulta quindi meno difficoltoso memorizzare le parole dei *sutra* e degli altri testi rituali essenziali all'esercizio della professione. Infine, l'energia tipica dell'età permette di sopportare la severità degli esercizi ascetici e la gravosità dei lavori domestici in casa della maestra, previsti come parte integrante della formazione di una futura *ogamisama*. L'apprendistato copre un arco di tempo della durata di quattro o cinque anni alla fine del quale la ragazza inizia i cento giorni di preparazione al *kamitsuke* 神付け o "attaccamento del dio", il rito di iniziazione per cui l'apprendista diventa ufficialmente professionista. Da quel momento viene detta *gyōja* e ha inizio un duro periodo di asceti di solito nel cuore dell'inverno. Tutti i giorni deve ripetere in continuazione le parole dei *sutra* e

⁴⁹ Ibidem

⁵⁰ KAWAMURA Kunimitsu, "A Female Shaman's Mind and Body, and Possession" *Asian Ethnology*, 62, 2, 2003, pp. 257-289

seguire una dieta poverissima caratterizzata dalle tre astensioni fondamentali di chi è in ritiro ascetico ovvero quella dal sale (*shiodachi* 塩断ち), dai cereali (*kokudachi* 穀断ち) e dal calore (*hidachi* 火断ち) per cui è sottintesa anche la rinuncia al cibo cotto. Inoltre ogni giorno deve eseguire diverse abluzioni rituali con l'acqua fredda (*mizugori* 水垢離) e le ore di sonno concesse diventano via via sempre meno. Per questo periodo speciale viene costruita per lei una piccola capanna davanti a un pozzo o a un ruscello dove viene confinata per innalzare il suo grado di purezza. Tutti i giorni l'apprendista si recherà a quella fonte per versarsi addosso litri e litri d'acqua ghiacciata e rimarrà in isolamento nella capanna per evitare ogni contatto con altre persone e dedicarsi alla meditazione. I *kami* non gradiscono le impurità e non si avvicinerebbero mai alla ragazza durante il rito di iniziazione se questa non si fosse prima debitamente purificata. Perciò ella dovrà rifuggire ogni contatto con gli altri per evitare d'essere contaminata e praticare il digiuno e il *mizugori* per eliminare ogni forma di sporcizia. Dopo tre mesi trascorsi in questa maniera, a pochi giorni della fine del periodo dei cento giorni, la ragazza è ridotta a uno straccio, stravolta dalla fame, dal freddo e dalla mancanza di sonno. Ormai non ha più energie e inizia a pensare di non farcela⁵¹, ma proprio quando sta per soccombere alla durezza della pratica ascetica, di colpo si sente inondata da un accesso di forza e di determinazione entusiastica che la rende insensibile al dolore e alla fatica e le permette di portare a compimento la prova. Questa nuova forza che scorre dentro di lei è il potere sciamanico scaturito in risposta al subentrare del collasso fisico. La ragione primaria dei *gyō* è dunque ridurre ai minimi termini il corpo per aprire la mente a un influsso di forza spirituale. Infatti è solo sopportando alti livelli di *stress*, alterando in maniera drastica i ritmi del sonno e dei pasti e soprattutto sottoponendo il corpo a temperature di freddo

⁵¹ La notte prima della cerimonia di iniziazione che deve aver luogo durante il "grande freddo" giusto prima del Capodanno lunare, deve essere trascorsa nell'esecuzione continua degli esercizi dell'acqua fredda. Si afferma che in certi distretti della prefettura di Miyagi il numero di secchiate versate sulla testa e le spalle durante la notte raggiunga l'incredibile cifra di trentatremila trecento trentatré. Carmen BLACKER... cit. p.145

estremo che si apre una breccia nel duro carapace dell'abitudine umana dove comincerà a scorrere il potere.

- La cerimonia del *kamitsuke*

Vengono invitate molte persone all'evento: i genitori e i parenti stretti della ragazza, varie *medium* anziane imparentate o *ex* compagne di apprendistato della maestra, le altre allieve della casa. Inoltre, viene chiamato a dirigere il rito il marito della maestra lo *bōsama* 坊様, un *mōsō* 盲僧 o monaco buddista cieco. Anche i vicini di casa o i semplici curiosi si affollano in prossimità del luogo della cerimonia.

Prima di procedere, la *gyōja* viene tutta rivestita di bianco (*shiroshōzoku* 白装束), simbolo della morte. Il costume rituale prevede una giacca (*oizuri* 笈摺), coperture per il dorso delle mani (*tekkō* 手甲), ghette (*kyahan* 脚絆), e calzini (*tabi* 足袋) candidi. Talvolta anche il capo viene avvolto in un tessuto dello stesso colore e una borsa di paglia per il riso le viene calata capovolta sulla testa. Con questa tenuta, l'aspirante *medium* entra nella stanza preposta e si inginocchia davanti all'altare. Davanti a lei siede il monaco che conduce la cerimonia e che funge da *maegenja* 前験者, ai lati ci sono due anziane *ogamisama*, le *wakigenja* 脇験者, e dietro di lei, abbracciandola, sta la maestra che fa da *ushirogenja* 後ろ験者. Rivestita dell'abito del defunto e accoccolata in grembo alla sua insegnante, la ragazza sembra passare dallo stadio di cadavere a quello di embrione e poi di neonato. Iniziano a udirsi le vibrazioni della corda di un arco e la stanza viene purificata con un esorcismo utilizzando una bacchetta con strisce di carta bianca (*heisoku* 幣束). Poi, vengono recitate invocazioni alle divinità di tutto il paese affinché discendano e prendano parte al rito. L'aria si carica di un'atmosfera misteriosa e si impregna di vari suoni ipnotici: il tintinnio degli anelli del bastone buddista (*shakujiō* 錫杖) il fragore dei cembali (*kane* 鉦) e delle campanelle (*suzu* 鈴), i battiti dei tamburi (*taiko* 太鼓) e le vibrazioni degli archi (*yumi* 弓). Le *ogamisama* e il *mōsō* si alzano in piedi e procedono a camminare intorno alla stanza per due o tre ore

recitando ripetutamente e a voce alta il Sutra del Cuore e quello di Kannon. Alla fine, nel mezzo di questo stordimento di suoni e parole un *kami* arriva e si impossessa della *gyōja* diventando da quel momento in poi il suo *tsukigami* 付き神 o spirito che la possiede. A quel punto la ragazza sviene.

Dopo che ha ripreso conoscenza le viene conferito un nuovo nome, tramite il rito *chiena watashi* 知恵な渡し “consegnare il nome della saggezza”, simbolo del fatto che è rinata a nuova vita. Segue il *dōguwatashi* 道具渡し cioè la trasmissione degli oggetti del potere, gli strumenti senza i quali la *ogamisama* non può convocare gli spiriti. Questi prevedono un arco, un paio di bambole (*oshirasama* おしら様) e un rosario (*juzu* 数珠). La maestra costruisce a mano le *oshirasama* e le dona alla sua discepola come strumenti da usare durante le invocazioni e proteggerla nell’esercizio della sua professione. Infine, si tiene un *test* chiamato *yumibiraki* 弓開き o “apertura dell’arco” per accertare se la candidata è in grado di eseguire la sua mansione principale, lo *hotokeoroshi*, e richiamare l’anima di una persona morta. Quando il *test* è superato il rito di iniziazione del *kamitsuke* può considerarsi concluso.

Il giorno seguente c’è una grande festa per la nuova *ogamisama* che viene abbigliata come una sposa con i capelli acconciati nello stile *shimada* 島田 e il kimono *tomesode* 留袖. Ciò che si festeggia in effetti è proprio il suo matrimonio anche se di primo acchito sembra non esserci alcun marito. In realtà il consorte c’è ma è invisibile: si tratta del suo *tsukigami*, il dio che l’ha posseduta durante il rito di iniziazione⁵². Come tutti i matrimoni l’aria è festosa e ci sono proprio tutti: dai parenti della ragazza a tutte le altre persone che il giorno prima erano presenti al rito. Si canta, si balla e c’è cibo e bevande in abbondanza. L’indomani ha inizio il servizio di ringraziamento alla maestra (*reigyō* 礼行) della durata di cento giorni. Infine, dopo un ulteriore periodo di due o tre anni di studio in cui la giovane

⁵² Sebbene in seguito una *itako* possa scegliere di sposarsi con un uomo, si dice che non abbia bisogno di fare un’altra cerimonia di matrimonio. NAMBA WALTER, Mariko e NEUMANN FRIDMAN Eva Jane, *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, ABC-CLIO Ltd, California 2004 p.680

affina le tecniche dell'invocazione e della divinazione, il periodo di apprendistato ha termine e la nuova *ogamisama* lascia la casa della sua insegnante (*miagari* 身上がり) diventando indipendente.

- Considerazioni sulla cerimonia del *kamitsuke*

Prima di concludere mi piacerebbe mettere in evidenza alcuni aspetti importanti del rito di iniziazione utili a comprenderne il significato nella sua totalità. Il primo è il tema di morte e rinascita. Dopo un'ordalia preliminare torturante fatta di terribili digiuni, freddo atroce, recitazione ripetuta e un rito carico di tensione, la ragazza nelle candide vesti del defunto, muore al suo vecchio sé e rinasce nell'abito abbagliante della sposa della divinità. Come una farfalla che esce dal suo bozzolo, ella ora è una persona nuova, dotata di potere sacro, accumulato grazie alla pratica dei *gyō*. Il secondo è il tema del passaggio dall'infanzia all'età adulta. In precedenza ho detto che il dio potrebbe non apprezzare una ragazza che ha già avuto il menarca. La ragione fondamentale di tale comportamento oltre che religiosa sembra essere di natura sessuale. La sposa di un *kami* deve essere "pura" nel corpo, in tutti i sensi. Ella non deve essere stata mai sporcata dall'impurità del sangue, che nello *shintō* è una delle principali fonti di contaminazione e non deve essere stata mai toccata da nessun uomo perché il dio vuole l'esclusiva. Qui c'è una vaga reminiscenza dell'antica *miko* e della sua unione fisica col *kami* che la possiede. Unendosi in matrimonio con la divinità la ragazza diventa quindi una donna a tutti gli effetti entrando a pieno titolo nel mondo degli adulti. Un'ultima considerazione sulla cerimonia del *kamitsuke* riguarda la sua importanza sociale. Esso è fondamentale per la riabilitazione di una ragazza menomata e il suo inserimento nella comunità. Infatti, esiste un certo disprezzo in Giappone per quelle persone che non sono in grado di lavorare e di badare a sé stesse a prescindere dalla loro volontà. Nello specifico, una giovane che perde la vista viene etichettata e relegata alla condizione degradante di *mekura*

盲, occhi neri, in quanto considerata non autosufficiente e incapace di guadagnarsi da vivere. Comunque, nel momento in cui ella si unisce al dio e acquisisce l'abilità di negromante, trova il modo di rendersi utile guadagnando stima e rispetto fra la sua gente fino a trasformarsi da reietta in autorità religiosa socialmente accettata⁵³.

Qui di seguito sono riportate le esperienze raccolte da studiosi quali Satō Noryaki e Carmen Blacker di alcune donne che divennero *itako* nel periodo che va dalla fine della Prima Guerra Mondiale ai primi anni trenta.

- L'esperienza della signora I.Y

La signora I.Y intervistata nel 1975 all'età di cinquantasette anni raccontò allo studioso Satō Noriaki d'aver perso accidentalmente la vista all'occhio destro all'età di due anni e in seguito d'essere rimasta parzialmente cieca anche al sinistro. A tredici anni i genitori morirono e lei si trasferì dallo zio materno a Kamaishi, nella prefettura di Iwate, dove per due anni frequentò la scuola superiore. In seguito avrebbe voluto iscriversi a un istituto per ciechi a Morioka, ma non poté per ragioni economiche e i suoi parenti iniziarono a insistere affinché diventasse *idakko*. Ella non ne aveva la minima intenzione ma alla fine dovette cedere e all'età di sedici anni divenne discepola di Yamazaki Hatsue, una *idakko* del luogo. Prese così a frequentare la casa della donna, dove ripeteva ogni giorno fino ad impararli a memoria il Sutra del Cuore e i *norito* 祝詞⁵⁴. Inoltre, praticava l'astensione dai cereali e le abluzioni con l'acqua fredda. A diciassette anni si trasferì a casa della maestra in via definitiva, dove visse in completo isolamento con indosso l'abito bianco dell'iniziata fino al giorno della cerimonia del *kamitsuke*. Del rito conservava solo immagini frammentarie. Ricordava che prima di perdere i sensi la

⁵³ KAWAMURA Kunimitsu ...cit. pp.264-268

⁵⁴ I *norito* sono lodi e preghiere rivolte a una divinità ed espresse in un elegante linguaggio classico. La loro efficacia si fonda sul concetto di *kotodama*, il potere spirituale che risiede nelle parole. Secondo le antiche credenze, parole belle e corrette portano bene, mentre un linguaggio brutto e sgraziato causa il male.

sua maestra per circa un'ora aveva letto il Sutra del Cuore, il Sutra di Fudōmyōō, il Sutra di Kannon e altri testi e che dopo essersi ripresa dallo stato comatoso aveva ricevuto da lei un rosario e un amuleto protettivo. Concluse il suo racconto dichiarando d'aver iniziato ad esercitare la professione a diciannove anni e di aver interrotto a quarantanove a causa del peggioramento delle sue condizioni di salute. Fare *hotokeoroshi* era faticoso per lei perciò da quel momento decise di dedicarsi unicamente alla divinazione⁵⁵.

- L'esperienza della signora Hasegawa Sowa

La signora Hasegawa Sowa, una *itako* del distretto di Tsugaru intervistata all'età di sessantacinque anni, raccontò allo studioso Sakurai Tokutarō com'era la sua vita da ragazzina durante il periodo di apprendistato. Ella si alzava prima dell'alba, praticava il *mizugori*, poi recitava delle preghiere davanti al *butsudan* 仏壇 della maestra e subito dopo colazione prendeva parte alla lezione del mattino. Qui ripeteva frasi per frase dopo la maestra un certo numero di *sutra*, *norito*, ballate, e salmi conosciuti come *wasa* 和讃 finché non li imparava a memoria. I testi comprendevano il Sutra del Cuore, il Sutra di Kannon, il Sutra di Jizō e il Jizō Wasan. Dopo pranzo insieme alle altre due allieve che vivevano insieme a lei in casa della maestra ripassava le frasi che aveva imparato durante la mattinata. Tale pratica continuava anche dopo cena, fino al *mizugori* finale al momento di coricarsi. La maestra era molto severa e la rimproverava aspramente. La sua vita era talmente dura e infelice che una volta tentò persino la fuga⁵⁶.

⁵⁵ SATŌ Noryaki, "The Initiation of the Religious Specialist *kamisan*. A Few Observations" Japanese Journal of Religious Studies, 8, 3-4, 1981. pp.170-171

⁵⁶ Carmen BLACKER ... cit. p.142

- L'esperienza della signora Suzuki Tsuyako

Suzuki Tsuyako nata nel 1923, ricordava che ogni mattina al sorgere del sole eseguiva al fiume il suo *mizugori* quotidiano costituito da dodici secchiate d'acqua ghiacciata sulle spalle. In inverno questa austerità era un'esperienza atroce: il freddo era così intenso che quasi le faceva perdere i sensi e la sola cosa che le impediva di svenire era la concentrazione nel recitare il Sutra del Cuore. Fino a mezzogiorno non aveva niente da mangiare e tutta la mattina trascorrevva ripetendo, dietro la maestra, vari generi di testi sacri, tra cui *norito*, invocazioni a Inari, a Kōjin e alle divinità dei vicini monti Gassan e Yudono. Mano a mano che il rito di iniziazione si approssimava le austerità crescevano in ferocia e intensità e la settimana immediatamente precedente il rito, la ragazza era soggetta a *gyō* spaventosamente severi, calcolati per ridurre il corpo a un picco di esaurimento. La donna descrisse nei dettagli le ordalie cui si sottopose nel 1935 all'età di dodici anni. L'intensificazione dei suoi *gyō* incominciò un centinaio di giorni prima della sua iniziazione, quando ogni notte alle due (l'ora del bue ritenuta ideale per l'acquisizione di poteri spirituali) si alzava e andava a tentoni sulla riva del fiume per versarsi addosso dodici secchiate d'acqua gelida. Poi si incamminava verso il santuario locale dedicato a Inari, accendeva le candele e recitava il Sutra del Cuore. Durante questo periodo né lei né la sua famiglia mangiavano la carne o i vegetali dall'odore forte. Poi, nelle settimane immediatamente prima della sua iniziazione ella doveva osservare il *sandaichi* 三断ち ovvero le tre astensioni dai cereali, dal sale, dai cibi cotti e dalle fonti di calore. Ogni giorno doveva praticare il *mizugori*, contando le secchiate coi grani di un rosario e recitare un migliaio di Sutra del Cuore e vent'uno Sutra di Kannon. L'ultima settimana fu la più terribile. Il freddo intenso, la mancanza di sonno e la scarsità di cibo l'avevano ridotta al collasso. Le sue articolazioni le facevano così male che poteva a stento camminare o sollevare il secchio pieno d'acqua sulla testa. Tuttavia, nel terzo giorno il suo dolore improvvisamente svanì ed ella si sentì inondata di uno straordinario accesso di

forza ed di entusiasmo che le diede l'energia necessaria per resistere a qualunque ordalia e portare a termine la prova ⁵⁷.

- L'esperienza della signora Chichii Yae

La signora Chichii Yae, una famosa *itako* del distretto di Tsugaru, raccontò a Sakurai che per una settimana durante il tremendo freddo del febbraio 1918 visse in una piccola capanna vicino a un pozzo costruita appositamente per lei. Dal pozzo, sette volte al giorno, attingeva l'acqua necessaria per eseguire i *mizugori* recitando *sutra* e *mantra* a voce altissima. Le era proibito categoricamente di dormire e non poteva assumere sale, carne, pesce o vegetali. Alla fine della settimana il regime l'aveva ridotta a un relitto umano. Comunque proprio nel momento in cui pensava di mollare, un'inispietabile energia e una rinnovata fede in Fudōmyōō la pervasero consentendole di portare a compimento l'addestramento.

- L'esperienza della signora Nara Naka

La signora Nara Naka, anch'essa del distretto di Tsugaru, si sottopose a una simile ordalia prima della sua iniziazione nel 1918. Anche lei per una settimana visse in una piccola capanna costruita dalla sua maestra e le fu proibito di dormire, scaldarsi e assumere cereali, sale o cibo cotto. Tutte le notti sedeva e recitava i testi che aveva imparato a memoria, senza alcun fuoco a scaldarla durante le fredde ore invernali. Tre volte al giorno scendeva al fiume a praticare il *mizugori* versandosi sessantasei secchiate d'acqua fredda sulle spalle mentre recitava *Ōyama Daishi Fudōmyōō, Namu Daishi Fudōmyōō*. Durante questo periodo era per gran parte del tempo da sola, ma dal momento che non sapeva quando la maestra poteva arrivare a supervisionare i suoi progressi, non poteva permettersi di rilassarsi

⁵⁷ Ivi, p.143-144

neanche un momento. A metà settimana, esausta per il freddo, il sonno e la fame, sprofondava in una condizione di semi-*trance* in cui le figure dei *kami* sembravano apparire e scomparire davanti ai suoi occhi. Come sempre però alla fine del tempo stabilito la spossatezza fisica spariva e un'indescrivibile e misteriosa forza sembrava sgorgare e diffondersi in tutto il corpo⁵⁸.

La signora Nara Naka ricordava che il rito del suo insediamento, noto nel distretto di Tsugaru come *yurushi*, aveva avuto luogo a casa della sua maestra, in una stanza buia. Il punto in cui la cerimonia si era svolta era stato delimitato da una fune sacra per impedire l'ingresso alle forze maligne. Un certo numero di ospiti erano stati invitati alla cerimonia, in particolare la famiglia della ragazza e tutte le precedenti allieve della maestra che vivevano nel distretto. Nell'alcova era stato allestito un altare su cui erano stati sistemati tre sacchi di riso e in quello di mezzo era stato conficcato un bastone *gohei* 御幣. Fu fatta sedere in direzione dell'altare con la maestra di fronte e tre sacchi di riso sui tre lati. La *itako* più anziana iniziò a recitare senza interruzione i *sutra* girando intorno a lei e alla maestra. Il forte rumore ritmico e il camminare in tondo diedero alla signora Nara la sensazione che innumerevoli *kami* fluissero nella stanza e che uno di questi stesse entrando dentro di lei. Poco prima che perdesse conoscenza la maestra le chiese "Chi è venuto da te?" e la ragazza bisbigliò il nome della divinità che l'aveva posseduta, il suo *kami* tutelare. Concluso il rito con successo, l'indomani seguì una festa. La signora Nara Naka si cambiò i vestiti e dai bianchi indumenti del defunto passò ad un brillante kimono con lunghe maniche e un motivo decorativo tipico di un abito da sposa a significare che da quel momento ella era sposata e consacrata alla divinità⁵⁹.

⁵⁸ Ibidem

⁵⁹ Ivi. p.146-147

2.2.2 Le *kyōso*

Le *kyōso* o fondatrici delle nuove religioni che nel corso degli ultimi due secoli hanno fatto la loro apparizione un po' ovunque in Giappone, sono anch'esse personaggi dal carattere sciamanico. A differenza delle *medium* cieche che accedono alla vita sacra tramite un apprendistato e un rito di iniziazione, queste persone sperimentano la chiamata divina. Quasi tutte nella prima parte della loro vita tradiscono i sintomi del loro destino sciamanico: sono malaticcie, nevrotiche, strane, fino a che esacerbate dalla sofferenza, hanno una qualche esperienza interiore di tipo mistico. Una divinità per mezzo di un sogno o di una possessione le reclama al suo servizio e da quel momento la loro personalità cambia radicalmente. La malattia e le stranezze che le avevano contraddistinte cedono il posto a una grande forza e a una personalità carismatica, nonché a poteri sovranaturali. L'esercizio di questi poteri e il messaggio divino che esse diffondono, radunano tutt'attorno a loro un cospicuo numero di fedeli che col tempo si costituiscono a formare un nuovo gruppo religioso.

Il fenomeno conosciuto come *shinkōshūkyō* 新興宗教 o dei nuovi culti è emerso a più riprese a partire dalla metà del XIX secolo. In quel periodo il sistema feudale era al collasso e stava prendendo forma la grande macchina centralizzata del governo Meiji. Nell'incertezza generale per un mondo che stava rapidamente mutando forma, presero ad apparire un certo numero di nuovi credi dei quali solo tredici riuscirono a sopravvivere alle restrizioni imposte dal regime divenendo note successivamente come "le tredici sette dello *shintō*". Un secondo periodo di improvvisa crescita religiosa si ebbe fra gli anni venti e trenta, al tempo della depressione economica e del militarismo, mentre il terzo e ultimo momento si verificò immediatamente dopo l'ultima guerra, in seguito alla libertà religiosa voluta dal generale Mac Arthur. Sebbene certe fedi sparirono entro pochi mesi

perché troppo eccentriche o del tutto fraudolente⁶⁰, un certo numero di culti genuinamente ispirati sopravvisse. Esaminiamo adesso le biografie delle fondatrici di tali culti e scopriamo come in ognuno dei periodi sopracitati tenda a persistere il medesimo modello: una serie di sofferenze insopportabili che culmina in una spaventosa possessione divina.

- La fondatrice del Tenrikyō

Nakayama Miki, la fondatrice del Tenrikyō 天理教 (una religione monoteista sorta alla metà del XIX secolo nell'allora villaggio di Tenri presso Nara), per tutta la prima parte della sua vita patì una serie ininterrotta di tribolazioni personali. Malinconica e introspettiva per natura, si sposò a tredici anni con un uomo che non amava e la cui madre la maltrattava senza pietà. Negli anni della giovinezza patì la fame a causa delle carestie che si abbatterono sul Giappone e visse nell'inquietudine del fenomeno dello *okagemairi* お蔭参り⁶¹ per cui immense moltitudini di pellegrini si riversavano in maniera incontrollata nel suo villaggio sulla strada per il santuario di Ise, provocando il *caos*.

Come se non bastasse nel 1837 suo figlio Shūji fu improvvisamente affetto da un dolore inspiegabile alle gambe e medici e unguenti non erano in grado di aiutarlo in alcun modo. Miki cercò aiuto nella religione mandando a chiamare uno *yamabushi* di nome Ichibei affinché eseguisse un esorcismo (*yorigitō* 憑り祈祷) e

⁶⁰ Si trattava di nient'altro che imprese commerciali che sfruttavano la legge del 1945 per camuffarsi da "associazioni religiose" per evitare di pagare la tassa di reddito. Ivi p.130

⁶¹ Si trattava di "pellegrinaggi di ringraziamento" che si effettuavano durante il periodo Tokugawa allo Ise Jingu specialmente in occasione della sua ricostruzione ventennale. Verso la fine del periodo il numero di persone che vi partecipava crebbe a tal punto che nel 1830 ci fu un'intera nazione che fluiva verso Ise. Nel 1867 il fenomeno sfuggì al controllo delle autorità e per diversi mesi i pellegrini imperversarono nelle campagne e nei villaggi portando scompiglio, cantando e ballando all'impazzata al ritmo del grido "ee ja nai ka " (non è forse un bene?) come se fosse un carnevale senza fine. La ragione di questa mobilitazione popolare stava nella diceria, poi diventata convinzione, che dal cielo pioveressero *fuda* miracolosi e altri oggetti strani segno che la fine del mondo era vicina e che presto si sarebbe inaugurata una nuova era di felicità e giustizia. Per approfondimenti consulta Massimo RAVERI, *Il corpo e il paradiso*, Marsilio editori, Venezia 1992, p.202-205

liberasse il figlio da quella sofferenza. Recitando *sutra* e *mantra* l'asceta costrinse lo spirito maligno che causava la malattia ad uscire dal corpo del ragazzo e ad entrare in quello della *medium* che era con lui, costringendolo a rivelare il suo nome e le ragioni della possessione. Il rito si concluse senza intoppi e Shūji si sentì subito meglio, ma dopo qualche tempo ci fu una brusca ricaduta. Una notte di settembre del 1838 le sue condizioni peggiorarono a tal punto da richiedere un esorcismo tempestivo ma, dato che la *medium* era impossibilitata a venire, Miki si offrì al suo posto. Non appena l'asceta iniziò a pronunciare gli incantesimi e le parole magiche, il volto della donna cambiò espressione ed ella cadde in un violento stato di *trance*. Quando le si domandò di rivelare quale divinità la stesse possedendo rispose con queste parole: "Io sono Ten no Shōgun. Il vero dio originario che è disceso dal cielo per salvare tutta l'umanità". L'entità proseguì esigendo che da quel momento in poi il corpo della donna gli venisse concesso come santuario vivente. Il marito colto di sorpresa, rispose che una simile richiesta era inaccettabile dal momento che era la madre di quattro figli, il più piccolo dei quali di soli pochi mesi ma la divinità irremovibile minacciò che se le sue richieste non fossero state accettate avrebbe colpito l'intera famiglia con disgrazie senza fine. Per tre giorni, la donna rimase in stato di possessione ininterrotta sedendo dritta, impalata, trasmettendo in continuazione le parole del dio senza toccare né acqua né cibo. Alla fine l'uomo, esaurito da tutta questa situazione, non vide altra alternativa che capitolare e cedere formalmente la responsabilità su sua moglie alla divinità. Nel momento in cui pronunciò il suo atto di rinuncia ufficiale, Miki tornò cosciente. Tuttavia le crisi non si arrestarono.

Nei giorni seguenti la donna fu colta da improvvise e frequenti possessioni e il suo comportamento divenne sempre più eccentrico. Gli altri intorno a lei restavano increduli e impotenti davanti a quella che comunemente sarebbe stata definita follia pura. Ella infatti, su ordine del dio, cominciò a dar via senza freni tutti gli averi e le proprietà della famiglia e se qualcuno tentava di fermare la sua prodigale carità, diventava pallida, veniva presa da convulsioni e rifiutava di

mangiare. Alla fine, diede via l'intera ricchezza e arrivò ad insistere perfino che la casa stessa venisse demolita. Si dice abbia cantato con gioia durante questa operazione e che abbia intrattenuto gli operai con *sake* e pesce secco. Naturalmente una simile azione ebbe gravi ripercussioni sulla famiglia che si trovò a fare i conti con una profonda indigenza.

Questi atteggiamenti assurdi e le periodiche possessioni costituirono l'iniziazione di Miki Nakayama che da semplice donna si trasformò in dimora per un dio. Attraverso il suo corpo che fungeva da ricetrasmittente, furono fatte importanti rivelazioni all'umanità e molte persone trovarono sollievo dalla sofferenza. Infatti, alcuni anni dopo ella si scoprì in possesso di miracolosi poteri curativi e in particolare dell'abilità di garantire parti indolore. La sua fama si diffuse per tutto il distretto e i credenti iniziarono a radunarsi intorno a lei. Quando nel 1863 si unì al gruppo un certo Izō Iburi, che diede prova di essere oltre che un fedele devoto anche un astuto ed efficiente organizzatore, il culto di Miki iniziò a fare rapidi progressi e, come spesso accade in tutte le religioni che diventano istituzioni, le rivelazioni divine furono messe per iscritto. Nacque così lo *Ofudesaki*, un poema di quasi duemila versi che impiegò quindici anni per essere completato.

La nuova religione acquistò vigore e ovunque si diffuse il culto di Miki Nakayama e del suo dio Tenri Ō no Mikoto, in grado di fare miracoli. Tuttavia, dato che la politica imperiale del primo periodo Meiji prevedeva la soppressione dei culti estranei allo shintoismo di stato, gli interventi governativi non tardarono ad arrivare e la fondatrice venne perseguitata e imprigionata diverse volte. Miki morì nel 1887 all'età di novant'anni e il Tenrikyō, ebbe il suo riconoscimento ufficiale come "setta scintoista" un anno dopo la sua morte per essere poi dichiarato religione indipendente alla fine dell'ultima guerra mondiale⁶².

⁶² Ivi, p.130-132

- La fondatrice dello Ōmotokyō

Deguchi Nao fu posseduta da un dio quando era una donna di mezza età al culmine di una serie di miserie. Tutta la sua vita non era stata altro che un calvario costellato di privazioni e sofferenze. Nata nel 1837 nel bel mezzo della carestia e dei disordini fu mandata a lavorare all'età di undici anni a causa dell'estrema povertà in cui versava la sua famiglia. Sei anni più tardi divenne moglie infelice di un marito bevitore e spendaccione con il quale partorì undici figli ma di questi, tre morirono durante l'infanzia, uno sparì dopo un tentato suicidio e uno rimase ucciso nella guerra sino-giapponese. In seguito anche suo marito morì dopo essere stato paralitico per tre anni, lasciandola sola con i suoi tre figli più piccoli. La povera donna si ammazza di lavoro nel tentativo di provvedere alla famiglia vendendo stracci e lavorando per molte ore in una fabbrica di seta ma le sue disgrazie sembravano essere destinate a non avere fine e infatti nel giro di poco tempo entrambe le sue due figlie più grandi improvvisamente impazzirono di mania puerperale.

Alcuni giorni dopo quell'ultimo disastro, nel gennaio del 1892, Nao ebbe un sogno vivido di lei che vagava nel mondo degli spiriti e poco dopo cadde in un violento stato di *trance*. Col corpo quasi dilaniato dalla tensione, saltava su e giù da seduta mentre ruggiti rumorosi come quelli di una bestia selvaggia risuonavano dalla cavità del suo stomaco. Nel corso di questa possessione si dice che uno straordinario dialogo abbia avuto luogo fra la sua voce autentica e quella terribile della divinità dentro di lei. Il dio annunciò il suo nome, Ushitara no Konjin e disse d'essere entrato nel corpo di Nao affinché l'orrendo stato attuale delle cose fosse cambiato e il paradiso si realizzasse in terra.

Dopo questa prima possessione, l'anno successivo Nao cadde spesso in stati simili di *trance* violenta durante i quali vagava senza meta per la città ruggendo con voce fortissima. Questo comportamento anomalo gli causò gli arresti domiciliari per quaranta giorni con l'accusa di sospetto incendio doloso, durante i

quali iniziò a incidere con le unghie rozzi caratteri in *hiragana* sui pilastri della sua stanza. Queste parole erano l'inizio dell'immenso *Ofudesaki*, la trasmissione delle rivelazioni ispirate dal dio, che continuò per i successivi ventisette anni della sua vita fino a comprendere qualcosa come mille fascicoli. Quando fu rilasciata dal suo confino, scoprì di possedere poteri di guarigione perché le persone malate per cui lei pregava sembravano guarire. Inevitabilmente, la gente bisognosa di aiuto iniziò a radunarsi attorno a lei e nacque il culto che più tardi sarebbe stato conosciuto come Ōmotokyō 大本教. Quando nel 1898 si unì ai fedeli il rimarchevole personaggio di Ueda Kisaburō, il movimento si rafforzò ulteriormente. Egli sposò una delle figlie di Nao prendendo il nome di Deguchi Onisaburō e divenne ben presto così famoso da essere considerato il secondo leader spirituale del culto⁶³.

- La fondatrice del Tenshō Kōtai Jingukyō

Kitamura Sayo, la fondatrice del Tenshō Kōtai Jingukyō 天照皇太神宮教⁶⁴, era chiamata dai fedeli con l'appellativo di Ōgamisama, "grande dea", ma aveva alle spalle un *background* familiare fra i più terribili. Era sposata a un uomo debole e anonimo la cui madre era reputata la più avida e taccagna donna del distretto. Questa vecchia arpia aveva l'abitudine di trovare al figlio una moglie diversa ogni qualvolta si presentava un periodo di duro lavoro nei campi, durante il quale sfruttava la giovane come lavoratrice non pagata e alla fine della stagione la cacciava via senza alcuna pietà. Ogni anno era la stessa storia sia alla semina che al raccolto. Ōgamisama fu la sesta moglie ad essere scelta in questo modo nell'arco di tre anni. Raramente la poveretta aveva qualcosa da mangiare se non bucce di mandarino e zucche andate a male e poteva dormire solo pochissime ore a notte. Quando si avvicinò il tempo di dare alla luce il suo primo figlio sua suocera fu

⁶³ Ivi p.132-133

⁶⁴ Più conosciuta come *odoru shūkyō* o religione danzante per via della danza *Muga no nai* o Danza dell'Altruista che si esegue durante le cerimonie religiose e in cui i fedeli vanno avanti e indietro con gli occhi chiusi in estasi completa. Ivi. p.136

talmente taccagna da non voler spendere nemmeno un centesimo per chiamare la levatrice e si rifiutò di dare alcun aiuto con la scusa che aveva un raffreddore. La ragazza perciò dovette partorire interamente da sola e senza assistenza.

Una crisi di coscienza per il modo indegno con cui veniva trattata, portò la giovane ad avvicinarsi alla pratica ascetica finché, nel 1944, non si accorse di ospitare nel suo corpo un altro essere: un serpente di nome Tōbyō. Questa entità conversava con lei e le spiegava molte cose, sul passato, presente, futuro e sulle sue vite precedenti. Inoltre era anche in grado di fornire corrette previsioni del tempo, lezioni di bucato e di cucina nonché utili indicazioni sulla dieta e le vitamine da assumere giornalmente. I suoi erano sempre buoni consigli ma se per qualche ragione la donna disobbediva veniva immediatamente torturata con dolori atroci. Presto il serpente si rivelò essere il dio Tenshō Kōtai Jingū che aveva scelto il corpo della donna per salvare tutta l'umanità. Spesso accadeva che Ōgamisama andasse in *trance* e recitasse canti e sermoni che attiravano fedeli sempre più numerosi. Non appena la volontà del dio divenne più forte di quella della donna il carattere di lei cominciò a cambiare. La sua precedente modestia ed educazione cedette il posto a un linguaggio rude e volgare con cui di frequente maltrattava il suo pubblico senza distinzione di *status* sociale. A un certo punto, poiché quel parlare rozzo del dio dentro di lei mal si adattava alla bocca di una donna, ella fu costretta a indossare abiti maschili sia nelle comparse ufficiali che durante i sermoni. I suoi seguaci la consideravano un messia, il successore di Buddha o Gesù e le attribuirono incredibili miracoli quali la guarigione di malattie incurabili, la resurrezione di persone dalla morte e il controllo sulle forze della natura. Il nuovo culto piano piano si espanse e convertì sempre più persone speranzose di vedere i propri problemi risolti dai poteri divini di Ōgamisama.

2.2.3 I *gyōja*

Sotto il nome di *gyōja* o asceta è compreso tutto un insieme di specialisti religiosi che operano soprattutto nell'ambito della guarigione e dell'esorcismo. In passato essi erano noti come *ubasoku* 優婆塞 o *hijiri* 聖 persone che avevano preso i voti per diventare monaci buddisti ma anziché risiedere nella comunità del tempio preferivano ritirarsi in solitudine su certi picchi montuosi. Lassù, si sottoponevano a un regime di vita austero che prevedeva il digiuno o l'astensione da certi cibi, la recitazione di particolare testi sacri e la meditazione sotto le acque gelide e tumultuose di una cascata. Talvolta alcuni di loro compivano un viaggio nell'altro mondo in forma visionaria o simbolica. Attraverso queste esperienze essi acquisivano potere sacro grazie al quale sconfiggevano gli spiriti maligni e curavano le malattie. Alcuni di loro erano eremiti solitari che dimoravano in una grotta o in una capanna di paglia sulle pendici di un montagna santa. Altri invece si spostavano da un luogo all'altro in un continuo pellegrinaggio a piedi nel corso del quale visitavano i villaggi della zona fornendo assistenza ai loro abitanti.

Oggi, i discendenti spirituali di questi antichi personaggi si trovano ancora in Giappone e appaiono sotto forme diverse: alcuni sono uomini, altri donne. Certi sono monaci buddisti delle scuole Tendai, Shingon e Nichiren che vivono in un tempio e si sottopongono a un lungo e severo regime di austerità per diventare esperti esorcisti, altri sono eremiti solitari con una connessione solo nominale col Buddismo. Si tratta degli *yamabushi*, asceti delle montagne e membri di un ordine particolare noto come Shugendō sorto all'incirca nel XII secolo, che in totale isolamento o in piccoli gruppi si dedicano a una serie di pratiche durissime per acquisire potere sugli spiriti. La loro peculiarità sta nella mescolanza di rituale e simbolismo del Buddismo esoterico con antiche credenze nella santità e l'alterità di certe montagne ritenute essere un tempo il mondo dei morti e la dimora degli dei.

L'altra forma con cui possiamo trovare l'asceta oggi è la donna guaritrice ed esorcista che vive e opera nella sua casa che è allo stesso tempo il santuario della sua divinità tutelare. Ella si allontana solo per fare una visita occasionale alla sede principale della setta buddista cui è affiliata o per prendere parte a una scalata stagionale sulla vicina montagna sacra. Nella sua casa ogni giorno riceve un costante flusso di pazienti che lamentano una varietà di sintomi, fisici e mentali, che ella attribuisce a influssi demoniaci e cura grazie al potere acquisito con l'addestramento ascetico. Gruppi di tali donne vivono nei quartieri meridionali di Kyoto, nel distretto di Sagano, altre intorno al monte Miwa non lontano da Nara, altre ancora, sotto il tipico nome di *gomiso* nella prefettura di Aomori nel distretto del monte Iwaki.

In contrasto con questi asceti statici, si trovano ancora alcuni uomini e donne itineranti che compiono gran parte delle loro guarigioni nel corso dei loro lunghi viaggi a piedi. Qualche volta seguono un percorso prescritto e riconosciuto come le ottantotto stazioni dello Shikoku o le trentatré stazioni delle province occidentali. Altre volte, per ordine della loro divinità tutelare, si mettono in cammino senza una meta o un percorso preordinato camminando ogni giorno dove sentono che il loro nume guardiano vuole condurle. Queste persone, oggi meno diffuse rispetto al tipo statico, possono essere considerate come le discendenti spirituali dei primi *hijiri* peripatetici.

Esaminerò adesso le ragioni per cui una persona fa il suo ingresso nella vita ascetica. Fondamentalmente esistono due categorie diverse di iniziati: quelli che sono spinti da quella che sembra loro una forza esterna, sovrannaturale e quelli che di propria volontà scelgono di abbandonare la loro vita ordinaria e iniziarne una completamente nuova.

- Asceti per chiamata divina

Osserviamo prima gli asceti per elezione divina che allo stesso modo dei fondatori delle nuove religioni sono scelti con la forza da un essere spirituale. Queste persone, spesso al culmine di un periodo prolungato di sofferenze, vengono strappate alla loro vita normale da una devastante esperienza interiore, di origine sovranaturale. Questa esperienza può assumere tre forme diverse. Può manifestarsi come sogno, in cui una divinità appare al futuro sciamano mentre è addormentato, può arrivare come un'improvvisa *kamigakari* o possessione divina, oppure come viaggio dell'anima verso altri mondi accompagnata da uno spirito guardiano. Tutte queste esperienze, perciò implicano il contatto con una particolare divinità con cui lo sciamano convive da quel momento in poi in una speciale relazione e che è la fonte del suo potere.

- L'iniziazione attraverso il sogno iniziatico

La caratteristica distintiva del sogno iniziatico è che la figura che appare al dormiente è l'essere spirituale che poi diventerà la sua divinità guardiana. Qualche volta si tratta dello spirito di un antenato, ma più spesso di una divinità del *pantheon* buddista o *shintō*. La figura esorta il dormiente ad abbandonare la sua vita attuale e a iniziare un percorso di rinnovamento spirituale attraverso misure di austerità che lo porteranno ad acquisire poteri straordinari.

- L'esperienza della signora Sasanuma

La signora Sasanuma, che Carmen Blacker incontrò nell'agosto 1972 nel suo tempio del villaggio di Fukakura ai piedi del monte Inariyama a Fushimi, raccontò che suo figlio all'età di cinque anni sviluppò una malattia incurabile e che tutti i dottori si erano arresi all'idea di non poterlo salvare. Tuttavia la donna non voleva darsi per vinta e iniziò un giro di pellegrinaggi a vari santuari con la speranza di

guarirlo. Fu così che una notte le apparve in sogno la dea Kishibojin, risplendente di luce che la rassicurò con la promessa che sarebbe intervenuta per aiutare suo figlio. Il giorno seguente, la signora Sasanuma scoprì con gioia che il miracolo si era compiuto e col cuore colmo di gratitudine promise obbedienza assoluta a Kishibojin che da quel momento divenne il suo spirito tutelare. La dea prescrisse per lei un cammino di ascesi cui la donna non osò sottrarsi e per un certo periodo della sua vita visse itinerante compiendo pellegrinaggi a piedi per tutto il Giappone, visitando templi e santuari, praticando *zazen* e sottoponendosi persino al regime di austerità prescritto dalla scuola buddista Nichiren. Questa prova terribile prevede cento giorni d'inverno trascorsi in rigoroso digiuno, veglia ininterrotta, continua recitazione del Sutra del Loto, *mizugori* per sette volte al giorno e una pratica particolarmente dolorosa con una sorta di nacchere che devono essere tenute con un braccio teso senza mai rilassarsi. Alla fine di questo periodo estenuante Kishibojin permise alla signora Sasanuma di tornare a casa. Lì la donna costruì un tempio e fondò un culto della dea raccogliendo molti discepoli intorno a sé. Kishibojin continuò ad apparire nei suoi sogni con istruzioni e incoraggiamenti conferendole i doni della chiaroveggenza e della profezia. Pare che la forma prediletta con cui la dea amava mostrarsi fosse quella di un serpente e talvolta la sensazione era così intensa che la signora Sasanuma sentiva d'assumere lei stessa la forma del rettile⁶⁵.

- L'esperienza della signora Jin e di sua madre

La signora Jin, un'asceta del gruppo delle *gomiso* che vivono nei pressi del monte Iwaki ad Aomori, raccontò che sia lei che sua madre avevano ricevuto dei poteri sovranaturali dalla divinità Akakura Daigongen che era apparsa loro in sogno. La divinità si era mostrata nelle sembianze di un uomo alto con lunghi capelli neri e le aveva ordinato di sottoporsi a un regime di austerità sul monte

⁶⁵ Ivi pp.168-170

Iwaki che prevedeva mille recitazioni del Sutra del Cuore e tre settimane da trascorrere in digiuno, veglia e silenzio, alla fine del quale si sarebbe trovata in possesso di poteri di chiaroveggenza e di divinazione. La donna aveva agito come richiesto e aveva acquisito i poteri previsti tanto che le persone arrivavano a frotte da lei per conoscere le risposte sul futuro o su fatti sconosciuti.

La storia di sua madre è molto simile. Durante un periodo di intensa ansietà iniziò ad avere un sogno ricorrente del monte Iwaki con i suoi tre picchi vulcanici. Dal picco di sinistra saliva un drago che scorreva attraverso lei, si tuffava nel tetto di casa e veniva a riposarsi sul suo cuscino. Là si trasformava in una donna che diceva ripetutamente “vai sulla montagna, vai sulla montagna”. A quel tempo non aveva idea di chi fosse la divinità e dove fosse la montagna su cui doveva salire. Quindi consultò un’indovina del distretto che le disse che la montagna era il monte Iwaki e la divinità Akakura Daigongen in forma di drago. Per confermare l’unione con la divinità ella dovette ritirarsi in isolamento nel santuario ai piedi della montagna e osservare il silenzio per una settimana. Nel corso di questo periodo, il dio le apparve di nuovo in sogno con tre rotoli di misteriose scritte che al suo risveglio trovò sul cuscino. Dopo quest’episodio la donna si ritrovò in possesso di poteri di chiaroveggenza e di divinazione che le permisero di diventare *gomiso* professionista⁶⁶.

- L’iniziazione attraverso il *kamigakari*

Per certi asceti il contatto con la divinità tutelare non avviene attraverso i sogni ma per mezzo del *kamigakari*, l’improvviso ingresso del dio nei loro corpi. Le esperienze di Nakayama Miki e Kitamura Sayo sono esempi di questo genere. Infatti quando non ci sono i fattori determinanti per la nascita di un nuovo culto, la possessione del dio fa da iniziazione alla vita ascetica. Il *kamigakari* può essere preceduto da una serie di disturbi psicofisici che possono avere all’origine alti

⁶⁶ Ivi pp.170-171

livelli di *stress* quali discordie in famiglia, povertà, difficoltà nella crescita dei figli o nella gestione di familiari infermi. Solitamente, una persona affetta da disturbi di carattere iniziatico in un primo momento, cerca di intervenire affidandosi alla medicina ufficiale e popolare nella speranza di venirne a capo. Successivamente, se constatata l'inutilità dei trattamenti, inizia a credere che la fonte dei suoi problemi sia di natura soprannaturale e prende ad avvicinarsi alla religione. Pensando si tratti di uno spirito demoniaco da espellere la persona si sottopone a vari esorcismi, frequenta di continuo specialisti religiosi, visita templi e santuari, cominciando così a trascurare il lavoro e la famiglia e suscitando in breve tempo la disapprovazione generale. Nella prefettura di Miyagi tali persone sono etichettate con le espressioni denigratorie *dōbone hikizuri* e *kabane yami*⁶⁷ a indicare una persona pigra che nonostante abbia una buona costituzione fisica per lavorare, perde il suo tempo a non fare nulla. Dal momento che coloro affetti da malattia iniziatica tendono a trascurare i propri doveri, vengono disprezzati apertamente in questi termini e trattati da devianti mentali. L'isolamento e l'emarginazione sociale che subiscono determina un attaccamento ancora maggiore alla religione che può sfociare nella improvvisa possessione da parte di un *kami*. In alternativa il sostegno di una guaritrice, o di una *leader* di un gruppo religioso, può rivelarsi determinante nel riconoscimento della profondità della devozione come peculiare di un destino sciamanico.

Durante la prima possessione si verifica il *kuchibiraki* 口開き o "apertura della bocca" il momento in cui il dio parla attraverso la persona posseduta annunciandole la sua missione salvifica di guaritrice e di aiuto per la sua comunità. Tuttavia, all'inizio la prescelta non è in grado di prevedere o di controllare le possessioni che avvengono a intermittenza, involontariamente, nel momento in cui lo spirito prende il sopravvento sulla sua coscienza. La gente la crede pazza (*kichigai* 気狂い) e attribuisce le sue discontinue e improvvise possessioni

⁶⁷ *Dōbone* e *kabane* significano corpo e le espressioni complete significano "trascinare il corpo" e "soffrire nel corpo" e denotano una costituzione debole. KAWAMURA Kunimitsu ...cit. p.271

all'azione di uno spirito maligno da esorcizzare. Nonostante ella continui ad affermare che è opera di un *kami* potente e che gli oracoli e le profezie che pronuncia sono legittime, nessuno sembra disposto a darle credito. Per ottenere il riconoscimento sociale non c'è altro modo che dimostrare la verità, dando una prova inoppugnabile del potere spirituale del suo *kami*. L'occasione può presentarsi curando una malattia, indicando il luogo dove può trovarsi un oggetto smarrito oppure prevedendo correttamente un evento. Se ha successo, la notizia si diffonde, la persona acquista fiducia fra la sua gente e viene ufficialmente considerata *kamisan*⁶⁸, una specialista religiosa esperta nel campo della guarigione e degli esorcismi⁶⁹.

- L'esperienza della signora Hiroshima Ryūun

La signora Hiroshima Ryūun era un'asceta itinerante molto famosa che durante la guerra e gli anni immediatamente precedenti viaggiò a piedi per tutto il Giappone. Questa *gyōja* ebbe la visione di En no gyōja, il primo asceta, che con in mano una sorta di anello stava al suo capezzale implorandola di accettarlo per salvare tutti coloro che soffrono di malattia nel mondo. Inseguito, per tre anni, sempre sotto la guida di En no gyōja, la signora Hiroshima si sottopose a un severo regime di austerità e nel cuore dell'inverno, capitava spesso che rimanesse anche molte ore sotto una cascata a recitare un centinaio di Sutra del Cuore. Alla fine dei tre anni, il suo cammino di asceti culminò in una terrificante possessione divina che durò una settimana intera, durante la quale non poté né mangiare né dormire mentre tutte le divinità del Giappone, a turno, entravano nel suo corpo e parlavano attraverso la sua bocca. In seguito a questa esperienza straordinaria si ritrovò in possesso di poteri di guarigione e di chiaroveggenza grazie ai quali

⁶⁸ Nel nord del Giappone i termini generici *kamisama* o *kamisan* indicano tutte quelle figure sciamaniche che non sono *itako* che a seconda dei distretti assumono nomi diversi quali *gomiso*, *arimasa*, *noriki*, *ogamiya*, o *yori*. Ivi pp.268-273

⁶⁹ Ibidem

vedeva chiaramente gli spiriti che facevano ammalare le persone. Scoprì anche che En no gyōja aveva cessato di essere la sua divinità tutelare e che il suo posto era stato preso da uno spirito misterioso chiamato Magotarō Inari. Quando fu posseduta da questa divinità la signora Hiroshima non aveva idea di chi fosse. Non aveva mai udito il suo nome prima di allora e trovò il suo santuario solo dopo una lunga ricerca: un piccolo posto non in vista nei dintorni del tempio Yakushi vicino Nara. La divinità era solita apparire in varie forme come volpe o ragazzino ma la sua vera forma pare fosse quella di un serpente. In seguito fu interamente attraverso il potere di Magotarō Inari che la signora Hiroshima fu in grado di eseguire le sue spettacolari guarigioni che la resero famosa in tutto il distretto⁷⁰.

- L'esperienza della signora T.K

La signora T.K di Kamaishi, una città della prefettura di Iwate, fu intervistata negli anni settanta da Satō Noriaki, e raccontò d'aver avuto la sua prima esperienza di possessione a dodici anni che le conferì il dono della preveggenza. A tredici anni presagì un incendio ma nessuno la prese sul serio finché l'incendio non si verificò. Dal momento che veniva posseduta in maniera occasionale, per lungo tempo fu trattata come una malata di mente. All'età di diciannove anni venne data in sposa a un soldato della marina che partì subito dopo il matrimonio e mancò da casa per sei anni. Non piacendole dipendere dagli altri ed essendo una persona molto determinata si diede alla vendita di tessuti con cui guadagnò un po'di soldi e alla pratica ascetica per sopportare la solitudine. Aveva spesso visioni di divinità nei suoi sogni. Nei tre anni in cui si dedicò alle pratiche ascetiche si nutriva una volta ogni tre giorni di un bocconcino di riso ed acqua. Trascorreva le sue giornate interamente nell'esecuzione delle abluzioni rituali e nella preghiera. Fece conoscenza in sogno con la sua divinità tutelare,

⁷⁰ Ivi. pp.172-173

Sarutahiko, vide Kōbō Daishi ed ebbe visioni di un vecchio con la barba bianca che la chiedeva in moglie. Quest'ultima divinità le conferì grandi poteri permettendole di intraprendere la professione di *kamisama* dall'età di trentun'anni⁷¹.

- Asceti per libera scelta

Tali personaggi di solito partono da uno stato di disperazione o di disgusto per l'ordinaria vita umana. Un susseguirsi di miserie e calamità li riduce a una condizione nota in giapponese come *happō fusagari* 八方塞がり, tutte le otto direzioni bloccate, cioè l'impossibilità di dare una direzione alla propria vita oppure *yukizumari* 行き詰まり la sensazione d'essere a un punto morto. La scomparsa di un marito o di un figlio, una lunga e debilitante malattia, alcolismo senza speranza e relativa rovina finanziaria sono spesso citati come *dōki* 動機 o motivazioni che hanno convinto queste persone dell'insensatezza delle loro vite e della necessità di trovare un'alternativa nella religione.

- L'esperienza della signora Matsuyama

La signora Matsuyama, una guaritrice ed esorcista che viveva negli anni sessanta nella periferia di Kyoto rivelò a Carmen Blacker che all'età di ventidue anni aveva contratto quella che i dottori reputavano una malattia incurabile. Qualcuno allora le disse che sebbene la medicina non potesse aiutarla il potere soprannaturale di Fudōmyōō poteva. Ella avrebbe dovuto mettersi sotto la sua tutela e sottoporsi a un regime di austerità su una montagna vicino Nara praticando digiuno ed esercizi con l'acqua fredda. Alla fine del periodo prescritto ella non solo guarì ma ottenne anche incredibili poteri⁷².

⁷¹ SATŌ Noryaki ... cit. pp.156-158

⁷² Carmen BLACKER ... cit. pp.174-175

2.3 L'iniziazione nelle Ryūkyū

2.3.1 Le *kaminchu* di Okinawa

Nella cultura di Okinawa la sacerdotessa non è una specialista religiosa né una semplice officiante del rito o un'esperta di teologia. A differenza del Giappone in cui l'essere umano e la divinità restano entità separate anche dopo la possessione, qui sono una cosa sola. La sacerdotessa è il dio, non per nulla la gente comune le si rivolge con l'appellativo di *kamisama*. Alcuni antropologi come Susan Sered attribuirebbero a questo fatto la ragione per cui le *kaminchu* non parlano con gli dei o non fanno le altre cose che abbiamo visto essere peculiari degli specialisti religiosi in Giappone. Se sono esse stesse le divinità non c'è bisogno di comunicare con alcunché. Dato che il significato del loro ruolo giace nell' "essere" piuttosto che nel "fare" questo spiegherebbe anche la sobrietà dei loro riti. Quando una sacerdotessa muore, il ruolo viene ricoperto da una donna sua discendente che eredita il carattere divino. La prescelta manifesta allora i sintomi di una sorta di malattia dell'iniziazione oppure la sua famiglia viene colpita da improvvise calamità. Finché ella non decide di indossare l'abito bianco e di ereditare il compito della sua antenata le disgrazie non avranno fine. Spesso le sacerdotesse per dire che una donna assume il ruolo di *kaminchu* usano l'espressione "sedere nella posizione" con un chiaro riferimento al posto fisico che ciascuna sacerdotessa occupa davanti all'altare del villaggio (*kamiya* 神屋) o durante i riti nei boschetti sacri (*utaki* 御嶽). Queste posizioni sono considerate avere una profonda valenza di ordine cosmico, infatti non possono essere scambiate o disattese.

Le testimonianze autobiografiche che ci sono pervenute sono frutto del lavoro sul campo di Susan Sered che all'inizio degli anni novanta ha studiato la vita religiosa della piccola comunità dell'isola di Henza, poco a est di Okinawa. Grazie ad esse è possibile capire le ragioni e le dinamiche dell'iniziazione nonché l'ambiente culturale in cui si muovono queste particolarissime donne divine. A Henza, l'atteggiamento in generale verso la vita è *yasashii* 優しい vale a dire

rilassato, sereno, pacifico, avverso alle regole e alle categorizzazioni assolute. Anche nella religione si riflette questa visione traducendosi in assenza di contrapposizione netta tra gli opposti come bene e male o sacro e profano. Quindi il *leader* religioso non è in rapporto dicotomico con il fedele come saremmo portati a pensare normalmente. I confini sono labili, niente è fisso e stabilito. Le sacerdotesse non danno ordini, non sono una sorta di pontefice. Di conseguenza c'è un clima di uguaglianza e gli esibizionisti e i prepotenti non sono graditi. Farsi avanti non è considerato *yasashii* perciò non c'è modo di diventare *kaminchu* di propria volontà e non esiste un meccanismo o un organo che seleziona e addestra queste figure⁷³. A differenza del Giappone sono assenti dunque forme quali l'ascetismo volontario o l'apprendistato. Invece, la sofferenza insieme alla riluttanza di farsi carico del ruolo sacro sono interpretate come prova di genuina chiamata spirituale e costituiscono la costante in gran parte delle biografie delle sacerdotesse. Eccone alcune.

- L'esperienza della signora Kamura

La signora Kamura, una donna sulla settantina quando intervistata era la *noro* del villaggio di Henza da circa dieci anni. Quando la Sered le chiese di raccontare le modalità del suo ingresso nella vita santa, la sua risposta fu lapidaria: malattia. All'improvviso, all'età di cinquantacinque anni, iniziò a sanguinare dal naso subito dopo essersi trasferita a vivere insieme a suo marito nella nuova casa. Il flusso era così abbondante che le impediva di respirare. Avvilta, si rivolse al medico ma questo riuscì a darle solo un sollievo momentaneo e una volta a casa il sanguinamento ricominciò. Ricordava che a causa di quella spiacevole situazione non poté rendersi utile durante il trasloco lasciando tutti gli oneri del caso a sua

⁷³ In realtà in passato la *noro* veniva scelta dal re e mandata nei villaggi come sua rappresentante. Dopo che la monarchia è scomparsa la *noro* è diventata una sacerdotessa come le altre, non ha un ruolo di *leader*. Tutte le sacerdotesse incarnano un *kami* specifico e ognuna è importante e insostituibile. Sono le *yuta* che identifica la divinità insita in loro e la comunità le riconosce pubblicamente nel corso dei festeggiamenti per il rito di iniziazione.

sorella e suo marito. La donna convisse col suo male per due settimane finché non decise di rivolgersi al vecchio *ekisha* 易者 di Henza, una sorta di indovino, che l'avvisò che l'anima della sua zia paterna era dietro di lei e la seguiva. Secondo l'uomo questa zia, che era stata la precedente *noro* del villaggio, si lamentava e si chiedeva chi avrebbe fatto il suo lavoro ora che lei non era più in vita. L'*ekisha* allora rassicurò l'anima in pena asserendo che l'avrebbe fatto la nipote lì presente e che poteva ritornare da dov'era venuta. Dopodiché recitò una preghiera e il sanguinamento al naso della signora Kamura si arrestò. Allora la Sered chiese se la donna sapeva che sarebbe dovuta diventare *noro* dato che lo era la zia, ma la risposta fu negativa. In famiglia nessuno sapeva a chi sarebbe toccato fra le quattro sorelle, perché "decidono i *kami*" aveva aggiunto. Dopo che l'*ekisha* l'ebbe indicata come prescelta, per assicurarsi che non ci fossero errori, la donna consultò diversi altri specialisti perché a Okinawa diventare sacerdotessa per sbaglio significa rischiare la vita. Comunque, tutti confermarono il verdetto iniziale ed ella decise di obbedire al suo destino. Tuttavia, il rito di insediamento sarebbe stato solo a maggio e convinta di potersi esimere nel frattempo dal partecipare ai riti che coinvolgevano la *noro* decise di non presentarsi il tre di marzo al rito dell'oceano di *san gatsu* 三月. Quella stessa notte però non riuscì a chiudere occhio perché nel sonno sentiva i tamburi e lo *shamisen* intonare la canzone della festa. Provò a coprirsi la testa con la coperta ma i colpi del tamburo erano così forti e così vicini al suo orecchio da impedirle di dormire. Alla fine realizzò che quello era un chiaro segno dei *kami* che volevano fosse presente al rito in qualità di nuova *noro*⁷⁴.

- L'esperienza della signora Shimojo

Anche lei sulla settantina quando intervistata, era ritenuta la sacerdotessa più saggia del villaggio. Quando la Sered le domandò come si diventa *kaminchu*

⁷⁴ SERED, Susan, *Women of the Sacred Groves. Divine Priestesses of Okinawa*, Oxford University Press, New York 1999 p.149

rispose che non c'era modo di diventarlo di propria volontà ma che erano i *kami* a scegliere. Raccontò che per circa vent'anni era stata perseguita da diversi dolori un po' in tutto il corpo che l'avevano profondamente debilitata. Si era rivolta a innumerevoli *yuta* per scoprirne la causa ma tutte le avevano dato lo stesso responso: era predestinata a sostituire la precedente sacerdotessa e avrebbe dovuto "sedere" dove le spettava. Tuttavia la donna non era disposta ad accettare il suo destino perché era giovane e aveva un lavoro. Di fronte al suo diniego una *yuta* la mise in guardia dicendo che se non fosse diventata *kaminchu*, avrebbe subito qualcosa come tre operazioni chirurgiche. L'avvertimento evidentemente non bastò a convincerla e da quel momento cominciarono i suoi guai. Presto comparvero problemi alla schiena, sanguinamenti, difficoltà di deambulazione, mal di denti mentre figure vestite di bianco continuavano ad apparire e scomparire davanti ai suoi occhi. La situazione divenne in breve insostenibile. Poi una notte, mentre dormiva, qualcuno nella sua stanza iniziò a chiamarla con insistenza dicendole di svegliarsi. La donna stava così male che non riusciva a muoversi e rispondeva di smetterla, che non si sentiva bene, ma la voce sembrava non avere la minima intenzione di zittirsi. "Svegliati, svegliati" continuava senza sosta, finché la poveretta esasperata non si sedette nel letto per capire chi fosse quell'ospite sgradito. Davanti a lei in armatura da samurai c'era il suo *kami* che la spronava ad assumere il ruolo di *kaminchu*. Capì che questi non erano segnali che poteva continuare ad ignorare, così andò da una *yuta* e dopo averne discusso decise di diventare sacerdotessa⁷⁵.

- L'esperienza della signora Ishikawa

La veterana del villaggio raccontò che da bambina era cagionevole di salute e i suoi genitori si preoccupavano molto per lei. Il 14 di ogni mese, il giorno prima del rito dell'*umachi* la sua famiglia preparava un pasto a base di riso e pesce da

⁷⁵ Ivi pp.150-151

offrire alle sacerdotesse e tutte le volte la *kaminchu* precedente, quella che occupava la posizione prima della signora Ishikawa, condivideva con lei parte del cibo. Del resto stava male tutto il tempo e quella era l'unica cosa che la facesse sentire meglio. Ricordava che sua madre pregava i *kami* affinché la "lasciassero crescere". Quando compì diciassette anni divenne *kaminchu*. Varie *yuta* la spinsero a prendere la decisione. Infatti attribuivano la mancata nascita di un secondogenito a suo fratello maggiore al fatto che lei non avesse ancora occupato il posto che le spettava. Nello stesso anno in cui divenne *kaminchu* la moglie di suo fratello restò incinta. Poi concluse dicendo che se uno non fa il suo lavoro di sacerdotessa potrebbero accadere incidenti e cose spiacevoli⁷⁶.

- Considerazioni sulla malattia delle sacerdotesse

La prima cosa che salta agli occhi analizzando le storie delle sacerdotesse è che esse vivono una possessione al contrario: non è il dio che entra nel loro corpo e le possiede ma sono loro che possiedono il dio. In altre parole, le sacerdotesse con il rito di iniziazione riconoscono di contenere dentro di loro una divinità, di essere la divinità. Non è come subire dall'esterno l'intrusione di un ente estraneo, la sacerdotessa è nata con il dio dentro di sé, ha ereditato all'interno della famiglia il carattere divino. Affinché la donna possa rendersi conto di ciò, il suo corpo è soggetto a una trasformazione visibile. A tal proposito è importante notare come a Okinawa sia assente il *tabù* del sangue. Molte delle storie di malattia delle sacerdotesse implicano il sanguinamento, cosa che non crea alcun problema come invece accade in Giappone dove il sangue è considerato qualcosa di impuro che allontana i *kami*. La Sered vede in queste fratture fisiche e visibili del corpo, in questi squarci nella sua integrità, il mezzo per l'umano e il divino di fondersi, di compenetrarsi. Un altro aspetto da considerare è il carattere simbolico della malattia. Essa è solo un indizio che deve essere rivelato da una *yuta* affinché la

⁷⁶ Ivi p.152

futura sacerdotessa veda nei suoi disturbi la chiamata del divino, non si tratta di un male serio. I fastidi sono lievi e prevedono per lo più sangue dal naso, allergie, spossatezza. La più comune interpretazione del *kamidaari*, il disordine divino, che danno le sacerdotesse è che esso è un *inkan* 印鑑 un timbro, con cui il *kami* marchia la persona selezionata per farle sapere che diventerà *kaminchu*. Diverse sacerdotesse sostenevano d'aver ricevuto segni tangibili dai *kami* quali una voglia sulla gamba a forma di mano, un marchio circolare sul petto, addirittura eritemi sparsi su tutto il corpo⁷⁷. La debolezza in particolare è sintomatica della scelta divina. Molte sacerdotesse affermarono d'essersi svegiate malate o deboli dopo aver visto in sogno il proprio *kami*. Diventare *kaminchu* significa infatti mescolarsi con il proprio *kami* quindi aggiungere un'altra identità alla propria. Non è un processo facile perché per facilitare tale mescolanza si indeboliscono i confini corporei e dell'*ego*, un po' come quando si accoglie dentro il proprio corpo una nuova vita.

- Essere fuori posto in un cosmo ordinato

Cosa significa la malattia? Si è visto che i sintomi descritti dalle sacerdotesse non sono vere malattie. La parola usata ad Okinawa per indicare i loro disturbi è *kamidaari* che di solito viene tradotta come "malattia di possessione" ma che la Sered ritiene più opportuno rendere con "divino disordine". Si tratta di un segno che qualcosa non è dove deve stare ed è necessario all'individuo per riconoscere la propria divinità insita. La malattia è insomma il risultato della collocazione sbagliata di una persona, di uno spirito o di un oggetto che per qualche ragione si trova fuori posto in una sorta di disordine cosmico o spirituale.

Gli abitanti di Henza raccontarono alla Sered che in passato certe persone si

⁷⁷ Questo discorso dei segni dati dai *kami* è rinforzato da un elemento chiave nel rito di iniziazione della sacerdotessa. Il 15 di maggio, nel boschetto sacro *utaki*, si prende in prestito dalla casa della *noro* una tazza di lacca rossa e si mette dentro il bianco dell'uovo, lo si mischia e si fa un segno sulla fronte della prescelta dicendo "tu sei figlia di *kamisama*". Ivi. pp.153-154

erano ammalate per aver preso un oggetto rituale che non apparteneva loro e qualcuno era addirittura morto per questo. Altre volte era capitato che l'anima di un vivo si fosse "staccata" dal suo "padrone" e avesse vagato smarrita provocando nel soggetto perdite di coscienza e uno stato di catalessi noto come *mabuya*. Altre volte era successo che lo spirito di un morto era entrato dentro il corpo di una persona viva causandovi sofferenze e malattie. In certe famiglie si erano avuti molti problemi per via delle ceneri di un defunto sistemate nella tomba sbagliata. A Okinawa la cattiva collocazione degli spiriti genera *caos* e malessere perciò è importante pacificare queste forze attraverso vari riti⁷⁸.

In un mondo che è naturalmente buono e armonioso agitare le cose può portare problemi. A Okinawa il cosmo è concepito come un sistema ordinato e perfetto dove ogni cosa ha la sua giusta collocazione e contribuisce al mantenimento di un delicato equilibrio di flussi energetici. Se l'equilibrio viene rotto si creano scompensi e possono esserci gravi conseguenze sull'ambiente e gli esseri umani. La malattia dunque è un'anomalia che si verifica quando qualcosa si trova nel posto che non gli appartiene⁷⁹. Abbiamo visto prima che le sacerdotesse sono indicate come "coloro che siedono nella posizione" con un chiaro riferimento al posto che occupano di fronte l'altare nel *kamiya* e nel bosco sacro *utaki*. Se una donna destinata a "sedere nella posizione" che le spetta non comprende o non vuole accettare il suo ruolo, la sua assenza spirituale causerà squilibrio e la malattia sarà la manifestazione tangibile di tale disordine energetico.

⁷⁸ Per esempio nel caso della costruzione di una nuova casa si informano tutte le forze sovranaturali presenti sul suolo da edificare che lì sorgerà una costruzione e si purifica la zona da influenze nefaste. Costruire una casa infatti implica tutta una serie di radicali cambiamenti e di ricollocazione di cose, persone, spiriti, antenati e bisogna stare molto attenti a non turbarne l'ordine e gli equilibri. Ivi p.157

⁷⁹ Problemi simili possono affliggere anche persone che erroneamente siedono nel ruolo di sacerdotesse. Se qualcuno diventa *kaminchu* per errore rischia la vita.

- La cerimonia di iniziazione

La cerimonia di iniziazione di una *kaminchu* ha luogo il 15 di maggio. La mattina tutte le sacerdotesse e l'iniziata si incontrano presso il *kamiya*, il santuario del villaggio, dove pregano tutte insieme e poi si passano una tazza di *sake* rituale. Successivamente le donne salgono a bordo di un autobus messo a disposizione dal comune che le lascia sul limitare di un sentiero che si inoltra nella giungla e che conduce al boschetto sacro *utaki*, il luogo dove le sacerdotesse svolgono i loro riti. A metà strada, le donne si fermano un momento per indossare il loro abito bianco rituale e poi siedono su alcune panchine di pietra. La *noro* e il suo assistente invece procedono fino allo *hinukan*, il luogo dove risiedono le divinità, dove la donna vi versa sopra del *sake* e annuncia ai *kami* che l'iniziata sta per diventare *kaminchu*. Quando la *noro* ritorna dalle compagne viene mostrato alla novizia come realizzare la corona di foglie indossata dalle sacerdotesse. Poi seguono alcune discussioni su dove la nuova sacerdotessa deve sedere, si prega tutte insieme e ci si passa ancora una volta del *sake*. A un certo punto la futura sacerdotessa tira fuori degli albumi montati a neve contenuti in una tazza rossa. La *noro* pone una punta di bianco d'uovo sulla fronte dell'iniziata e poi su entrambe le guance prima la destra e poi la sinistra. Il rito è concluso e tutte le *kaminchu* si rivolgono a quella nuova dicendo *ganbatte kudasai* che vuol dire "metticela tutta, fai del tuo meglio". Al ritorno al villaggio ad attenderle c'è una grande festa in onore dell'iniziata e tutti gli abitanti le accolgono con gioia. Svariate persone importanti nel *clan* della nuova sacerdotessa siedono di fronte a lei e le versano del *sake*, dopodiché ella ricambia. Poi anche suo marito le versa del *sake* suscitando le risa e gli applausi del pubblico⁸⁰. La nuova sacerdotessa poi si alza e versa *sake* per la *noro* e le altre *kaminchu*. Gli uomini del suo *clan* versano *sake* per tutti i presenti. Segue poi una

⁸⁰ Questo è emblematico della natura divina della donna e quindi del suo *status* superiore. Infatti, in genere è una persona di grado inferiore che versa il *sake* per prima a una di grado superiore e l'ilarità degli astanti è suscitata dal fatto che è raro per un uomo versare per primo del *sake* a una donna.

breve preghiera informale e le *kaminchu* si tolgono l'abito bianco e appendono le loro corone di foglie a dei chiodi nella piazza del villaggio.

Nel frattempo nel *kamiya* sono state sistemate di fronte all'altare grandi quantità di cibo, doni e *sake* forniti dal *clan* della nuova sacerdotessa. La *noro* prega e versa *sake* sullo *hinukan*. Il suo assistente accende l'incenso e altro *sake* viene passato in giro. Dopodiché tutti consumano il cibo. Dopo un'altra breve preghiera la festa si sposta nel santuario del *clan*. La nuova sacerdotessa che intanto si è cambiata d'abito viene accolta da fragorosi applausi, tutti gridano *ganbatte kudasai* e "congratulations" e ancora si beve *sake* a fiumi accompagnato da alghe, pesce, *tofu* e *tempura*. Dopo il pasto certi membri del *clan* suonano lo *shamisen*, il *koto* e il *taiko* e tutti cantano e ballano allegramente⁸¹.

- **Conoscenza intrinseca, nascita e continuità**

L'iniziazione della sacerdotessa non prevede istruzioni sui compiti rituali perché, come ho già specificato prima, l'essenza del suo compito è la presenza piuttosto che l'azione. Ella non ha bisogno di imparare nulla da fonti esterne perché la conoscenza è già dentro di lei e le permette di svolgere i suoi compiti rituali con naturalezza. Per tal ragione, a differenza di quanto accade in Giappone, non è previsto alcun addestramento o periodo di studio preliminari anzi, a Okinawa impegnarsi o sforzarsi per pregare non è considerato positivo ed è prova di inautenticità. La conoscenza è intrinseca e sgorga da sé nel momento in cui una donna rinasce come *kami*.

Il tema della nascita è dominante nel processo di iniziazione della sacerdotessa. La parola stessa per iniziazione è *umareru* 生まれる, nascere, e molte delle immagini ricorrenti nei sogni premonitori della futura *kaminchu* hanno a che fare con il parto. Spesso ella sogna di generare un bambino che qualche volta assume le sue sembianze a significare la sacerdotessa che dà alla luce sé stessa.

⁸¹ Ivi pp.165-166

Anche il rito utilizza ampiamente linguaggi e simboli della nascita: l'uovo, utilizzato dalla *noro* per segnare la fronte e le guance dell'iniziata è, in tutte le culture, un simbolo di natività. Inoltre, la *Sered* vede negli oggetti utilizzati addirittura un chiaro riferimento al momento del travaglio dove l'albume simboleggia le secrezioni della vagina e la tazza rossa il canale uterino da cui esce il nascituro.

Negli studi classici sullo sciamanesimo l'iniziazione viene descritta sempre come un processo di morte e rinascita durante il quale l'iniziato muore al suo vecchio sé e rinasce come sciamano. Tuttavia nel rituale di Okinawa, non c'è nessun simbolismo, linguaggio o allusione alla morte dell'iniziata che precede la sua rinascita. Questo è dovuto probabilmente a ragioni di carattere geografico e climatico che influenzerebbero la visione religiosa. Si può notare infatti che simboli e miti di morte e resurrezione sono comuni soprattutto nelle società agricole e in regioni in cui esiste una stagione in cui non crescono le colture. Okinawa trovandosi in una zona subtropicale non conosce l'inverno e c'è raccolto tutto l'anno, di conseguenza nell'immaginario collettivo manca l'idea della morte come momento indispensabile per la nascita della nuova vita. Come negli orti dei villaggi dove nuove colture si aggiungono a quelle già esistenti così la vita genera nuova vita, continuamente.

Un'altra ragione dell'assenza del concetto di morte e rinascita è da ricercare nell'esperienza di vita femminile. Dal momento che la religione a Okinawa è appannaggio esclusivo delle donne, la loro visione del mondo è quella che condiziona l'esperienza religiosa. Riguardo la nascita uomini e donne hanno modi di sentire diversi. Mentre gli uomini vedono la nascita solo da un punto di vista, quello di colui che nasce, le donne la vedono da due prospettive quella di colei che viene al mondo e che dà la vita. Dalla prospettiva del nascituro potremmo dire che la morte precede la vita: il bambino è strappato al suo mondo uterino, in un certo senso è come se morisse per poi rinascere a quello esterno. Dalla prospettiva della

partoriente, invece, la nascita è un momento della vita, una fase all'interno di un *continuum*, non una cesura che segna il passaggio da uno stato ontologico all'altro. Allo stesso modo la sacerdotessa non è vista morire in qualità di essere umano per rinascere divinità ma semplicemente il carattere divino si aggiunge a quello umano. Questa idea è rafforzata dalla mancanza di categorizzazioni dicotomiche per cui uomo e divino non sono visti come concetti escludenti e dal fatto che ciascuna sacerdotessa essendo una sorta di reincarnazione di quella precedente (*umarekawari* 生まれ変わり) prosegue idealmente il lavoro della sua antenata.

In breve, l'immagine suggerita dalle *kaminchu* è la continuità piuttosto che la rottura tipica dello sciamanismo classico. Dato che non esiste nessun passaggio da uno stato ontologico all'altro anche la malattia che precede l'accettazione del ruolo di sacerdotessa non è di trasformazione ma solamente un segno che una è già nata per essere *kamisama*. La fonte del suo potere, il *kami*, è sempre stata dentro di lei, andava solo compresa e accettata⁸².

- Diventare sacerdotessa: un lungo processo

Diventare sacerdotessa è un processo che dura a lungo. Spesso già nell'infanzia viene predetto il proprio destino di *kaminchu* ma in genere è solo verso i trent'anni, quando si presentano i sintomi della malattia dell'iniziazione che si decide di consultare una *yuta*. Dal momento che diventare *kaminchu* per sbaglio può rivelarsi molto pericoloso, si impiega dell'altro tempo per consultare vari altri specialisti religiosi finché non si ottiene il medesimo responso. Perfino una volta che la decisione è presa e annunciata ai *kami* devono passare diversi mesi prima che la nuova sacerdotessa possa indossare l'abito bianco e comunque anche dopo il rito di iniziazione ci vorranno diversi anni per guarire dalla malattia ed entrare pienamente nel ruolo. Visto che il processo è un *continuum* non c'è un momento culmine che determina il cambiamento. Lo stesso rito di iniziazione non

⁸² Ivi pp.169-171

è un momento magico: nessun fulmine di illuminazione colpisce l'iniziata e nessuno proclama che da quel momento in poi lei è una sacerdotessa. Il rito del bianco delle uova non ha nulla di spettacolare, perché è solo una tappa del processo, solo un riconoscimento pubblico del fatto che la donna capisce di essere *kami*. Non si tratta di una trasformazione esistenziale ma di un processo di scoperta, rivelazione e riconoscimento della divinità che è sempre stata lì, dentro la sacerdotessa, ancor prima che questa si sottoponesse al rito.

Per comprendere meglio questo discorso della divinità intrinseca delle sacerdotesse la Sered ne intervistò alcune e, a seconda dell'anzianità, emersero concezioni molto diverse del loro essere *kami*. La prima, iniziata da poco tempo, rispose di essere la loro serva, un ponte fra la sua comunità e le divinità. Un'altra rispose di esserne la rappresentante, un'altra ancora di essere *kami* lei stessa. Queste interpretazioni tutte differenti rivelano un livello di comprensione del ruolo che varia e matura con il tempo. Dalle immagini di serva e di ponte che suggeriscono separazione ontologica fra la donna e i *kami*, si passa a un'immagine, quella della rappresentante, che suggerisce un più alto grado di identificazione fino a giungere all'assimilazione completa dichiarata dalla sacerdotessa più anziana. Quest'ultima ha avuto infatti diversi decenni per giungere alla comprensione totale del suo ruolo ma questo non invalida la concezione delle altre. Diventare *kaminchu* è dunque un processo lungo e graduale in cui si dà alla luce sé stesse come esseri spirituali via via più consapevoli. I livelli di consapevolezza sono diversi ma tutti ugualmente veri. Posso dunque essere d'accordo con la Sered quando afferma che la sacerdotessa è a un tempo il ponte e colei che lo attraversa, la serva e colei che viene servita, quella che nasce e che dà alla luce, quella che prega e che viene pregata, la rappresentante e ciò che rappresenta⁸³.

⁸³ Ivi pp.171-174

2.3.2 Le *yuta* di Okinawa

Le sacerdotesse non sono le sole figure religiose di Okinawa. Altri importanti esperti rituali sono le *yuta* e le *ogami*⁸⁴. Le prime sono una sorta di indovine e negromanti probabilmente di origine continentale che acquisirono importanza nelle isole quando certe pratiche daoiste cominciarono a diffondersi alla fine del XVII secolo. Le seconde sono persone comuni ma dotate di una grande abilità oratoria nella preghiera e per questo contattate dalla gente come supporto in occasione delle cerimonie. Dal momento che nella letteratura etnografica occidentale sull'argomento le *yuta* sono state da sempre considerate le "sciamane" di Okinawa in questa sede mi concentrerò esclusivamente su di loro.

La *yuta* svolge una funzione di mediatrice fra gli uomini e gli altri aspetti del cosmo. Ad esempio, trasmette ai vivi i messaggi dei morti, stabilisce se una donna è nata per essere *kaminchu* o *yuta*, ricerca le ragioni della sfortuna che si abbatte sugli individui e divina gli esiti di una scelta o di un cambiamento. Inoltre è un'esperta di geomanzia nonché conoscitrice dei giorni fausti e infausti del calendario. L'operato della *yuta* si chiama *handan* 判断 o *hanji* in dialetto di Okinawa, che vuol dire giudicare, diagnosticare problemi e dunque risolverli attraverso il rito. Generalmente si consulta una *yuta* subito dopo una morte per chiedere se l'anima del defunto è a suo agio o se ha particolari richieste da fare ai vivi, oppure in occasione del Capodanno lunare per conoscere il grado di fortuna della famiglia per l'anno nuovo.

La sua abilità principale è quella di fare *tōsu* 通す ovvero trasmettere messaggi fra questo e l'altro mondo e le deriva dal suo "cuore puro" e dalla sua naturale predisposizione alla "comunicazione". Ogni *yuta* ha uno o più *kami* con cui comunica regolarmente che le passano le informazioni sugli antenati di ciascun cliente. A differenza della *kaminchu* che è un tutt'uno con la divinità che incarna e

⁸⁴ Vengono chiamate *ogami* che vuol dire sia preghiera che persona che prega, ma in passato erano conosciute come *utooto obaa*, nonne che pregano, in quanto erano le anziane del villaggio a svolgere questa mansione.

che ha solo bisogno di comprendere qual è la sua natura per svolgere il suo compito naturalmente, la *yuta* mantiene separazione esistenziale col divino e le sue doti spirituali possono essere sviluppate e migliorate attraverso lo studio di libri e la frequentazione di apposite scuole⁸⁵. Anche il processo di iniziazione è diverso. Qui di seguito il caso di una *yuta* sessantenne intervistata dalla Sered durante il suo periodo di studio nell'isola Henza.

- Esperienza di una *yuta*

Circa vent'anni prima la donna era diventata pazza. Per una settimana non aveva mangiato nulla limitandosi solo a bere. Poi le sue gambe avevano preso a gonfiarsi e la sua testa letteralmente "a dividersi in due": una parte completamente inconsapevole delle sue azioni, l'altra cosciente che ricordava perfettamente ciò che faceva. Suo marito per l'exasperazione di ritrovarsi in casa una moglie completamente fuori di senno andò via per un certo periodo. La donna raccontò alla Sered che la gente quando la incrociava per strada "fissava le foglie sugli alberi" pur di non guardarla in faccia. Si recò diverse volte all'ospedale per scoprire le cause del suo male ma i dottori non avevano la più pallida idea di che cos'avesse e la rispedivano indietro. Iniziò a immaginare di cosa potesse trattarsi solo quando i *kami* di Henza, in particolare il *kami* dell'acqua le disse che avrebbe dovuto "diventare *yuta* e comprare il libro", un libro di geomanzia in suo possesso, tipico degli indovini, che lei identificava come cinese⁸⁶.

- Considerazioni sulla malattia di *yuta* e *kaminchu*

I mali che affliggono le *yuta* sono molto più gravi, debilitanti e socialmente etichettanti di quelli descritti dalle sacerdotesse e presentano una certa somiglianza con il modello classico della elezione divina. Le *yuta* parlano di

⁸⁵ Ivi pp.194-195

⁸⁶ Ivi p. 202

malattie lunghe che le rendono disabili a vita e quindi delle fuori casta per cui solo l'entrata nella vita religiosa riabilita la loro posizione sociale. Dal momento che la *yuta* ha a che fare con i morti ed è in grado di carpire i più intimi segreti delle persone grazie ai poteri spirituali di cui è dotata, il suo ruolo è visto come difficile e in qualche modo pericoloso e socialmente ambiguo. Ci vuole perciò un evento altamente persuasivo, come una malattia devastante, per spingere una persona ad abbandonare la sua vita precedente e diventare *yuta*.

La sacerdotessa invece è un ruolo semiereditario e la malattia iniziatica è lieve, perché è solo un segno o un timbro per far capire alla donna la sua vera natura. A differenza della *yuta*, ella non esce di senno, non perde il lavoro e non le viene diagnosticato niente di terribile. Diventare sacerdotessa significa rientrare in armonia con il cosmo, riallinearsi spiritualmente occupando la giusta posizione nell'universo, mentre diventare *yuta* vuol dire riallinearsi socialmente ed economicamente⁸⁷ ovvero ritrovare il proprio posto nella comunità e il lavoro perduti a causa della malattia iniziatica.

Un'altra differenza sostanziale nella malattia che colpisce *kaminchu* e *yuta* sta nel fatto che le sacerdotesse vivono episodi di debolezza e sanguinamento, segno della fusione con la divinità, mentre le *yuta* tendono a soffrire di problemi alla testa, la parte del corpo più coinvolta nella comunicazione con divinità e antenati.

Inoltre dato che le *yuta* non sono inserite all'interno di un'organizzazione religiosa come le *kaminchu*, la malattia è il solo modo che hanno per ricevere il riconoscimento sociale della loro professionalità. Una storia personale in cui si è superata una terribile malattia e si sono affrontate sofferenze inimmaginabili è la migliore prova possibile della forza spirituale di una specialista religiosa che cura le cause delle sventure umane. Invece la sacerdotessa non ha bisogno di provare alcunché perché è già un *kamisama* e non deve dimostrare nulla agli altri. Anzi,

⁸⁷ Le *yuta* a differenza delle *kaminchu* si fanno pagare per i loro servizi. Sono delle professioniste a tutti gli effetti.

manifestare troppa malattia (soprattutto se spinge a comportamenti socialmente inappropriati) potrebbe far sorgere seri dubbi sul suo carattere divino⁸⁸.

2.3.3 Le *kamkakarya* di Miyakojima

Nell'arcipelago di Miyako a sud di Okinawa altre specialiste religiose svolgono il lavoro delle *yuta*. Si tratta delle *kamkakarya*, in prevalenza donne (ma non mancano gli uomini), dotate di straordinari poteri che si occupano di conservare l'armonia tra umani, dei ed antenati. Il ruolo si trasmette all'interno della famiglia e capita spesso che l'anima di un'antenata diventi lo *tsdz* cioè lo spirito protettore della nuova sciamana. Il processo di iniziazione segue il modello classico: all'apparizione dei primi sintomi della malattia seguono disordini di natura psicosomatica noti come *kamdaari*, cui l'iniziata prova a porvi rimedio recandosi in pellegrinaggio agli *utaki*, per poi arrendersi al suo destino nel momento in cui il suo *tsdz* le appare in sogno. Le vittime di *kamdaari* visitano molti specialisti religiosi per avere spiegazioni del loro male ma non tutte scelgono di accettare la missione. Il mestiere della *kamkakarya* è guardato dai più con sospetto perché ritenuto moralmente ambiguo e socialmente ai margini. Spesso le famiglie credendo queste persone delle pazze e le rinchiudono in ospedali psichiatrici. Coloro che decidono di seguire il cammino degli dei si affidano generalmente a una *kamkakarya* esperta che funge da guida e che aiuta l'iniziata a ricevere i *mau*, gli dei protettori dell'individuo. Dopodiché segue la visita ai luoghi sacri di tutta l'isola per permettere alla neofita di assimilare i poteri degli dei tramite un processo noto come *musubi* 結び. Infatti, una sciamana a Miyako è considerata tanto più potente quanto più energia ha assimilato dai luoghi sacri che ha visitato durante il suo addestramento. Inoltre conoscere un gran numero di dei permette di avere più "alleati" da impiegare nel corso dei riti. Tuttavia esistono delle restrizioni. Una sciamana può assumere energia solo dalle divinità che la sua *tsdz*

⁸⁸ Ivi, pp. 203-204

venerava quando era in vita. Se questa era una sciamana minore che interagiva solo con gli dei di un dato villaggio la neofita potrà assimilare poteri solo dagli dei di tale villaggio mentre se la *tsdz* godeva della protezione non solo degli dei di Miyako ma anche di Okinawa, l'iniziata ne gioverà a sua volta⁸⁹

2.4. L'iniziazione in Corea

La parola più comunemente usata per indicare lo specialista sciamanico in Corea è *mudang*, un termine che immediatamente evoca l'immagine di una donna vestita con abiti coloratissimi che al fine di stabilire un contatto con gli spiriti canta e balla al ritmo frenetico del tamburo e degli altri strumenti tradizionali. Ci sono anche uomini, noti come *paksu* 박수, che si dedicano a questa attività, tuttavia il loro numero, paragonato a quello delle donne, è davvero esiguo. Gli studi linguistici hanno messo in evidenza una probabile origine altaica dello sciamanismo coreano per via delle somiglianze fra i termini *mudang* e *paksu* con i rispettivi in lingua mongola *udagan* e *boege*. Tuttavia la questione rimane ancora aperta e molte voci autorevoli hanno talvolta smentito questa possibilità.⁹⁰

2.4.1 Sciamane per discendenza e per elezione divina

Le *mudang* si distinguono in *sesŭmmu* 세습무(世襲巫), o sciamane ereditarie e *kangsinmu* 강신무(降神巫) o sciamane in cui è disceso un dio dette anche "carismatiche". Le prime ereditano la professione dai genitori o dai parenti più stretti e ricevono in famiglia, fin da bambine, la preparazione necessaria all'adempimento del proprio ruolo. Per decenni assistono all'esecuzione dei riti e imparano per emulazione a cantare, ballare, suonare gli strumenti musicali, preparare il cibo delle offerte e allestire l'altare per gli dei. Le *sesŭmmu* a differenza delle *kangsinmu*, non hanno una vera vocazione ed ereditano semplicemente la

⁸⁹ TAKIGUCHI Naoko, "Miyako Theology: Shaman's Interpretation of Traditional Beliefs" *Asian Folklore Studies*, 46, 1, 1987, pp. 21-23

⁹⁰Appunti Corea

professione di famiglia senza alcun intervento divino. Esse non sperimentano la malattia dell'iniziazione né nessuno stato di coscienza alterato ma si limitano soltanto a condurre i rituali. Infatti, secondo la professoressa Bruno, le loro sedute costituirebbero più un atto volto ad essere di buon auspicio che la manifestazione del potere divino⁹¹. Per tal ragione si potrebbe considerarle più delle sacerdotesse che delle sciamane⁹². Storicamente, le *sesŭmmu* vivono nella parte meridionale del paese dove a seconda della regione assumono nomi diversi: *tang'ol* nelle province del Chŏlla, *mudang* in quelle del Kyŏngsang, *simbang* 신방 (神房) nell'isola di Cheju⁹³.

Invece le *kangsinmu* acquisiscono i loro poteri in seguito alla *sinbyŏng* 신병 (神病) o *mubyong* 무병(巫病) la malattia dell'iniziazione, che può verificarsi inaspettatamente durante l'adolescenza o l'età adulta e presentarsi sotto forma di inappetenza, debolezza, insonnia, fremiti, convulsioni o altri dolori. A questo si aggiunge generalmente la capacità di vedere gli spiriti in sogno o da svegli e di predire il futuro. La persona affetta da *sinbyŏng* viene esaminata da una *mudang* esperta che stabilisce se il male è dovuto o no all'azione di un *momju* 몸주, un dio che le è entrato in corpo, possedendola. In tal caso si procede con la cerimonia del *naerim gut* 내림굿, il rito di iniziazione, affinché la vittima accetti il dio dentro di sé, ne acquisisca i poteri e guarisca istantaneamente dalla malattia⁹⁴. In ultimo è previsto un periodo di addestramento della durata d'una decina d'anni durante il quale la *sŏn mudang* 선 무당 o apprendista sciamana, imparerà dalla sua *sin ōmoni* 신 어머니 o "madre spirituale" tutto il necessario sulla sua professione futura. Le *kangsinmu* possono essere concepite come le sole autentiche sciamane

⁹¹ AA. VV., a cura di Antonietta L. Bruno e Boudewijn C. A. Walraven, *Canti sciamanici coreani*, Utet Libri, Torino 2013, p. 30

⁹² Per approfondimenti sulla differenza tra sciamano e sacerdote vedi SASAKI Kōkan, "Priest, Shaman, King" *Journal of Religious Studies*, 17, 2-3, 1990, pp. 105-128

⁹³ Queste ultime sono degne di nota dal momento che gli studiosi coreani le collocano in una posizione intermedia fra le *mudang* carismatiche e le *tang'ol* ereditarie. Infatti sembra che queste esperte rituali sebbene siano ereditarie e svolgano la funzione di mere officianti, abbiano più consapevolezza rispetto alle *tang'ol* del potere divino che agisce in loro permettendo l'espletamento di compiti quali la divinazione.

⁹⁴ Appunti Corea

coreane perché a differenza delle *sesŭmmu* presuppongono il contatto con gli spiriti che permette loro di divinare, scacciare il male, propiziare gli dei e condurre l'anima dei defunti nell'aldilà. Sono i *momju* tutelari che donano loro tali facoltà. Oggi le *kangsinmu* sono stanziate per lo più nell'area di Seoul, nel Kyonggi, a nord del fiume Han e nelle provincie nord coreane dello Hwanghae e del P'yongan. Sono conosciute anche con l'onorifico di *mansin* 만신 (万神), o *munyeo* 무녀.

2.4.2 *Posal, myŏngdu e chŏmjaengi*

Nella categoria delle *kangsinmu* esiste un sottogruppo di figure religiose che pur avendo un contatto con gli spiriti, non presentano i tratti che abbiamo visto essere peculiari delle *mudang* "carismatiche" ovvero la chiamata divina tramite la possessione, il rito di iniziazione, l'apprendistato e l'abilità di effettuare il rito sciamanico. Una di queste figure è la *posal* 보살 una specialista della divinazione che tuttavia, non ha gli stessi poteri spirituali della *mudang*. Infatti, non si sottopone a nessun rito di iniziazione, non è in grado di emettere oracoli e non conduce il rito sciamanico⁹⁵.

Un'altra figura religiosa degna di nota è la *myŏngdu* 명두 diffusa soprattutto nella zona dello Honam e nelle regioni centro settentrionali. A differenza della *mudang* in cui è disceso un dio, la *myŏngdu* ha ricevuto dentro di sé lo spirito di un bambino morto. Spesso si tratta dell'anima del proprio figlio o di un altro bambino con cui si hanno vincoli di parentela⁹⁶.

L'altra esperta religiosa è la *chŏmjaengi* 점쟁이 l'indovina o cartomante che è stata sì posseduta da un dio ma non può eseguire alcun rito sciamanico perché

⁹⁵ Sembra che nella provincia del Ch'ungch'ong i riti delle *posal* siano chiamati "rituali da seduti" in contrapposizione ai "rituali in piedi" delle *mudang* a indicare come la *posal* rimanga seduta astenendosi da qualunque tipo di danza. Ella infatti si limita a leggere *sutra* accompagnandosi con il suono del tamburo. Canti sciamanici coreani... cit. p.20

⁹⁶ A seconda del sesso dello spirito cambia il nome della sciamana stessa: se lo spirito è quello di una bimba si userà il termine *myŏngdu* se è un bimbo *tongja* o *t'aeju*. Durante la divinazione viene invocato dalla officiante come spirito ausiliare. Ivi p.22

dopo la sua iniziazione non ha ricevuto l'addestramento necessario presso una *mudang* esperta. Tutte queste personalità insieme alle *mudang* costituiscono l'impareggiabile patrimonio culturale dello sciamanesimo coreano.

2.4.3 Il rito di iniziazione e l'addestramento

Il rito d'iniziazione o *naerim gut* è diverso a seconda dei luoghi e degli officianti che lo effettuano e non esiste una procedura *standard*⁹⁷. Generalmente si svolge all'interno di una stanza decorata appositamente per l'occasione. Alle pareti sono appese immagini del Buddha e di varie altre divinità del *pantheon* sciamanico mentre su un altare sono disposti in bella mostra frutta, candele, incensieri, fiori di carta, riso e tanto altro ancora. A officiare il rito è la *sin ōmoni* assistita da altre *mudang* e dai suonatori dei vari strumenti a percussione. L'iniziata è vestita generalmente di bianco con un cappuccio a punta caratteristico dello stesso colore. Iniziano ad udirsi il fragore dei cembali, dei *gong* e del tamburo a clessidra *changgu* 장구, intervallati dalle litanie della *sin ōmoni*. Poi l'iniziata impugna un grande ventaglio e un sonaglio di metallo nelle mani e inizia a saltare a tempo di musica sempre più velocemente. Si agita tutta scuotendo violentemente gli oggetti e facendo movimenti rotatori con le braccia. A intervalli risponde alle domande che le pone la *sin ōmoni* per poi ricominciare a saltare. Poi segue una fase in cui l'iniziata deve sciogliere dei nodi su dei nastri colorati attaccati a un palo al ritmo incessante e metallico delle percussioni. Successivamente gli assistenti della sua maestra l'aiutano a lavarsi i piedi per poi farla entrare dentro un catino pieno di soldi dove l'iniziata ricomincia a saltare con il ventaglio e il sonaglio in mano rispondendo di volta in volta alle domande rituali poste dalla sua madre spirituale. Il rito si conclude con i necessari ringraziamenti alla maestra e il congedo.

⁹⁷ La descrizione è basata sugli appunti raccolti in Corea visionando vario materiale audiovisivo tratto da internet durante le lezioni sullo sciamanesimo coreano del professor e PARK Hyondo.

Il processo di addestramento di una *mudang* professionista non è facile, specialmente se l'iniziata è una persona anziana, dal momento che deve imparare una lunga serie di preghiere e di canti a memoria nonché eseguire dei rituali piuttosto stancanti che comprendono salti e danze. Inoltre bisogna tenere conto che ciascuna delle aspiranti *mudang* ha un diverso *background* culturale e sociale che in qualche modo influenza l'evolversi dell'apprendistato. In più, dato che la novizia è guidata dagli spiriti, probabilmente tenderà a non ascoltare la maestra ma a fare di testa propria. Un'altra difficoltà è che tutte queste donne hanno le responsabilità di famiglia in aggiunta ai loro obblighi nell'addestramento che non di rado creano conflitti di interesse. Per le *mudang* ereditarie questo problema non sussiste perché imparano dai genitori fin dall'infanzia e tutte le loro relazioni familiari sono collegate alla loro professione. Per le *mudang* carismatiche è tutto molto più difficile perché la cura della famiglia impedisce loro di stare per lunghi periodi a casa della maestra o nel suo santuario *kutdang* 굿당. Questo ritarda di molto la fine dell'apprendistato perché se non si vive a stretto contatto con la propria insegnante non la si può osservare mentre svolge i riti e quindi non si può imparare alcunché. Infatti il sapere sciamanico non si trasmette attraverso la parola stampata, non esistono libri sacri né alcuna istruzione scritta formale. Tutto si apprende per osservazione, emulazione, e memorizzazione⁹⁸. Si impara in questa maniera il *chǒngbae* 전배 cioè pregare per supplicare gli spiriti di presenziare al rito, i *muga* 무가 (巫歌) i canti sciamanici per intrattenerli, il *chaedam* 채담 ovvero lo scambio di battute spiritose con i musicisti durante le *performance* e il *kongsu* 공수 la trasmissione al cliente dell'oracolo divino. Inoltre si apprende come preparare il cibo per i rituali, realizzare i propri *mubok* 무복 巫服 i costumi cerimoniali, creare fiori di carta decorativi, suonare gli strumenti musicali tradizionali e fare *kutdang cha'rim* 굿당 차림 ovvero prendersi cura del luogo sacro. Di fondamentale importanza è memorizzare la giusta sequenza del rito o

⁹⁸ YANG, Jongsung, "Korean Shamanism: The Training Process of Charismatic Mudang", *Folklore Forum* 21:1, Indiana University, 1988, p.24

kutchölja 굿절자 e il *mudang yaedo* 무당애도 ovvero il giusto comportamento che ci si aspetta da una *mudang* tra cui lo stile nella *performance* ⁹⁹.

- L'esperienza di Kim Kŭm-hwa

Kim Kŭm-hwa 김금화 (金錦花) nata il 18 agosto 1931 a Yŏnbaek nella attuale provincia nord coreana dello Hwanghae, è un' importante *mudang* nota per aver eseguito rituali sciamanici sia in patria che all'estero e per aver partecipato a svariati seminari accademici in ambito interreligioso. Negli anni sessanta fu designata custode degli antichi rituali sciamanici *baeyŏnsingut* 배연신굿 e *daedonggut* 대동굿 e il 1 febbraio 1985 dichiarata Tesoro Nazionale Vivente in quanto Importante Proprietà Culturale Intangibile numero ottantadue. Oggi vive e opera nell'isola di Ganghwado in Corea del Sud ed ha molti apprendisti presso di sé.

Cresciuta in una famiglia povera fu data in sposa all'età di tredici anni a un uomo che non amava e la cui madre la maltrattava selvaggiamente. Scappò e ritornò alla sua casa natale ma all'età di sedici anni venne posseduta dagli spiriti patendo allucinazioni e sofferenze fisiche tipiche di chi è affetto dalla malattia iniziatica. Sua nonna materna, che era una *mudang* ben nota nella zona, in un primo momento non voleva che la nipote seguisse il suo stesso destino e non le permetteva nemmeno di presenziare ai *kut*. Tuttavia le continue sofferenze e altri segnali inquietanti manifesti nella ragazza portarono l'anziana donna a convincersi della necessità per la nipote di diventare *mudang* e si adoperò per svolgere tutti i riti previsti a tale scopo¹⁰⁰. Prima che fosse eseguito il *naerim gut*, Kim per due mesi dovette fare il giro di ben trenta villaggi della zona

⁹⁹ Ivi pp.26-27

¹⁰⁰ L'iniziazione nello Hwanghae prevede tre rituali: lo *hōjugut*, il *naerimgut* e il *sosŭlgut*. Lo *hōjugut* serve a scacciare gli spiriti maligni dall'iniziata il *sosŭlgut* per celebrare gli spiriti che sono discesi nella novizia. Per ulteriori delucidazioni consultare KIM, Dong Kyu, *Looping effects between images and realities: understanding the plurality of Korean shamanism*, The university of British Columbia, Vancouver 2012 p.131

elemosinando ottone per realizzare i suoi utensili sciamanici e offrendo un servizio di divinazione gratuita agli abitanti per farsi pubblicità come futura sciamana. Dopo che il rito fu eseguito, iniziò il periodo di apprendistato sotto la guida di sua nonna, la quale era un'insegnante molto severa e pretendeva il massimo da lei sia durante i rituali che a casa. Sfortunatamente la nonna si ammalò gravemente e Kim non poté terminare l'apprendistato sotto la sua guida. Le altre sciamane anziane si fecero avanti offrendosi come maestre per sua nipote e una di loro riconoscendo il potenziale della ragazza chiese il permesso alla nonna di poterla prendere sotto la sua ala protettiva. Tuttavia la sua nuova vita da discepola non era per niente facile. Sembra che la sua maestra e le altre *mudang* esperte si lasciassero andare in tirannie simili a quelle attribuite tradizionalmente a una suocera come ricorda la stessa Kim in questo passaggio:

Ogni qual volta che ero presente a un *kut*, non potevo concentrarmi sulla *performance*. Dopo che le sciamane anziane terminavano la loro parte nel rito dovevo massaggiare loro le gambe per una o due ore e servire loro degli spuntini. Nei giorni più freddi scaldavo le loro scarpe nel mio petto e poi dovevo preparare l'acqua calda per il loro bagno, avere cura delle loro cose per dormire ¹⁰¹

- L'esperienza di Dani

Dani è una *mudang* che opera nell'area di Seoul e nel 1997 è stata presente anche a un seminario presso il Dipartimento di Studi Coreani della Ewha Womans University. Molto della sua iniziazione e di altre esperienze mistiche della sua vita sciamanica sono state raccolte dall'allora dottorando Kim Dong Kyu che le espose nella sua tesi. Nata nel 1967 da una famiglia emigrata dalla Corea del Nord, all'età di cinque anni Dani perse il padre e contrasse una forma di morbillo che nonostante le cure mediche si rivelò molto dura da sconfiggere. Anche quando la medicina occidentale ebbe successo la bambina rimase sempre un po' malaticcia e non si riusciva a comprenderne la ragione. Più tardi, all'età di otto anni, il male

¹⁰¹ Ivi. p.133

che la affliggeva venne identificato come malattia sciamanica e il seguente episodio racconta proprio quel momento in particolare.

[...] Ebbi la visione di un vecchio vestito di bianco con un cappello nero che in groppa a un cavallo bianco chiamava il mio nome. [...] Egli mi diede un lungo coltello, un ventaglio e un fascio di campanelle di bronzo. Protesi entrambe le braccia per riceverli e stranamente non appena li ebbi presi in mano il mio corpo prese a tremare. Mi rivolsi al vecchio - Perché sto tremando dopo aver ricevuto questi oggetti?- Ma il vecchio era già sparito. Mentre tremavo una vecchia che viveva accanto venne a casa mia per vedere se fossi viva. E disse - Perché tremi? - Le dissi cosa mi era accaduto. Quando mia madre tornò a casa, la vecchia disse cos'aveva visto e sentenziò che la mia era una malattia degli spiriti e che sarei dovuta diventare *mansin*.

Oltre a quest'allucinazione, due altre esperienze ancora più visionarie furono interpretate dall'anziana vicina come un segno degli dei. All'inizio, la madre della bambina ignorò la vecchia e non diede credito alle altre predizioni che vedevano Dani come futura *mudang* ma alla fine dovette arrendersi e l'episodio seguente racconta come la donna accettò il destino sciamanico di sua figlia.

Un giorno di pioggia ero felice perché mia madre non se ne era andata via di casa per vendere il pesce. Lei stava lavando la biancheria all'esterno mentre io giocavo in casa da sola. All'improvviso, dissi a mia madre - Mamma, tu non esci oggi perciò vado fuori a trovare il coltello che usava papà. - Allora la mamma imbarazzata disse - Di cosa stai parlando? Non esiste niente del genere! - Ripetei ancora una volta- Vado fuori a cercarlo altrimenti morirò. - Allora muori!- gridò la mamma e tornò a fare il bucato. Ma dal momento che non udiva alcun suono provenire da dentro, entrò e si rese conto che ero in punto di morte. In tutta fretta si scusò con le divinità- Per favore perdonatemi. Sono una stupida umana ... perciò mi sono comportata così ... Perdonatemi.- [...] Non appena lei si scusò mi svegliai ... mia madre mi portò a un *general store*. Mentre mi portava in spalla le dissi - Mamma la mia malattia non si curerà all'ospedale devo avere un rito di iniziazione. - Ad ogni modo mia mamma comprò un coltello e un ventaglio al *general store*. Una volta a casa senza alcuna istruzione misi il coltello e il ventaglio sul tavolo, li fissai, mi inchinai e uscii a lavarmi

i capelli. Vedendo tutto questo mia madre pensò – Ah gli dei sono davvero discesi su mia figlia!¹⁰²

Dani spiegò che anche suo padre era stato sciamano prima di lei e che prima della sua morte tutti gli oggetti rituali del genitore erano stati seppelliti su una montagna. Nessuno le aveva mai detto una cosa simile e Dani non conosceva nemmeno il luogo esatto dove si trovassero ma poco prima della sua iniziazione riuscì senza alcun aiuto a recuperarli. I suoi poteri di chiaroveggenza erano la prova lampante del fatto che gli dei l'avevano scelta per essere una *mudang*.

¹⁰² Ivi p.139-140

CAPITOLO III

L'ESTASI

3.1 La concezione dell'universo e il volo estatico

L'universo per gli sciamani siberiani è concepito su tre livelli sovrapposti: il mondo inferiore abitato da spiriti malevoli e anime di defunti, il mondo di mezzo, dove risiedono i vivi e il mondo superiore popolato dalle divinità creatrici. Ognuno di questi mondi è ulteriormente diviso in numerosi strati e lo sciamano si sposta da uno all'altro a seconda delle necessità muovendosi lungo *l'axis mundi*, l'asse immaginario che collega i mondi. In passato per simulare tale viaggio, lo sciamano siberiano si arrampicava su un albero piantato in mezzo alla tenda dove si svolgeva il rito, il cui tronco era contrassegnato da tacche che rappresentavano il numero di cieli che attraversava.

Un esempio di tale ascesa ci è fornito da Margaret Stutley che descrive il volo estatico di uno sciamano dell'Altaj verso i nove mondi sopra quello umano al fine di incontrare la divinità suprema Bai Ülgen e ottenere consiglio e aiuto da lei. Per il rito viene costruita una *yurta* apposita e al suo interno viene sistemata una giovane betulla spogliata dei rami più bassi e incisa lungo il tronco da nove tacche. Lo spazio sacro è delimitato all'esterno da una recinzione al cui ingresso è piantato un ramoscello su cui è annodato un crine di cavallo. Il rito prevede il sacrificio dell'animale e in particolare di un esemplare dal pelo chiaro, gradito alla divinità. Un uomo tiene ferma la bestia mentre lo sciamano scuote su di essa un ramo di betulla per costringere l'anima dell'animale a lasciare il corpo e a prepararsi per il volo: lo spirito del cavallo sarà infatti la cavalcatura dello sciamano. Dopodiché l'uomo entra nella *yurta* fa una fumigazione al suo tamburo e invoca i suoi spiriti

ausiliari¹⁰³ affinché vi penetrino all'interno i quali rispondono all'appello dicendo: "Sono qui *kam!*"¹⁰⁴. Poi lo sciamano esce dalla *yurta* e monta in groppa a un'anatra fatta di paglia e stracci preparata per l'occasione sulla quale inizia a cantare muovendo le mani come se volasse: "Sotto il cielo bianco/ Oltre le bianche nubi/ Sotto il cielo azzurro/ Oltre le azzurre nubi; /Sali verso il cielo o uccello!" Lo sciamano insegue in volo l'anima del cavallo che si suppone abbia abbandonato l'animale e con l'aiuto degli astanti la guida all'interno dell'area sacra recintata mimando la sua cattura. Poi benedice l'anima e, sempre con l'aiuto dell'assemblea, uccide la bestia rompendogli la spina dorsale in modo da non sporcare col sangue il luogo e l'offerta sacrificale. La pelle e le ossa vengono appese a un palo mentre parte delle carni consumata in maniera cerimoniale. La sera seguente si esegue la parte più importante del rito: l'ascensione effettiva ai nove cieli. Lo sciamano offre la carne del cavallo alle anime dei suoi avi dimoranti nel suo tamburo, se ne nutre egli stesso e distribuisce il resto fra tutta l'assemblea. Come offerta a Bai Ülgen, fa una fumigazione su nove indumenti appesi a una corda donati dal proprietario della *yurta*. Dopodiché lo sciamano inizia a battere il tamburo velocemente, va in *trance* e inizia la sua ascensione. Prima gira intorno alla betulla e al fuoco imitando il tuono, poi comincia il suo volo mistico verso i cieli montando simbolicamente in groppa all'animale sacrificato salendo su una panca rivestita con la sua pelle. Raggiunto il primo cielo egli riceve dalle divinità informazioni sulle previsioni del tempo e avvertimenti sui futuri pericoli che minacciano la comunità, poi lascia il cavallo libero di andare e prosegue la sua scalata grazie all'anatra accorsa in volo. Lo sciamano sale lungo la betulla attraversando i vari cieli e per ognuno mima gli

¹⁰³ In Asia Settentrionale ogni sciamano è assistito nella sua missione da certi spiriti dotati di speciali poteri. Più uno sciamano è esperto e potente più numerosi saranno i suoi spiriti. Lo sciamano descrive e invoca i suoi spiriti nei suoi canti rituali e affida loro vari compiti: ritrovare un oggetto o un'anima smarrita, portare un'offerta a una divinità, lottare contro nemici o trasportare lo sciamano stesso. Anche quando gli spiriti ausiliari sono concepiti come antenati umani dello sciamano si manifestano con sembianze animali. Le renne e i cervi sono più indicati per i viaggi verso il mondo superiore mentre l'orso, il serpente, la lontra e la rana per discendere nel regno inferiore. Anche la strolaga rappresenta un ottimo ausiliario per accompagnare lo sciamano nei suoi viaggi attraverso i mondi. Charles STÉPANOFF e Thierry ZARCONÉ ... cit. pp. 59-60

¹⁰⁴ Il nome con cui fra le popolazioni turche è chiamato lo sciamano.

incontri con i suoi abitanti fino a raggiungere il nono cielo, dimora della divinità Bai Ülgen. Lo sciamano le si rivolge rispettosamente e riceve in cambio preziose informazioni riguardo i prossimi raccolti agricoli. Infine collassa sul pavimento della *yurta* e ci mette un po' prima di tornare in sé.

Anche la discesa nel mondo inferiore segue più o meno la stessa modalità con l'anima dello sciamano che abbandona il corpo. Accompagnato dai suoi spiriti ausiliari e dalle anime dei suoi antenati egli compie una discesa verticale partendo dal mondo dei vivi attraverso sette livelli sotterranei. Quando finalmente giunge nel settimo livello¹⁰⁵, la sorgente dei nove fiumi dell'oltretomba, trova il palazzo di Erlik, il re dei morti, in pietra e argilla nera, cui stanno di guardia dei cani rabbiosi.

L'antropologo sovietico Anisimov descrisse come segue l'esperienza del viaggio di uno sciamano evenki nel mondo inferiore nel corso di un rito di guarigione tenuto nel 1931 per un membro malato del *clan*. Nella tenda semi buia illuminata solo al centro dalla flebile luce di un fuocherello, il pubblico sedeva in cerchio mentre lo sciamano aiutato dal suo assistente indossava il costume rituale e un copricapo sormontato da corna di renna in ferro battuto. Seduto su una piattaforma sopraelevata iniziò a percuotere il tamburo e con voce melodiosa e ritmata a cantare per evocare gli spiriti ausiliari che lo avrebbero accompagnato nel suo viaggio. Lo sciamano si rivolgeva a turno a ognuno dei suoi spiriti descrivendoli nella forma e nei poteri sovranaturali e il pubblico si univa a lui al momento del ritornello. Non appena la canzone fu terminata, la stanza era vibrante di presenze sovranaturali percepibili dal cinguettio e dallo stormire di uccelli o dai versi di altre bestie. Poi, sbadigliando, lo sciamano fece entrare tutti gli spiriti dentro di sé e diede loro ordine di discendere nel mondo inferiore insieme a lui per trovare la causa della malattia dell'uomo. Il viaggio iniziò e lo

¹⁰⁵ Il mondo inferiore è considerato in Asia come un'immagine invertita di questo mondo, dove tutto è al contrario. Ad esempio si pensa che le offerte funerarie per essere nel verso giusto nell'altro mondo debbano essere sistemate capovolte nel nostro. I tataro siberiani immaginano sette o nove regioni sottoterra e i samoiedi sei situate sotto il mare.

sciamano descriveva l'ambiente circostante alternando canti, urla e grugniti insieme a gesti selvaggi e spaventosi. Continuando a gridare ai suoi spiriti, lo sciamano entrò sempre più in *trance* fino a lasciare il tamburo e lanciarsi in una danza frenetica. Ben presto l'ininterrotto tambureggiare del suo assistente, il rumore strano degli spiriti tutt'attorno e lo stato estatico raggiunto dallo sciamano influenzarono i presenti a tal punto che essi caddero in uno stato di allucinazione mistica sentendo d'essere posseduti. Alla fine lo sciamano cadde sul tappeto con la schiuma alla bocca e giacque come morto. Il suo assistente temendo che non fosse più in grado di risalire dal mondo inferiore continuò a suonare il tamburo implorando lui e i suoi spiriti di ritornare. Si udì un lieve mormorio e lo sciamano riprese conoscenza ricominciando a danzare lievemente. Infine disse all'uomo del *clan* che aveva la cura per guarirlo e come ringraziamento gli venne offerta una pipa con del tabacco che egli fumò avidamente¹⁰⁶.

Nei paesi di religione islamica la visione cosmologica non è tanto dissimile da quella siberiana. La visione coranica dei sette cieli sopra il nostro mondo di cui il primo ospitante l'inferno e il settimo il paradiso si sposa senza problemi con l'idea di un universo costituito su più livelli. Tuttavia a differenza dello sciamano siberiano qui solo a Maometto e ai santi è possibile viaggiare da un mondo all'altro.

Anche il cosmo buddista ha una struttura molto simile con l'immenso monte Meru che corre come un asse lungo tutto l'universo, ospitante su di sé i sei regni in cui gli esseri senzienti possono rinascere in base al loro *karma* passato. Alla base della montagna ci sono gli strati infernali, freddi e caldi, poi i regni dei Fantasmi Affamati, delle Bestie e dei Titani e infine, in alto sulle sue pendici e ben oltre il nostro mondo umano stanno i vari strati del paradiso. Lo sciamano li attraversa per acquisire la conoscenza necessaria a risolvere i problemi di quaggiù arrampicandosi lungo la montagna-asse come sull'albero nella tenda siberiana.

¹⁰⁶ Margaret STUTLEY ... cit. pp.92-93

Nel canone buddista vi è un esempio di tali peregrinazioni nei racconti di un discepolo del Buddha, Maudgalyāyama che ogni volta ritornava indietro per mettere in guardia le persone del terribile fato che le attendeva nell'aldilà se si allontanavano dalla via santa¹⁰⁷. Prenderò in esame il volo estatico in estremo oriente e cercherò di spiegare quanto dell'esperienza dello sciamano siberiano è presente in tali regioni.

3.1.1 Il volo estatico in Asia Orientale

Il viaggio dell'anima e la possessione spiritica costituiscono i due aspetti fondamentali del rito sciamanico ma mentre il primo è un movimento centrifugo di espansione della personalità che permette allo sciamano di raggiungere altri livelli del cosmo per acquisire conoscenza, il secondo è un movimento centripeto che spinge gli spiriti ad entrare nel suo corpo e a parlare agli uomini attraverso di lui. Nello sciamanesimo coreano, giapponese e delle Ryūkyū questa esperienza estatica è quasi del tutto scomparsa e la possessione è la sola azione effettuata dagli sciamani durante il rito. Tuttavia sopravvivenze del volo dell'anima si hanno in Giappone nelle forme del viaggio immaginario e di quello simbolico. Testimonianze del primo tipo sono registrate negli antichi scritti di epoca medievale che narrano di eminenti monaci buddisti che viaggiavano all'inferno o in paradiso per espiare colpe personali, salvare terzi dalle sofferenze nell'oltretomba, entrare in possesso di *elisir* di eterna giovinezza o per comprendere i misteri dell'universo. Oppure se ne parla nelle leggende popolari che trattano il fenomeno del *kamikakushi* 神隠し ovvero la sparizione di un bambino o di un ragazzo rapito dai *kami* e trascinato in un viaggio straordinario. Il secondo tipo invece esiste ancor oggi nella pratica di asceti come gli *yamabushi* che si arrampicano fisicamente su una montagna santa e affrontano varie prove di

¹⁰⁷ Carmen BLACKER ... cit. p.187

resistenza simulando di volta in volta l'ascesa nei diversi strati dell'universo buddista.

3.1.2 Il viaggio immaginario

Mi concentrerò prima sui modelli di storie buddiste raccolte da Carmen Blacker, dove l'anima del viaggiatore si stacca dal corpo e vola via verso altri mondi. Il giro completo dei sei regni del cosmo è noto come *rokudōmeguri* 六道巡り¹⁰⁸ ma nelle storie medievali si parla solo di viaggi effettuati esclusivamente in paradiso o all'inferno. I racconti ambientati all'inferno sono anche i più numerosi, forse per via dell'intento moraleggiante con cui erano concepiti, in un'epoca in cui non si viveva a lungo e la vita santa era un imperativo categorico per evitare la sofferenza nella dimensione ultraterrena. Nelle raccolte buddiste come il *Nihon Ryōki* e il *Konjaku Monogatari* un gran numero di storie narra di monaci che si ammalavano e morivano per poi resuscitare dopo tre, sette o nove giorni e raccontare ai discepoli increduli la propria esperienza extracorporea. In genere, il soggetto veniva prelevato da due macabri messaggeri, spinto lungo una strada buia e tetra, costretto a guardare un fiume tenebroso e a comparire al cospetto di Emma Ō, il re e giudice del mondo inferiore, attorniato da una moltitudine di dannati piangenti. Dopodiché la persona poteva essere costretta a sottoporsi a una serie di spaventose ordalie necessarie a purificarsi da un peccato, oppure si ritrovava a dover soccorrere un familiare condannato al patimento o ancora ad essere salvato lui stesso dalla misericordia del *bodhisattva* Jizō.

La vicenda del monaco Chikō¹⁰⁹ narrata nel *Nihon Ryōki*, è un esempio di storia di espiazione. Egli era sempre stato un uomo irreprensibile ma all'improvviso fu roso dall'invidia per il santo monaco Gyōgi cui l'imperatore

¹⁰⁸ Ibidem

¹⁰⁹ Ivi. pp. 188-189

aveva concesso dei favori. Ammalatosi gravemente radunò i suoi discepoli attorno a sé e disse loro che se per disgrazia fosse morto essi avrebbero dovuto attendere nove giorni prima di cremarne il corpo. Quando morì essi rispettarono le sue volontà e lo custodirono dentro una stanza. Nel frattempo due messaggeri vennero dal monaco e condussero la sua anima verso ovest lungo una strada che si inoltrava nell'oscurità fino a giungere davanti a un palazzo d'oro. Qui erano di guardia due orribili figure in armatura che invitarono Chikō a proseguire verso nord. A un certo punto il monaco cominciò a sentire un calore bruciante sul viso sebbene non riuscisse a scorgere nessun fuoco né nessuna luce del sole. Poi un pilastro di ferro incandescente si materializzò davanti a lui e i messaggeri gli ordinarono di stringerlo. Quando lo fece in un attimo le sue carni furono bruciate finché non rimase che lo scheletro. Dopo tre giorni i messaggeri tornarono sul posto con delle scope e spazzolarono il pilastro pregando affinché il monaco tornasse in vita. Chikō resuscitò e il viaggio poté proseguire. La storia si ripeté identica per altre due volte e il monaco fu nuovamente ridotto in cenere dal calore di un pilastro arroventato e di una nube infuocata e poi resuscitato. Alla terza resurrezione i messaggeri lo riportarono indietro e quando raggiunsero il palazzo d'oro le due figure di guardia gli spiegarono che il motivo per cui era stato portato lì era la sua invidia per il monaco Gyōgi e che le ordalie cui si era sottoposto erano l'unico modo per spazzar via quella colpa. Quando il monaco rinnovato ritornò nel suo corpo nella stanza del tempio erano trascorsi nove giorni dalla morte. Ripresosi, fece visita a Gyōgi, confessò la sua precedente invidia, fu perdonato e da quel momento condusse una vita esemplare.

Fra le storie che narrano di uomini convocati all'inferno per aiutare i propri cari defunti a lenire i terribili tormenti di laggiù è il racconto nel *Nihon Ryōki* di Fujiwara Hirotari. Mentre si trovava in ritiro su una montagna venne colpito da una malattia e morì. La famiglia si adoperò per preparare il suo funerale quand'ecco che il terzo giorno egli ritornò in vita raccontando il suo incredibile viaggio. Due uomini in armatura erano venuti a prelevarlo e a condurlo al

cospetto del re dell'inferno. Lì gli era stata mostrata sua moglie morta di parto tre anni prima che stava scontando una pena di sei anni. Emma Ō gli disse che il supplizio avrebbe potuto ridursi della metà se il marito avesse copiato e recitato il Sutra del Loto. L'uomo accettò di aiutarla e tornò alla vita¹¹⁰.

In altre storie invece il protagonista non salva direttamente il dannato ma riferisce ai familiari cosa fare affinché l'anima del morto possa avere pace. È il caso di uno dei più eminenti viaggiatori mantici del medioevo, il monaco Nichizō, anche noto come Dōken, che si dice abbia percorso sotto la guida del *bodhisattva* Kongō Zaō tutti e sei i regni delle reincarnazioni. Tuttavia nelle opere medievali solo i suoi viaggi in paradiso e all'inferno sono stati effettivamente descritti e l'ascesa al primo precede di qualche anno la discesa nel secondo. La sua visita all'inferno, si afferma nel *Jikkishō*, ha avuto luogo durante l'ottavo mese dell'anno 934, durante un periodo di isolamento ascetico nella grotta Shōnoiwaya sul monte Mitake. Il suo corpo fu lasciato indietro mentre la sua anima viaggiò per lande desolate fino a giungere a una capanna di canne nel cuore delle montagne di ferro. Lì trovò l'imperatore Uda, con una sola veste a coprire le sue nudità, condannato ad anni di tormento per i peccati che aveva commesso in vita e i suoi ministri, nudi come vermi sopra i rossi carboni ardenti, gementi in un'agonia senza fine. L'imperatore implorò l'eminente monaco di riferire a corte delle sue pene e di pregare il nuovo imperatore affinché recitasse *sutra* efficaci che scacciassero il *karma* negativo e lenissero le sue sofferenze¹¹¹.

In altri racconti è il viaggiatore stesso ad essere in pericolo e a venir tratto in salvo dal benevolo *bodhisattva* Jizō. Il monaco Ashō, un altro personaggio delle storie del *Konjaku Monogatari*, aveva condotto una vita esemplare dedicata all'esecuzione degli esercizi ascetici sulle montagne. Poi, un giorno, una terribile pestilenza devastò il paese e sulla via del ritorno al suo tempio si ammalò e morì. I suoi discepoli terrorizzati che la malattia contagiassero anche loro abbandonarono il

¹¹⁰ Ivi. p.190

¹¹¹ Ivi. p.191

corpo sul ciglio della strada ma un paio di giorni più tardi, il monaco rinvenne e raccontò la sua storia a un viandante di passaggio. Si era ritrovato a camminare lungo un'ampia strada verso nord-ovest quand'ecco che gli era apparsa dinanzi un'alta torre che sembrava una corte di giustizia e tutt'attorno una gran folla i cui peccati venivano pesati da file di ufficiali. La maggior parte era afferrata, legata e mandata all'inferno e le urla erano talmente terrificanti da far venire la pelle d'oca. Improvvisamente passò di là un piccolo monaco seguito da un bellissimo ragazzo che andava su e giù in tutta fretta: si trattava del *bodhisattva* Jizō. Sopraffatto dal timore reverenziale, Ashō si prostrò a terra ma Jizō lo rassicurò dicendogli che sarebbe stato presto fuori da lì e lo portò davanti ai funzionari dell'oltretomba dichiarando la sua innocenza e la necessità di lasciarlo andare. Ottenuto il loro benessere il santo trascinò il monaco piangente lontano dall'inferno e lo indirizzò sulla via di casa. In quel momento la sua anima ritornò nel corpo e il monaco riacquistò coscienza¹¹².

Adesso prenderò in considerazione l'altro tipo di viaggio nell'altro mondo che possiamo trovare in questi racconti medievali: l'ascesa al paradiso. Queste storie sono di numero più esiguo, più brevi e meno drammatiche di quelle che descrivono le visite all'inferno. Carmen Blacker riferisce che nei *Fusō Ryakki* c'è il racconto del già citato monaco Nichizō e del suo viaggio in paradiso (un'esperienza avvenuta tredici anni prima rispetto alla sua visita all'inferno quando si chiamava ancora Dōken Shōnin). Il racconto è intitolato *Dōken Shōnin meidoki* ovvero "Resoconto della visita del santo Dōken all'altro mondo".

Dopo ventisei anni di isolamento ascetico sul monte Kimpu nell'anno 941 Dōken sentì il bisogno di cominciare un digiuno completo nella grotta Shōnoiwaya e di recitare il *nenbutsu* 念佛 assiduamente per aiutare il popolo che in quel periodo era stato colpito da diversi disastri naturali ed era angosciato da sogni inquietanti e dalla paura degli spiriti maligni. Il digiuno durò trentasette

¹¹² Ivi. pp. 192-193

giorni e a mezzogiorno del 2 agosto sentì il suo corpo improvvisamente soffuso di un ardente calore interiore che gli seccò la lingua e la gola e gli mozzò il fiato. La vita uscì dal suo corpo e la sua anima abbandonò la grotta. Si imbatté ben presto in un monaco gentile che gli offrì una scodella d'oro con dell'acqua miracolosa la quale in un batter d'occhio spense il calore che lo stava devastando dall'interno. Poi questi lo prese per mano e lo portò in alto, fra le nevi della montagna. Sulla sommità, Dōken vide il mondo intero stagliarsi innanzi a sé in un'abbagliante luce dorata e su una cima verso nord un trono splendente fatto di sette gioielli. La sua guida si sedette su quel trono e si rivelò come il *bodhisattva* Zaō, un'emanazione del Buddha. Poi gli spiegò che la terra davanti a lui era il Paradiso del Monte Kimpu. Zaō avvisò il monaco che non gli rimaneva molto da vivere e che se non voleva essere dannato avrebbe dovuto lottare con tutte le forze per condurre un'esistenza più santa. Dōken chiese alla sua guida se c'era qualche formula magica che potesse prolungargli la vita e il *bodhisattva* gli donò una piccola placca di legno, su cui erano iscritti otto misteriosi caratteri: *nichi zō kyū, nen getsu ō go*. Improvvisamente una luce accecante di cinque colori splendette su di loro e una divinità maestosa di nome Daijō Itokuten apparve alla testa di un gran numero di fedeli. Essa si offrì di condurre Dōken al suo palazzo splendente così in groppa a un cavallo bianco raggiunsero insieme un grande lago con al centro una grande isola su cui torreggiava una stupa insieme a una copia del Sutra del Loto. All'interno del paradisiaco santuario della divinità, Dōken ricevette il dono della conoscenza (letteralmente la Legge) e gli venne spiegata la ragione e il modo di interrompere la serie di sciagure che si stavano abbattendo sul paese. Inoltre, gli fu promesso un arco di vita più lungo a patto che avesse continuato le pratiche ascetiche con tutto sé stesso e gli fu rivelato il significato degli otto caratteri misteriosi sulla placca donatagli dal *bodhisattva* Zaō. Dōken assunse i due primi caratteri dell'amuleto come nuovo nome, Nichizō e con la vita allungata e la

capacità di prevedere le calamità naturali ritornò nel suo corpo nella caverna sul monte Kimpū¹¹³.

Un'altra più complessa ascesa, attraverso i diversi strati dei paradisi è attribuita a En no Gyōja, l'archetipo del perfetto asceta e il fondatore dell'ordine dello Shugendō. Carmen Blacker cita un racconto dello *En no Gyōja Hongi* in cui egli venticinquenne in profonda meditazione sulla cima del monte Minō ascende con l'anima al paradiso di Nāgārjuna. Il racconto si sofferma sull'incredibile bellezza dei luoghi e sul tempio della divinità in cui splendono alte pagode, decori con fiori di lapislazzuli, laghetti coperti con loti multicolori, file di alberi magici e uno strano uccello il cui meraviglioso canto recita la legge buddista. Qui, alla musica delle campane, dei *gong* e dei tamburi En no Gyōja si nutre della dolce rugiada del paradiso e fa l'incontro con Nāgārjuna stesso seduto su un fiore di loto tempestato di gioielli e circondato da ragazzi divini che gli versano sul capo dell'acqua odorosa. Nāgārjuna gli conferisce il più segreto dei "sigilli", un incantesimo e una *mudrā* delle mani. L'anima di En no Gyōja poi prosegue verso l'alto, attraverso i nove mondi, fino a raggiungere il Paradiso della Meravigliosa Illuminazione, dove riceve la più occulta conoscenza segreta prima di ritornare nel suo corpo sul monte Minō¹¹⁴.

Un'altra preziosa fonte di informazioni sull'argomento sono le leggende popolari. Quelle che parlano dei casi di *kamikakushi* o sparizioni di bambini o ragazzi a opera dei *kami* possono essere citate come prova della presenza del viaggio mantico nel Giappone dell'antichità. In molti distretti fino a mezzo secolo fa sopravviveva ancora la credenza per cui se un ragazzino spariva da casa senza una ragione era stato rapito senz'altro da un essere sovrannaturale e portato nel suo regno. Di frequente si recitavano appositi incantesimi per propiziare il suo ritorno e capitava che l'intero villaggio uscisse in processione al calar della notte con lanterne, tamburi e campane per gridare all'entità di riportarlo indietro.

¹¹³ Ivi. pp.194-196

¹¹⁴ Ivi. pp.196-197

Spesso queste misure avevano successo e il ragazzo ricompariva, bianco cadaverico, in certi posti strani come la grondaia di un tempio o la mansarda di casa. Per diversi giorni giaceva stordito e intorpidito ma alla fine riprendeva conoscenza e raccontava come meglio poteva cosa gli era accaduto mentre era stato via. Qualche volta invece non era in grado di raccontare niente delle sue avventure o perché non ricordava o perché la permanenza nell'altro mondo lo aveva instupidito. Nella maggior parte dei casi comunque il rapitore era quasi sempre uno straniero con occhi scintillanti, a volte un vecchio, ma più spesso qualcuno con gli indumenti caratteristici degli asceti dell'ordine dello Shugendō. Talvolta, infatti, erano due *yamabushi* che prendevano il ragazzino per mano e volavano via per un lungo viaggio, attraverso grotte e passaggi sotterranei, oppure nell'immensità del cielo o in luoghi remoti su mari e montagne fino alla Grande Muraglia Cinese e oltre. All'inizio il ragazzino apprezzava il viaggio inaspettato ma dopo un giorno o due iniziava a sentirsi solo, gli mancava casa e implorava i suoi rapitori di riportarlo indietro. Al che si ritrovava depositato nel luogo bizzarro dove alla fine veniva scoperto dai suoi parenti.

Carmen Blacker cita una storia registrata da Hirata Atsutane, uno dei più famosi *kokugakusha*, che racconta della sparizione di un giovane impegnato nei lavori di riparazione di uno degli edifici del tempio sul monte Hiei. Rapito con la forza da un piccolo monaco e da un uomo dal volto rosso e con selvaggi capelli corvini (forse un *tengu* 天狗?), aveva volato a lungo nel cielo, superando molte alte montagne e soggiornato per un tempo indefinito in un luogo strano. Poi, prima d'essere riportato a casa, i due misteriosi rapitori gli avevano fatto dono di un'erba magica e gli avevano prescritto una pratica ascetica per renderla efficace. Un'esperienza simile sempre registrata da Hirata Atsutane nell'anno 1820 è quella di Torakichi. Il ragazzo dichiarò d'essere stato portato via da un *tengu* su una montagna nell'altro mondo e di aver trascorso lassù parecchi anni come allievo di quest'essere. Il *tengu* si era rivelato una figura erudita e benevola che aveva istruito il ragazzo nella medicina, nelle arti magiche e culinarie, a tirar di spada e

persino a volare. Durante il periodo del Bakumatsu erano molto diffuse le storie di persone che dichiaravano d'essere state portate via da un vecchio canuto sulla Montagna degli Immortali e poi in Cina e in Siberia oppure di essere state recluse su una montagna magica e di avervi acquisito poteri sovranaturali¹¹⁵.

In tutti i voli mantici esaminati, sia quelli buddisti che quelli delle leggende popolari ci sono degli elementi ricorrenti comuni in tutte le storie: il volo verso altri mondi solo con l'anima o con tutto il corpo; l'incontro con esseri superiori simili a dei o con straordinari personaggi della tradizione popolare come i *tengu*; il conferimento di conoscenza segreta o di doni miracolosi come *elisir*, erba o gioielli e infine il ritorno a casa grazie all'opera di un salvatore benevolo o degli stessi rapitori. Questi elementi disegnano uno schema ben preciso per cui per ottenere informazioni o abilità che non sono di questo mondo bisogna fare esperienza dell'aldilà. È necessario uscire fuori da sé, viaggiare attraverso gli altri livelli del cosmo e incontrare le sue creature per ritornare indietro accresciuti di forza e potere. È quello che faceva lo sciamano siberiano quando durante il rito si arrampicava sull'albero piantato nella sua tenda e saliva o scendeva a seconda di quali livelli del cosmo doveva visitare e di quali spiriti o divinità doveva incontrare.

3.1.2 Il viaggio simbolico

Il viaggio nell'altro mondo con la propria anima sembra essere una cosa del passato e oggi completamente estinta. Tuttavia una sua reminescenza può essere intravista nella pratica ascetica dei seguaci dello Shugendō che vivono l'esperienza del volo mantico attraverso la mimesi dell'azione simbolica. Essi, infatti, periodicamente intraprendono un viaggio verso luoghi che rappresentano i vari strati del cosmo compiendo lungo la strada diverse penitenze, metafora delle ordalie che essi incontrerebbero in tali reami. In altri termini, usando le parole del

¹¹⁵ Ivi pp.199-200

professor Raveri “l’esperienza della dimensione cosmica” è vissuta “unendo la concretezza del cammino e l’astrattezza di una serie codificata di visioni”¹¹⁶. Sin dal Medioevo la montagna è la meta deputata per un simile viaggio sia perché da sempre considerata un luogo di anime di defunti e divinità sia perché, in seguito all’arrivo del Buddismo in Giappone, trasposizione ideale nella realtà del monte Meru, l’asse dell’universo nella cosmologia buddista. La scalata nella tradizione ascetica dello *shugendō* equivale dunque a un percorso iniziatico attraverso i Dieci Regni dell’Esistenza e i Dieci Stadi della Mente (*jikkaishugyō* 十界修行) per liberarsi da tutto ciò che intrappola l’uomo nel ciclo delle rinascite e raggiungere finalmente la salvezza diventando Buddha nel proprio corpo (*sokushinjōbutsu* 即身成仏)¹¹⁷. Fino a un secolo fa tali arrampicate rituali (*nyūbu* 入峰 o *mineiri* 峰入り) erano praticate su molte delle antiche montagne sacre del Giappone (le tre cime di Dewa, Ōmine, Ontake, Fuji) che per la loro associazione con l’altro mondo diventavano i posti ideali su cui proiettare simbolicamente la sofisticata cosmologia del Buddismo esoterico. Inoltre esse rappresentavano anche il *maṇḍala* al cui interno, come in un utero materno, il discepolo era nuovamente concepito e messo al mondo profondamente rinnovato. Questa doppia simbologia dei Dieci Regni dell’Esistenza e dell’embrione si ripropone più volte nelle diverse prove che l’asceta affronta sulla montagna.

Oggi, comunque, i soli posti dove queste scalate cerimoniali sono praticate con qualche ricordo del vecchio simbolismo sono le montagne sante di Ōmine nella prefettura di Nara e Haguro in quella di Yamagata. Il primo giorno di agosto

¹¹⁶ Massimo RAVERI...cit p.122

¹¹⁷ La scalata di un’altura a scopo religioso è una pratica diffusa non solo in Giappone ma anche in altre zone dell’Asia e la montagna può essere anche ricreata artificialmente come accade a Java nell’imponente monumento di Borobudur. Questo immenso tempio di pietra è costruito a terrazze ascendenti che rappresentano i tre mondi del cosmo del buddismo Mahayana che il pellegrino è chiamato ad attraversare per raggiungere la salvezza sulla cima. A partire dalla terrazza più bassa a pianta quadrata che rappresenta *kāmadhātu*, il mondo del desiderio, si passa attraverso 5 terrazze ognuna decorata da bassorilievi con scene della vita del Buddha. Superato *rupadhātu*, il mondo della Forma, si giunge al livello superiore della non-forma dove i quadrati cedono il posto ai cerchi e campane di pietra ognuna con un’immagine del Buddha circondano una grande effigie centrale rappresentante la Buddità. Carmen BLACKER ... cit. p.211

lo Shōgoin, un ramo dello Shugendō, esegue ancora l'Ōmineshugyō 大峰修行 una reminescenza di ciò che era il lungo pellegrinaggio da Yoshino oltre la montagna sacra di Ōmine giù nella penisola di Kii fino a Kumano. Nella settimana fra il 24 e il 30 dello stesso mese è la volta del ramo di Haguro che esegue ancora lo Akimine 秋峰 o scalata al picco d'autunno, durante il quale sono rappresentati i riti di passaggio.

- L' Ōmineshugyō nei secoli scorsi

L'ascesa al monte Ōmine è stata fin dagli albori dello Shugendō una delle principali pratiche per acquisire potere. In alcuni scritti medievali è riportata la sua durezza e severità grazie alle testimonianze di qualche monaco coraggioso che osava avventurarsi insieme agli *yamabushi*¹¹⁸. Nel XVII secolo uno studioso captò qualcosa degli orrori della scalata grazie a un aspirante asceta, suo amico, che si era sottoposto a un "noviziato molto duro"¹¹⁹. Questi raccontò che prima d'essere ammesso nell'ordine, aveva dovuto affrontare una settimana preparatoria durante la quale si era nutrito solo di erba e aveva effettuato qualcosa come settecentottanta prostrazioni e sette *mizugori* al giorno e che durante l'arrampicata effettiva aveva sofferto il freddo, la fame e rischiato più volte di finire nei precipizi sottostanti. Anche i gesuiti, un secolo prima, rimasero impressionati da quello che sentirono riguardo il rigore dell'esercizio (che essi interpretarono come un pellegrinaggio per concludere un patto col demonio). Grazie ad uno *yamabushi* convertito al Cristianesimo i religiosi vennero a conoscenza della durata totale del viaggio di settantacinque giorni e della disciplina brutale tra cui la quasi morte per fame imposta da personaggi misteriosi che si facevano chiamare Zenki e Goki¹²⁰.

¹¹⁸ Nel *Kokonchomonjū*, una raccolta del XIII secolo, c'è una storia che narra di una tale ascesa e di come il protagonista, un monaco famoso di nome Saigyō Hōshi, si ridusse a piangere come un bambino per il dolore, il ritmo estenuante e la rigidità della disciplina degli asceti. Ivi. p.209

¹¹⁹ Ibidem

¹²⁰ Questi nomi con tutta probabilità si riferiscono alle due figure demoniache che accompagnano En no Gyōja. Ivi. p.210

Pare si trattasse di uomini che avevano il compito di guidare e supervisionare i pellegrini nonché punire con ferocia chi disobbediva alle regole. Infatti, se qualcuno non rispettava gli ordini o si rilassava veniva legato a testa in giù su un albero che sporgeva su un precipizio oppure bastonato sulle ginocchia senza pietà.

Tali descrizioni si soffermano sul rigore della scalata ma nessuno spiega il significato simbolico delle pene. Ai profani non era dato di sapere, perché tali insegnamenti erano riservati solo agli iniziati e trasmessi oralmente e in gran segreto. Tuttavia, sembra che a partire dal XIII secolo, qualcosa di scritto sia stato prodotto nella forma di manuali compilati sulla base degli appunti che i discepoli annotavano per facilitare la memorizzazione della dottrina e delle pratiche. Due di questi manuali, quello di Sokuden, un maestro del Kyūshū del primo XVI secolo, e di Gakuhō, un anziano *yamabushi* del XVII, sono i primi scritti in cui si illustra il simbolismo della scalata al monte Ōmine e si parla delle montagne di Yoshino e di Kumano come trasposizioni concrete dei due *maṇḍala* dell'esoterismo il *Kongōkai* 金剛界 o Mondo di Diamante e il *Taizōkai* 胎藏界 o Mondo dell'Utero. Inoltre in questi vecchi libri si specificano anche le ordalie da osservare durante il viaggio. Ogni altura corrisponde a uno dei *jikkai* 十界 o Dieci Regni, attraverso i quali il discepolo buddista deve passare sulla via per l'Illuminazione. Sei di questi colli rappresentano i regni situati sulla ruota della vita ovvero i mondi in cui gli esseri senzienti possono rinascere. I quattro rimanenti invece sono gli stati santi, quelli fuori dalla ruota delle reincarnazioni in cui dimorano gli *śrāvakas* o *shōmon* 声聞 (coloro che hanno raggiunto l'Illuminazione ascoltando la verità direttamente dal Buddha storico), i *Buddha-pratyeka* o *engaku* 縁覚 (coloro che ce l'hanno fatta con le proprie forze spirituali), i *bodhisattva* e i Buddha pienamente illuminati. Le modalità del rito per ognuno di questi reami variano un po' a seconda delle fonti, comunque l'esempio più antico che ci è dato di conoscere è quello dello *shugen* Hiōshō che nel 1215 stilò la lista a partire da una collezione di trentatré foglietti sparsi. Il primo livello è quello dell'Inferno e la pena consiste nel "pesare il proprio *karma*" che nella pratica si traduce nel far sedere il penitente su una sorta di

bilancia sospesa su un precipizio. Il secondo livello è il Mondo dei Fantasmi Affamati e l'ordalia da superare è un severo digiuno. Seguono poi il Regno delle Bestie in cui è vietato lavarsi, dei Titani o *ashura* 阿修羅 dove è previsto un incontro di lotta, il Mondo degli Uomini caratterizzato dal pentimento e infine quello dei *deva* o *tenbu* 天部 nel quale si esegue la danza *ennen* 延年 o della lunga vita. Degli altri tre strati non si sa quasi nulla, sembra però che quello culminante del raggiungimento della Buddità fosse rappresentato da una sorta di battesimo chiamato *seikanjō* 生還成 durante il quale l'asceta si immergeva totalmente in una fonte calda¹²¹.

- L' *Ōmineshugyō* oggi

Questo antico viaggio nel cuore della montagna col passare dei secoli ha perso molto del suo rigore. Tanto per cominciare non dura più settantacinque giorni come narrato nei manuali degli *shugen* ma solo sette e il percorso si interrompe prima dell'arrivo a Kumano. Inoltre sono scomparsi i supervisori tiranni che tanto impressionarono i gesuiti e le ordalie da affrontare non sono più terribili come un tempo. Carmen Blacker che ha partecipato in prima persona alla scalata del monte Ōmine il 1 agosto 1961 mostra in cosa questo rito è cambiato e in cosa invece è rimasto fedele alla tradizione. Sicuramente la prova del mutare dei tempi è il modo con cui si arriva a Yoshino: una volta una grandiosa processione di *yamabushi* partiva da Kyoto a cui prendeva parte, nel suo palanchino, addirittura il principe imperiale, oggi, invece, ogni traccia di solennità è sparita a favore della comodità dei mezzi di trasporto.

La scalata ha inizio ai piedi della montagna quando il gruppo di pellegrini passa sotto il primo dei quattro Grandi Cancelli, lo *hosshinmon* 発心門 o Cancellone del Risveglio, un enorme *torii* in bronzo. I pellegrini che si sottopongono alla

¹²¹ Ivi. pp.211-212

scalata per la prima volta devono compiere una *pradakshina*¹²² intorno a uno dei suoi pilastri, mentre il *sendatsu* 先達, la guida del gruppo, recita a voce alta una poesia che inneggia alla felicità provata nell'entrare nel Paradiso di Amida. Il *torii* rappresenta perciò un confine, una linea divisoria fra questo e l'altro mondo, un margine fra vita e morte. Nel momento in cui il neofita passa sotto di esso muore simbolicamente alla sua vecchia vita e non rinasce pienamente a quella nuova, finché non porta a compimento il pellegrinaggio. La tappa successiva è il santuario sul monte Kimpu dove i neofiti vengono rinchiusi in una piccola capanna e obbligati ad eseguire una seconda *pradakshina* intorno a un pilastro centrale chiamato *kakuredō* 隠れ堂 mentre una voce dall'esterno recita un'altra formula magica. All'improvviso il canto monotono è interrotto dall'assordante fragore di una campana e la porta viene spalancata permettendo alla luce del mattino di inondare la capanna. Il fine dell'azione è realizzare il *kyōgakukaishi* 驚愕開始 cioè il risveglio scioccante all'ultima vacuità della natura umana, spaventando a morte i pellegrini col rumore e la luce inaspettate. Da qui la processione sale sulle pendici della montagna di Ōmine fino a giungere a un luogo denominato *gobanseki* 五番関 che segna la fine del percorso permesso alle donne. Secondo le credenze *shintō* infatti, la montagna da un certo punto diventa troppo pura e la presenza femminile rischia di contaminarla. Più avanti, si passa attraverso il terzo dei quattro grandi cancelli fino ad arrivare a un luogo noto come *nishi no nozoki* 西の覗き dal quale si effettua la "pesatura del *karma*", la penitenza dell'Inferno. Ogni membro del gruppo viene appeso a testa in giù su un precipizio e in questa posizione disperata il penitente, rispondendo alle domande formulate dal *sendatsu*, confessa i suoi peccati. Per il resto del viaggio comunque, poco del simbolismo tradizionale sembra sia inscenato. La crescita dell'embrione nell'utero è ricordata solo dai nomi di certi luoghi lungo il percorso e le dieci penitenze che gli antichi

¹²² La *pradakshina* o circumambulazione di un oggetto sacro è una pratica molto diffusa nell'Induismo, nel Buddismo e nell'Islam. Si caratterizza di un moto circolare che il credente intraprende in senso orario, dando la destra, il lato onorevole del corpo, all'oggetto di devozione. Viene eseguita per scopi meditativi, di venerazione o per acquisire meriti.

libri prescrivono come corrispondenti ai Dieci Mondi verso la Buddità, non sono più praticate con la comprensione del loro significato. È solo sulle virtù di fermezza d'animo, cooperazione generosa con gli altri membri e obbedienza al *leader* che oggi gli *yamabushi* pongono l'accento durante l'ascesa al monte Ōmine. In altre parole è solo con l'obiettivo di rafforzare le qualità morali in questo mondo e non di raggiungere l'Illuminazione nel proprio corpo che ormai sono compiuti questi pellegrinaggi¹²³.

- Lo *akimine*

La memoria del viaggio spirituale è meglio preservata nel rito degli asceti del monte Haguro una delle tre cime che insieme a Gassan e Yudono costituisce il nucleo del complesso montuoso del Dewa Sanzan nella prefettura di Yamagata. Lo *akimine*, la scalata al picco d'autunno, è il terzo dei quattro grandi rituali stagionali che comprendono lo *harumine* 春峰 eseguito in primavera, il *natsumine* 夏峰 in estate e lo *shōreisai* 松例祭 in inverno. Tuttavia questi ultimi sono molto meno praticati e l'unico che conserva con maggiore chiarezza il doppio simbolismo dell'embrione e del passaggio attraverso i Dieci Regni è solo il rito autunnale.

La durata stessa del viaggio è un riferimento alla gestazione infatti fino all'inizio dell'era Meiji, esso constava di settantacinque giorni in riferimento ai duecentosettantacinque durante i quali il bambino si sviluppa nell'utero materno. Oggi comunque il periodo è stato ridotto a una settimana, con il risultato inevitabile che molte delle pratiche tradizionali sono state soppresse o mutilate. Il simbolismo dell'embrione è rievocato anche dai tre oggetti trasportati in processione ovvero un altarino portatile chiamato *oi* 笈 che contiene un'immagine del fondatore dell'ordine (Shōken Daibosatsu) e che rappresenta l'utero in cui avverrà la trasformazione spirituale del gruppo, un cappello di paglia particolare

¹²³ Ivi. pp.213-217

di nome *ayaigasa* 綾い笠 simbolo della placenta, e infine un lungo bastone chiamato *bonden* 梵天 decorato in cima con una frangia di striscioline di carta che rievoca l'immagine di un fallo. Questi tre oggetti giocano un ruolo fondamentale nel rito di apertura del pellegrinaggio che ha luogo proprio prima che la processione entri nello spazio sacro passando sotto il *torii* di ingresso alla montagna di Haguro. Il capo della spedizione, il *daisendatsu* 大先達 con lo *oi* rappresentante l'utero sulla sua schiena e il volto nascosto dallo strano cappello *ayaigasa* simbolo della placenta, si accovaccia con il lungo *bonden* fra le mani, lo scuote avanti e indietro diverse volte e lo scaglia di fronte a sé facendolo sbattere sui gradini di un piccolo santuario. In questo modo i pellegrini, in maniera simbolica, da cadaveri diventano embrioni nell'utero della montagna e sono pronti per cominciare la salita.

I richiami al Buddismo esoterico e ai Dieci Regni sono visibili invece nella organizzazione gerarchica delle guide della spedizione e nei vari luoghi-simbolo lungo la strada. Il *daisendatsu* e gli altri quattro *sendatsu*, rappresentano infatti i cinque Buddha Dhyāni del *mikkyō* 密教 preposti alle quattro direzioni più il centro ognuno col proprio colore di riferimento. Il *daisendatsu*, vestito di bianco, corrisponde alla posizione centrale sulla quale presiede il Buddha Vairocana, il *dōshi* 導師 contrassegnato dal color porpora, corrisponde al nord governato da Amoghasiddhi, il *kogi* 小木 è in verde ed è preposto all'est, direzione protetta da Akshobya, lo *aka* 赤 è in rosso ed è associato all'ovest con Amithaba mentre il *kari* 下吏 è in giallo e simboleggia il sud su cui regna Ratnasambhava. I dieci gradini della scalinata in pietra ai piedi del santuario di Haguro¹²⁴ rappresentano invece i Dieci Stadi sul sentiero dell'Illuminazione e infatti la compagnia fa atto di reverenza in questo luogo recitando il Sutra del Cuore e vari *mantra*. Durante la

¹²⁴Alla fine del viaggio è dalla sommità di questi gradini che tutti i pellegrini danno lo *ubugoe*, il primo vagito del neonato dal momento che si sono superati tutti e dieci gli stadi dell'esistenza e finalmente dall'utero della montagna-*maṇḍala* si viene al mondo profondamente rinnovati e accresciuti di potere. Ivi. p.231

settimana i pellegrini si spostano di continuo alloggiando in piccoli templi di montagna detti *shuku* 宿 all'interno dei quali si svolgono i riti e le penitenze che segnano il passaggio attraverso i dieci regni della trasmigrazione.

Le pene relative ai livelli più bassi del cosmo hanno inizio quasi subito: quella dell'Inferno conosciuta come *nambanibushi* 南蛮燻し o fumigazione meridionale¹²⁵, viene eseguita nei primissimi giorni del viaggio e ripetuta quattro volte, quella relativa al regno dei Fantasmi Affamati, ovvero l'astensione dal cibo solido, viene osservata per i primi tre giorni mentre quella del Mondo Animale che prevede il divieto di lavare il proprio corpo, per l'intera settimana. Il rito del *nambanibushi* ha inizio dopo la recitazione di vari *sutra*, inni e *mantra* dedicati alle divinità del *pantheon* buddista e ai *kami* delle montagne di Dewa. Il *dōshi*, fa portare nella stanza del tempio preposta quattro lunghi bracieri di carboni ardenti e li fa sistemare due davanti e due dietro di lui. Poi getta su di essi il contenuto di una ciotola con peperoncino di Cayenna, pula di riso e alcune foglie di una pianta maleodorante di nome *dokudami* 葎草. Nel giro di pochi secondi una spessa nuvola di fumo bianco e denso si innalza tutt'assieme dai bracieri e satura l'ambiente. L'azione viene ripetuta e più peperoncino e pula vengono scagliati sui bracieri finché l'aria non diventa del tutto irrespirabile. Dopo pochi minuti le imposte vengono aperte e alla gente permesso di uscire tra colpi di tosse irrefrenabili e una forte nausea¹²⁶.

Dopo aver superato i primi tre livelli del cosmo si giunge nel mondo degli *ashura*, esseri sovrumani in costante guerra tra di loro. In realtà queste forme mostruose non sono altro che le tentazioni dei sensi dell'essere umano che vanno vinte se si vuole proseguire sul sentiero per la Buddità. Questo stadio è rappresentato dal rito dello *hitorizumō* 独り相撲 un incontro di *sumo* in cui si

¹²⁵ Perché il peperoncino proveniva dalle zone meridionali del paese. Ivi p. 226

¹²⁶ La scelta del fumo di peperoncino per simboleggiare le torture dell'Inferno sembra essere associata con l'antica credenza che il fumo bruciato sul volto della persona posseduta scacci via la *jaki* o influenza maligna. È stato riferito a Carmen Blacker che nei tempi antichi quando il ritiro durava settantacinque giorni si usava fare il *nambanibushi* per quaranta volte e prima della guerra capitava spesso che molte persone venissero portate via prive di sensi. Ibidem

combatte da soli o meglio contro questa entità invisibile che non è altro che sé stessi. Dopodiché si giunge nel mondo umano che viene celebrato con un esercizio abbastanza stancante chiamato *sange* 懺悔 cioè pentimento, che consiste di quaranta prostrazioni mentre si medita sulla transitorietà dell'esistenza e sui limiti della natura umana. Superato anche questo stadio si emerge nel mondo dei *deva* il più alto dei sei stadi nella ruota della vita dove ci si sofferma sulle virtù morali e sulla compassione per tutti gli esseri senzienti. Il rito prevede l'esecuzione della danza *ennen* o della lunga vita che esprime la libertà acquisita dalle prigioni della mente e l'armonia raggiunta col cosmo.

A questo punto si dovrebbe lasciare il *meikai* 冥界, la realtà di illusioni, e dirigersi verso i quattro stadi santi della coscienza ovvero quello degli *shōmon* degli *engaku*, dei *bodhisattva* e dei Buddha completi, ma sembra che nello *akimine* tali stadi finali non siano celebrati da alcun rito. Il *daisendatsu* spiegò a Carmen Blacker la ragione di tale assenza col fatto che gli esaltati stati di coscienza erano "privi di forma" e perciò non soggetti alla simbolizzazione ma la studiosa è più incline a pensare che i riti tradizionali siano stati semplicemente dimenticati o caduti in disuso. Sembra dunque non esista più nessun finale trionfante a questa successione di riti simbolici di passaggio¹²⁷.

3.2 Il calore dello sciamano e la sua autorità carismatica

Dall'analisi condotta finora sul volo mantico è emerso che solo personaggi straordinari in grado di trascendere la normale condizione umana sono riusciti, nel passato, a lasciare questo mondo e a penetrare negli altri livelli del cosmo. Certo, le leggende popolari ci narrano anche di persone ordinarie, prelevate dai *kami* e portate via, in volo, verso luoghi sconosciuti ma chi riusciva a fare questo con le proprie forze, per virtù dello spirito e solo con lo sforzo ascetico, era per lo più un eminente monaco o un anacoreta. I racconti dei viaggi in paradiso che non

¹²⁷ Ivi. p. 228

hanno alcun intento moraleggiante, sono forse gli unici aneddoti che hanno conservato l'atavico ricordo del volo estatico. In particolare il racconto dell'ascesa del monaco Dōken al paradiso mostra un dettaglio non trascurabile della presenza in lui del potere straordinario che lo rende diverso dagli altri esseri umani: il calore interiore. Infatti, mentre egli sedeva assorto in profonda meditazione nella grotta Shōnoiwaya, poco prima che l'anima cominciasse il suo viaggio, sentì un forte calore divampare da dentro il suo corpo a tal punto da seccargli la lingua e la gola. Una sete senza pari prese a tormentarlo e non ebbe pace finché non bevve l'acqua del paradiso dalla tazza del monaco.

Il calore è il frutto del potere mistico dello sciamano ed è quello che lo rende diverso, speciale e santo. I popoli dell'antichità concepivano tale potere come "bruciante" e anche le grandi religioni mondiali recano questo concetto del calore e del fuoco come simboli di potere sacro. Le varie raffigurazioni del Profeta dell'Islam lo descrivono col volto coperto e avvolto dalle fiamme e talune divinità del *pantheon* buddista presentano alle spalle un'aura fiammeggiante. Perfino nel Cristianesimo c'è una traccia di ciò nell'idea dello Spirito Santo quale fiammella accesa sulla testa della Madonna e degli Apostoli. Hōri ci riferisce che nell'antichità sciamani e guaritori per accrescere il loro calore magico bevevano acqua salata o piccante e mangiavano piante aromatiche. Inoltre la febbre alta che accompagna la malattia iniziatica dello sciamano e la sensazione di "bruciare dall'interno" sono esempi di questo fenomeno¹²⁸.

L'estremo calore ha la sua controparte nell'estremo freddo. Abbiamo già visto nel capitolo dedicato all'iniziazione come le giovani apprendiste *itako* e gli aspiranti asceti¹²⁹ per sviluppare potere mistico si sottoponevano all'ordalia del freddo. Per giorni e giorni nel cuore dell'inverno essi si versavano addosso innumerevoli secchiate d'acqua gelida oppure sedevano in meditazione sotto una cascata tumultuosa rinunciando al cibo cotto e a qualsiasi forma di riscaldamento.

¹²⁸ HŌRI Ichirō ... cit. p. 253

¹²⁹ La parola sanscrita per sforzo ascetico (*tapas*) in origine significava "estremo calore". Ivi. p. 255

Questo ritmo estenuante che sembrava ridurre le persone a un picco di esaurimento, negli ultimi giorni dell'addestramento faceva scaturire invece un inspiegabile calore che inondava tutto il corpo e conferiva una forza prodigiosa e un entusiasmo tali da permettere senza problemi il compimento della prova. Allo stesso modo agiscono gli sciamani eschimesi del nord della Siberia o gli asceti dello Himalaya quando giacciono prostrati nel ghiaccio o nell'acqua freddissima al fine di sviluppare potere mistico.

Lo sciamano, per dirlo con le parole di Hōri, è quindi una "persona ardente" "incarnazione stessa dello spirito del fuoco" e tali qualità eccezionali esprimono l'elevata condizione spirituale che ha raggiunto. Il suo calore magico costituisce il contenuto dell'estasi che si esprime come un'emozione straordinaria portata a un estremo tale da impedire le normali reazioni agli stimoli esterni. La prova del raggiungimento di questa condizione sovrumana si evince dalla capacità dello sciamano di ingoiare carboni ardenti, toccare ferro arroventato, tagliare il proprio corpo in profondità con dei coltelli o camminare sul fuoco¹³⁰.

Alcuni studiosi hanno associato il calore magico dello sciamano a quello degli eroi delle antiche epopee europee quando in battaglia si lasciavano andare al combattimento sfrenato. Infatti, sia nelle saghe nordiche di Odino e compagni che nell'Iliade di Omero dove si narra di Achille che attaccò Troia, il calore dovuto alla frenesia, la sete travolgente e l'insensibilità al dolore e alla stanchezza sono lo stato psicofisico comune a tutti i protagonisti. In certi casi, come in quello di Cuchulainn del poema epico irlandese *Táin Bó Cúalnge*¹³¹, il corpo dell'eroe diventava talmente caldo che a scontro finito erano necessarie diverse taniche d'acqua ghiacciata per farlo tornare a temperatura normale. Lo spirito appassionato e la forza di questi condottieri erano frutto del loro carisma e il potere che esercitavano sulle masse era lo stesso dello sciamano. In pratica, colui che ha il carisma è "uno che è stato

¹³⁰ Ivi. p. 253

¹³¹ Ivi. p. 252

mandato"¹³²: il popolo ne è attratto, gli obbedisce, gli dà sostegno, lo vede in sostanza come qualcosa di divino e si affida completamente a lui. Per questa ragione Hōri citando Weber sosteneva che le autorità carismatiche stanno in netto contrasto con i sistemi burocratici e patriarcali, perché esse non sono vincolate dalle ordinarie restrizioni della società, promuovono la rinuncia a questo mondo e il sovvertimento di tutte le convenzioni precostituite. Ne sono un esempio i primi leader del Buddismo giapponese della Terra Pura che ripetevano costantemente la frase *enri edo gongu jōdo* 厭離穢土欣求淨土 ovvero "questo detestabile regno impuro! O se potessi rinascere nella Terra Pura" invitando le persone a non concentrarsi sulle cose di questo mondo ma su quelle di quell'altro, o Gesù che dichiarava nel vangelo di Matteo "non pensate che sono venuto per portare pace sulla terra ; non son venuto a portare la pace, ma la spada" (Matteo,10:34), dimostrandosi un'autorità carismatica che rovescia tutti i valori condivisi¹³³.

Dunque possiamo affermare che tali personaggi sono rivoluzionari verso tutte le norme e strutture tradizionali perché instillano il cambiamento della società partendo da dentro gli uomini: il sacro non è più ciò che è convenzionale, che è "esterno a noi", ma qualcosa mai vista prima, per cui non esistono categorie e a cui obbediamo col cuore. Sotto questa influenza la gente oppressa può dar vita a movimenti religiosi che fronteggiano l'ordine costituito come accaduto in Giappone nei momenti storici più incerti in cui il popolo era inquieto e necessitava di un *leader* forte che lo guidasse. Oppure, in assenza di un capo di riferimento, il popolo può di propria iniziativa dare il via a danze sfrenate o pellegrinaggi orgiastici che portano all'abbandono e al disgregamento del corpo sociale. In Giappone si è assistito a un fenomeno simile negli anni che segnarono la fine delle *shogunato* e l'avvento del governo Meiji. La gente credendo che fosse arrivata la fine dei tempi si riversava per le strade e si univa ai pellegrini in viaggio verso i maggiori templi e santuari del paese ridendo, cantando, ballando e lasciandosi

¹³² Ivi. p. 250

¹³³ Ivi. p. 251

andare ad atti licenziosi come se non ci fosse un domani. Ovviamente tale comportamento liberatorio fu aspramente represso dal governo che temeva che la situazione sfuggisse di mano e il popolo abbandonandosi totalmente al delirio e all'entusiasmo orgiastico collettivi non potesse più essere fatto rientrare nei ranghi¹³⁴.

Il carisma dunque è una forza eccezionale che ha un potere distruttivo e creativo indicibile in quanto fa leva sui bisogni più intimi dell'animo umano. Fa tornare l'uomo allo stadio animale, all'istinto, e lo libera da tutte le regole in cui lo imbriglia la società. Per questo le autorità carismatiche sono così amate dai popoli e così temute dalle autorità. La società è un guscio protettivo per gli uomini, un involucro necessario per vivere insieme senza distruggersi a vicenda, ma allo stesso tempo è una prigione che impedisce al singolo di esprimersi veramente, di lasciar uscire fuori il vero io. Le personalità sciamaniche che incarnano il carisma sono perciò i fautori di questo processo di distruzione e rinascita onnipresente nella storia e indispensabili per il ricambio delle idee e per i mutamenti necessari all'evoluzione della società umana.

3.3 L'incontro tra lo sciamanesimo e il Buddismo esoterico

Lo sciamanesimo siberiano e asiatico è stato influenzato enormemente dalla cultura proveniente dall'India e dalla Cina e ha assunto la sua forma definitiva in seguito ai contatti col Buddismo, in particolare quello tantrico tibetano. Allo stesso tempo il Buddismo esoterico ha assorbito elementi sciamanici dal tantrismo indiano; l'idea arcaica di combustione magica è uno di essi. Hōri attesta che fra i più potenti dei indù molti sono caratterizzati da certi aggettivi come *prakhar*, "caldissimo", o *jāval* "che brucia" e che fra i musulmani indiani uno che comunica

¹³⁴ Il professor Raveri sostiene che "[...] la loro azione fece paura alle istituzioni. Non solo per il danno economico che arrecavano, o per le infrazioni alle leggi, quanto per il sogno che essi stavano realizzando: vivere nella rottura di ogni norma ed essere felici." Massimo RAVERI...cit.p. 205

con Allah si dice essere “caldo bruciante” mentre chi compie miracoli è un *sahib-josh*, dove il termine *josh* significa “bollente”. Inoltre, il fatto che fra le divinità del Buddismo esoterico ve ne siano alcune come Fudōmyōō dall’aspetto infuriato con fiamme che divampano alle sue spalle ci permette di supporre che ciò che troviamo qui sia la simbolizzazione in forma di immagine di qualcosa che è venuto fuori dall’induismo, l’arcaica esperienza mistica del calore magico. Non è un caso che lo stesso Gundarimyōō, la manifestazione del Buddha Ratnasambabhava, uno dei cinque Re di Saggezza dell’esoterismo (*myōō* 明王), sia raffigurato con serpenti attorcigliati intorno alle gambe e alle braccia. Questa è infatti una chiarissima rappresentazione della Kundalini, l’energia latente in ogni essere umano che quando risvegliata sprigiona calore e sale sù di *chakra* in *chakra*, come un serpente, lungo la spina dorsale del praticante di *yoga* fino a raggiungere la sua destinazione sul capo. L’idea del serpente di fuoco è associata anche con l’antica *miko*, infatti Carmen Blacker riferisce che l’antropologo Torii Ryūzō suggerì l’esistenza di un legame fra certe storie del *folklore* in cui la protagonista si trasforma in un serpente fiammeggiante e l’abilità della sciamana di trascendere la condizione umana come conseguenza del calore estatico¹³⁵.

La straordinaria penetrazione del Buddismo esoterico in Giappone che si tradusse con l’introduzione nel paese della scuola Shingon ad opera di Kūkai e l’improvvisa adozione delle dottrine e dei riti esoterici da parte di quella Tendai trova la sua spiegazione oltre che nel plauso della nobiltà di epoca Heian anche in

¹³⁵ Nella storia *Dōjōji*, un leggenda popolare poi diventata anche *pièce* del teatro *nō*, una giovane donna, Kiyohime, si innamora perdutamente dell’affascinante monaco Anchin che si è fermato a dormire una notte a casa sua nel corso del suo pellegrinaggio ai santuari di Kumano. Lei lo prega di sposarla ma lui rifiuta perché non vuole infrangere i voti buddisti e le promette solo di passare a salutarla al momento del ritorno dal suo pellegrinaggio. Il monaco infrange quella promessa e passa oltre scatenando l’ira della donna che intercettatolo si lancia al suo inseguimento. Il monaco spaventato si fa traghettare dall’altra sponda del fiume ma la donna furente di rabbia si lancia a nuoto fra i flutti mentre fiamme prendono a divampare dalla sua bocca. In un attimo la sua figura muta in quella di un gigantesco serpente assetato di vendetta. Il monaco terrorizzato chiede aiuto ai monaci del tempio *Dōjōji* che lo nascondono sotto l’immensa campana bronzea dell’edificio. Invano. La donna-serpente, ormai mossa dall’odio, si accorge di lui, attorciglia le sue spire attorno alla campana e incenerisce il monaco col calore bruciante del suo corpo. Carmen BLACKER ... cit. p.124

un ampio consenso popolare. È evidente che dietro il modo in cui l'esoterismo fu ricevuto dalla gente comune c'era non solo una lunga tradizione consolidata circa l'esistenza del carisma magico ma anche l'idea che gli uomini possono sviluppare potere divino pari a quello dei *kami*. La dottrina del *sokushinjōbutsu* (l'immediato ottenimento della Buddità) è uno dei capisaldi del Buddismo esoterico ed è legata indissolubilmente a questa idea. Sia gli insegnamenti della scuola Shingon che quelli della Tendai condividono la possibilità di realizzare in un corpo umano la divinità. In altre parole, in contrasto con l'originaria Tendai cinese, quella giapponese postulò che la Buddità non fosse uno stato ideale ottenibile solo in una eternità distante ma che tutti gli esseri senzienti la potessero raggiungere in questa vita e che l'esistenza corporea non fosse un ostacolo ma conducesse verso di essa. La filosofia dello *hongakushisō* 本覺思想 (capire di essere Buddha adesso) esercitò un'enorme influenza sulle nuove forme di Buddismo che emersero nel periodo Kamakura e Nichiren stesso per quanto criticò aspramente la scuola Shingon per insegnare "una dottrina che avrebbe portato il paese alla rovina" assorbì moltissimo da questa linea di pensiero e la espose nelle sue dottrine. Anche l'esperienza mistica dello Zen espressa nei termini *sokushin zebutsu* 即身是仏 (questa mente è la mente del Buddha) e di *sokushin sokubutsu* 即心即仏 (questa mente è ora la mente del Buddha) ubbidisce a questa logica¹³⁶.

Sulla scia di queste idee, fra la fine del periodo Nara e la metà del periodo Heian comparvero un gran numero di maghi e asceti chiamati *genja* (seguaci dell'austerità esoterica), *yamabushi* (eremiti asceti della montagna) oppure *hijiri* (uomini santi) che praticavano l'austerità sui monti. Fra questi ve n'erano molti che sperimentarono il calore magico in concomitanza con l'iniziazione sciamanica e nelle loro esperienze mistiche si possono scorgere i segni di uno sciamanesimo che si è fuso profondamente col Buddismo esoterico. Lo stesso *shugendō* (la via dell'ascetismo della montagna) probabilmente si sviluppò in conseguenza degli incontri e degli scambi col Buddismo esoterico. A sostegno di questa tesi Hōri

¹³⁶ HŌRI Ichirō ... cit. p.256-263

riferisce che la figura del *bodhisattva* Zaō non si trova in nessuno dei manuali rituali tantrici e che con tutta probabilità essa è stata “creata in Giappone”. Inoltre, anche se Zaō si presenta a Dōken come un *bodhisattva*, una manifestazione di Sakyamuni, le sue rappresentazioni lo ritraggono sempre come un essere fiammeggiante, armato e dai tratti furiosi. Probabilmente questa tradizione sorse in seguito ad un aneddoto raccontato nell’opera *Honchō shosha ichiran* (Un indagine sui santuari sotto l’attuale corte imperiale, 1685) di cui è protagonista è il già citato En no gyōja. Egli, nel tentativo di trovare la divinità più adatta a presiedere il monte Kimpū, il luogo di addestramento degli asceti, evocò diversi Buddha ma tutti avevano espressioni troppo miti e benevole e non sembravano adatte al compito di salvare le masse in quel periodo finale e degenerato della Legge. Solo quando si manifestò la figura adirata e fiammeggiante di Zaō egli rimase soddisfatto. La ragione di tale preferenza sembra essere di natura pratica: Zaō era ritenuto adatto al ruolo di divinità degli asceti perché la loro funzione principale era la soppressione degli spiriti maligni e il volto collerico e le fiamme che divampavano da lui distruggevano i diavoli. Hōri vede anche in questa figura, così come in Fudōmyōō, la rappresentazione simbolica del potere del calore magico misticamente sperimentato dagli eremiti della montagna durante il loro cammino di asceti¹³⁷.

¹³⁷ Ivi. pp. 265-269

CAPITOLO IV

LA POSSESSIONE

L'idea dell'invasione del corpo da parte di forze estranee, quali antenati, divinità, eroi, demoni, animali si trova in linea di massima in tutte le culture. In Asia Orientale la possessione è l'atto essenziale dell'arte dello sciamanizzare poiché rappresenta il solo modo ancora praticato di comunicare direttamente col divino. Essa può comportare la soppressione momentanea della personalità del posseduto che si lascia andare a comportamenti tipici dell'entità che ha in corpo oppure il mantenimento del proprio io e l'instaurazione di una relazione comunicativa con tali forze. Esaminerò nel dettaglio le varie entità spirituali e le forme di possessione nei paesi presi in esame.

4.1 La possessione in Giappone

Il fenomeno religioso della *seireihyōi* 精靈憑依 o possessione spiritica si inserisce nel contesto più ampio delle credenze e pratiche dello *shintō* col suo carattere spiccatamente animista. Il mondo umano infatti non è concepito come distinto e separato da quello del sovrannaturale ma inserito in un cosmo popolato da esseri straordinari la cui natura è ambivalente, misteriosa e strana. Tali entità sono credute in grado di visitare il nostro piano esistenziale e influenzare la vita delle persone intervenendo su quella sfera su cui non c'è controllo vale a dire l'incidente, la calamità, la malattia, il tempo meteorologico, la fertilità della terra. Per una società agricola, quale è stata quella giapponese fino a non molto tempo fa, disgrazie come siccità o incendi dovevano essere necessariamente l'opera di fantasmi adirati o di numi offesi che andavano perciò placati e propiziati.

4.1.1 Un universo di spiriti

In Giappone il cosmo ospita una molteplicità di spiriti. Le più potenti sono i *kami*, i principali oggetti del culto nello *shintō*, entità difficili da descrivere perché inafferrabili, enigmatiche ed eterogenee. Carmen Blacker li definisce “ierofanti”, manifestazioni del potere sacro nel mondo umano. Per i giapponesi qualunque cosa vada oltre l’ordinario ed ispiri timore o senso di potenza è chiamato *kami*. Perciò cose come i monti, il mare o i fenomeni inspiegabili della natura sono *kami* perché misteriosi e pieni di stranezza. Un *kami* potrebbe risiedere anche in certe persone, nella eccellenza che domina la pratica di una certa arte, nella continuità e protezione che un antenato assicura a una certa famiglia, in tutte quelle cose che mostrano un’incomprensibile alterità che indica potere.

Elusivi, indistinti, in gran parte amorfi questi esseri sono tanti e diversi: alcuni sono personaggi mitici con i nomi registrati nelle cronache della fondazione del paese, altri di *status* più umile, sono confinati alla sfera intima e familiare. Certi sono in stretta relazione tutelare con un particolare villaggio, altri esercitano la stessa protezione su una particolare famiglia o individuo, altri ancora benedicono chiunque vada in pellegrinaggio al loro santuario. Tutti comunque sono indotti a lasciare il loro mondo e a visitare il nostro se allettati dallo sciamano con certi suoni graditi come le vibrazioni del *koto* o di un arco, la percussione del tamburo o la *performance* di canti o danze specifici.

Una volta nella nostra dimensione, essi si manifestano in varie forme tra cui le più comuni sembrano essere quella di un serpente o di un vecchio canuto. In alternativa possono far sentire la loro voce nei *reimu* 霊夢, i sogni divini, e trasmettere una risposta a un problema che rende perplesso il sognatore. A tal proposito in età medievale era costume passare la notte in un santuario dove la divinità, alla maniera dell’oracolo greco, appariva e parlava, talvolta conferendo un oggetto magico, una gemma, un pugnale, un cucchiaino di legno che al risveglio il sognatore ritrovava sul cuscino. In alternativa il dio inviava in sua vece gli

tsukawashime 使わしめ o messaggeri, come le volpi di Inari, i cervi di Kasuga daimyōjin, le colombe di Hachiman o il seguito di trentasei fanciulli divini impiegati da Fudōmyōō.

Ad ogni modo la credenza che i *kami* abbiano un aspetto definito con cui mostrarsi agli uomini è tarda e deriva dall'iconografia buddista, infatti nel culto antico essi non avevano una forma propria e le loro occasionali apparizioni erano solo temporanei camuffamenti. Per manifestarsi nel nostro mondo e comunicare con gli esseri umani essi avevano dunque bisogno di prendere possesso di qualcosa che fungesse da contenitore o dimora provvisoria. Talvolta queste "abitazioni" momentanee erano conosciute come *kura* 倉 e questo spiegherebbe l'abbondanza di toponimi col suffisso *kura* ai piedi delle montagne sacre, i luoghi dal quale si riteneva giungessero gli dei¹³⁸. Altre volte invece esse erano chiamate *yorishiro* 依り代, in prevalenza oggetti dalla forma allungata e sottile come bacchette di legno, alberi (i pini sono sempre stati uno dei veicoli preferiti per la discesa dei *kami* e non a caso abbondano nei pressi dei santuari *shintō*) pietre oblunghe o massi dalla suggestiva forma fallica. Certi studiosi hanno supposto che uno dei generi più antichi di *yorishiro* fosse la combinazione di due forme, una verticale poggiata su una conica a rappresentare l'unione dei due simboli sessuali. Infatti, diversi toponimi come *hokoiwa* 鉾岩 roccia con lancia, *hatazuka* 旗塚 montagnola con bandiera, *hokotateiwa* 鉾立て岩 roccia con lancia eretta, sembrano conservare un tale ricordo. L'idea comune che la montagna attiri gli spiriti potrebbe essere legata a questa immagine della sua conicità trafitta dalla verticalità

¹³⁸ L'idea delle montagne come residenza di *kami* e anime di defunti risale al tardo periodo preistorico e fu il risultato, secondo Hōri, di un importante cambiamento avvenuto nelle vite degli antichi abitanti dell'arcipelago giapponese. Infatti, i loro insediamenti che fino a quel momento erano stati lungo le coste, cominciarono a spostarsi verso l'entroterra e questo determinò un mutamento anche nell'idea del luogo da cui giungessero le divinità. Fino ad allora si era sempre creduto che queste provenissero da una terra meravigliosa al di là del mare, il *tokoyo*, e che in determinati momenti dell'anno facessero visita al popolo portando benessere e rinnovamento. Tuttavia, nel momento in cui la comunità perse di vista il mare e si ritrovò circondata dalle montagne, cambiò radicalmente anche la sua percezione della direzione da cui arrivassero gli esseri divini. Le cime dei monti, alte, silenziose e ricoperte da una fitta vegetazione ispirarono così il senso di mistero e di sacro che prima aveva avuto la vastità del mare. Carmen BLACKER ... cit p.79

degli alberi. Ad ogni modo a uno stadio più tardo del culto, si iniziò a pensare che i *kami* prolungassero il loro soggiorno nel nostro mondo anche dopo il termine dell'atto rituale, e lo *yorishiro* da temporaneo si trasformò in contenitore permanente, chiamato *goshintai* 御神体, sistemato nei recessi di un santuario. Oggi gli oggetti naturali o artificiali in cui un dio risiede in via definitiva sono cinti dalla *shimenawa* e adorati con regolari offerte.

Un'altra particolarità dei *kami* è la loro sostanziale amoralità. Essi sono ambivalenti, né buoni né cattivi, ma possono manifestarsi come benigni o distruttivi per gli interessi umani a seconda del trattamento che ricevono. Se viene data loro la giusta adorazione, essi benediranno e proteggeranno la comunità umana, facendo maturare il raccolto e tenendo lontano le calamità naturali. Se al contrario vengono offesi, la loro collera castigherà gli scellerati senza pietà. Per questi esseri divini l'oltraggio più intollerabile è l'impurità (*tsumi* 罪) derivante dalla morte e dal sangue. Chiunque sia stato a contatto con un cadavere, umano o animale che sia, o con persone che hanno subito un recente lutto, deve evitare accuratamente per un certo numero di giorni di far visita al loro santuario. Lo stesso vale per chi presenta delle ferite sul corpo non ancora rimarginate o piaghe putrescenti. Comunque, la forma più aborrita di impurità è quella del sangue mestruale e del parto ed è per questo motivo che alle donne fino al tardo periodo Meiji (e in certi casi persino oggi) era proibito salire sulle montagne sacre o entrare in certi santuari. La lordura (in tutti i sensi) è l'antitesi della santità ed è la prima fonte di debolezza e di riduzione del potere. Per tal ragione la *miko* che sta per essere posseduta da una divinità deve rendersi un buon veicolo con la catarsi e l'asceta che vuole avvicinarsi al mondo dei numi, deve liberarsi dalle impurità che non lo renderebbero il benvenuto.

Gli altri esseri con cui lo sciamano in Giappone è chiamato a trattare sono gli spiriti dei defunti. Essi sono conosciuti come *tama* 魂 una parola che può essere tradotta come "spirito" o "energia vitale" e indica un'entità che risiede in un ospite

cui conferisce vita ed energia. Il *tama* dimora negli esseri umani, negli animali, negli alberi (*kodama* 木魂), persino in certi suoni o parole (*kotodama* 言魂) e se esso abbandona il corpo in cui risiede, quest'ultimo diventa debole e malato e infine muore. Quando il *tama* di una persona viva si stacca dal suo corpo, prende a vagare liberamente nella forma di una grande gemma o bolla splendente (*tama* 玉) e prima che sia troppo tardi deve essere ritrovato e rimandato indietro. Quando invece al momento della morte l'anima abbandona irrevocabilmente il corpo, essa, per raggiungere la salvezza, ha bisogno di essere trattata con cura e ricevere dai familiari le corrette esequie funebri per un periodo di tempo pari a trentatré anni (quarantanove in certi distretti). Durante questo arco temporale gli spiriti dei morti conservano le sembianze di quando erano in vita e, attraverso una *medium*, possono rispondere alle invocazioni dei loro parenti ed elargire consigli o esprimere opinioni. "Nutriti" col cibo delle offerte e con la recitazione dei *sutra*, essi continueranno dunque a fare da mentore e a supervisionare i propri discendenti fino al raggiungimento della completa apoteosi. A quel punto, lo spirito si disferà della sua individualità e si fonderà con l'entità spirituale del Grande Antenato, il supremo essere che racchiude tutti i progenitori della famiglia. Da quel momento sarà adorato insieme a tutti gli altri nell'unica tavoletta funeraria nel tempietto di famiglia.

Gli spiriti dei morti e gli dei condividono quindi l'abilità di manifestarsi nel mondo umano e di comunicare attraverso un tramite, sebbene i primi non si offendano per l'impurità del sangue e della morte e la forma che li contraddistingue, rotonda e splendente, sia completamente diversa da quella dei secondi. La relazione precisa tra *kami* e *tama* è ancora una questione controversa fra gli etnologi giapponesi e mentre alcuni ritengono si tratti di due entità completamente distinte altri sono convinti che gli uni siano un diretto prodotto degli altri, in particolare dello spirito deificato dell'Antenato per eccellenza. Il *tama*, in altri termini, sarebbe una più antica e più primitiva forma di essere spirituale da cui nel corso del tempo avrebbero avuto origine le altre. Comunque, oggi nella

pratica sciamanica, i due tipi di esseri sono trattati in maniera separata e vengono evocati con riti diversi e in differenti momenti dell'anno.

Nel passato, i momenti di buon auspicio per richiamare gli spiriti degli antenati alle loro vecchie case erano due, lo *shōgatsu* 正月 e il *bon* 盆 ma mentre il primo ha perso oggi il suo carattere di celebrazione per il ritorno dei morti¹³⁹ il secondo lo conserva ancora. Nel settimo mese del calendario lunare gli spiriti dei defunti ritornano alle loro famiglie e nelle case si preparano altari con offerte di cibo e ci si veste a festa. Essi vengono accolti con gioia, nutriti coi vapori del riso e del *sake* esposti sull'altare, pregati affinché portino pace e salute su coloro che li venerano e dopo qualche giorno rispediti al loro mondo. In genere, per indicare loro la strada, si accendono dei falò sulle cime delle colline o si fa il *tōrō nagashi* 灯籠流し lasciando galleggiare sull'acqua, nell'ultima notte, delle lanterne di carta, ognuna con il nome della famiglia e una formula di commiato.

È molto importante per gli spiriti degli antenati essere richiamati a parlare in questo momento dell'anno nel corpo di una *medium*, perché altrimenti il loro progresso verso la salvezza sarà seriamente ostacolato. Se i morti non sono trattati bene dai loro discendenti, se vengono trascurate le preghiere e le offerte necessarie al loro nutrimento, la loro natura gentile e benevola muta radicalmente. Essi si trasformano in tiranni malvagi e rancorosi che puniscono la famiglia negligente con disgrazie e malattie. Ad ogni modo, basta riprendere le corrette attenzioni rituali per farli ritornare alla loro precedente forma benevola.

Ci sono però degli spiriti infelici che non hanno possibilità di salvezza perché privi di una famiglia che si prenda cura di loro. Essi sono i *muenbotoke* 無縁仏, coloro che son morti soli, senza congiunti e discendenti. Erranti, affamati, e senza speranza di riposo, nella loro miseria attaccano chiunque si trovi sul loro

¹³⁹ L'unica testimonianza dell'originario significato della festa di *shōgatsu* è, come riteneva Yanagita Kunio, la somiglianza evidente fra la figura della divinità di Capodanno, Toshigamisama e quella dell'Antenato benevolo rappresentato dalla maschera dello Okina che compare nelle rappresentazioni nō di tale periodo. Carmen BLACKER ... cit. p. 46

cammino. Solitamente, durante la festività del *bon*, si usa allestire in casa un altare specifico per questi spiriti irrequieti in modo da alleviare momentaneamente la loro fame e renderli inoffensivi.

Le entità più pericolose sono comunque gli *onryō* 怨霊 i fantasmi di coloro che sono andati incontro a una morte violenta come i caduti in battaglia, i disgraziati, gli assassinati, o quelli che si sono spenti con la rabbia e il risentimento nel cuore. La letteratura giapponese tra i secoli VIII e X è piena di riferimenti a questi spiriti e alla devastazione causata dal loro rancore. Tra i vari esempi possiamo citare il principe Sawara, il fratello minore dell'imperatore Kanmu che innocente fu esiliato nell'isola di Awaji e lasciato morir di fame nell'anno 785. Il suo spirito, assetato di rivalsa per l'ingiustizia subita, fece abbattere così su Nagaokakyō, la capitale del regno, una serie di calamità tra cui una pestilenza generale e la malattia del principe ereditario. Solamente quando gli fu conferito il titolo postumo di imperatore e il suo corpo riesumato fu rinterrato in un tumulo imperiale, i disastri ebbero fine. Una devastazione persino più grande fu causata dal fantasma adirato di Sugawara no Michizane, anche lui ingiustamente esiliato nell'anno 901 nel selvaggio Kyūshū e deceduto due anni dopo in solitaria disgrazia. Di nuovo si resero necessarie misure straordinarie per pacificare il suo spettro che non si placò finché non fu trasformato in un *kami* superiore col nome di Kitano daimyōjin e nominato protettore della letteratura e della calligrafia.

Gli spiriti scontenti si rivelano solitamente con le fattezze che avevano in vita ma questa pare sia un'idea sorta solo nel tardo periodo Heian e prima di allora essi erano creduti manifestarsi attraverso fenomeni naturali indesiderabili come l'invasione di ratti magici. Certe ascete intervistate da Carmen Blacker sostenevano di riuscire a distinguere uno spirito vendicativo da uno benevolo per il forte odore di stantio che il primo si trascina dietro. Comunque fu solo con la nascita del kabuki durante il periodo Edo che l'idea di questi spiriti prese forma con precisione nell'immaginario collettivo: una donna dal kimono candido (*hakui*

白衣), col volto dipinto di bianco e indaco (*aiguma* 藍隈) e con lunghi capelli neri scompigliati sul viso. Spesso, infatti, non sono gli uomini a trasformarsi in terribili spiriti vendicativi bensì le donne che deboli e inermi nella vita, oppresse come sono dalle logiche della società patriarcale, si trasformano nella morte in entità forti e implacabili in grado di devastare qualunque cosa. Non sono rare le storie nella letteratura e nel teatro giapponesi che parlano di mogli trascurate dai mariti, abbandonate e lasciate morire in povertà che dopo la morte cercano il riscatto tormentando la comunità locale. La pericolosità di questi esseri sta infatti nella loro capacità di arrecare danno in maniera indiscriminata, perché nonostante siano mossi dal desiderio di risarcimento, difficilmente applicano la vendetta giustificata e la loro collera finisce per colpire a caso lasciando magari illeso il loro reale obiettivo. Il loro *modus operandi* prevede di solito la possessione spiritica e in tal caso è necessario il tempestivo intervento di uno specialista religioso che faccia un esorcismo prima che il malcapitato sia consumato fino alla morte dal dolore fisico e dal disordine mentale.

Altri spiriti problematici sono gli animali magici, creature in grado di assumere una forma incorporea e invisibile e penetrare nel corpo umano. Yanagita Kunio, li distingueva in due categorie: una strisciante simile a un tozzo verme di terra denominata “serpente” e una quadrupede di solito identificata come “volpe” o “cane” ma più somigliante a una piccola donnola o a un grosso toporagno¹⁴⁰. Le ragioni per cui un animale del genere scelga di entrare nel corpo di una persona e possederla potrebbero essere molteplici. Una volpe, ad esempio, agisce per vendicarsi di un affronto subito, per esempio lo spavento durante il sonnellino o l’uccisione di uno dei suoi cuccioli, oppure per il desiderio di particolari cibi di cui

¹⁴⁰ La credenza nei serpenti conosciuti come *tōbyō*, *tombogami* o semplicemente *hebigami* è diffusa solo nello Shikoku e nel Chūgoku mentre quella nei cani e nelle volpi copre un’area più vasta che va dal Kantō al Kyūshū passando per tutta la costa del mar del Giappone. Il cane, nelle aree in cui è diffuso il serpente, è conosciuto con il nome di *inugami*, nel Tōhoku come *izuna* e nell’area di Hiroshima, *gedō* che significa “eresia buddista”. La volpe invece a Izumo è nota come *ninko* o uomo-volpe, nel Kyūshū meridionale *yako*, volpe di campo, nel Kantō *osaki* e a Shizuoka, Nagano e Yamanashi è nota come *kuda*, volpe pipa. Carmen BLACKER ... cit. p.51

è ghiotta che in forma animale non otterrebbe mai come il *sekihan* 赤飯 o il *tofu* fritto. In altri casi invece l'animale attacca la sua vittima perché obbligato da malvagi noti come *kitsunetsukai* 狐使い o *kitsunemochi* 狐持ち, proprietari di volpi, persone che allevano appositamente queste creature per sfruttarne i poteri e diventare ricchi e potenti.

Nel Tōhoku, prima della Seconda Guerra Mondiale, si credeva ancora nell'esistenza dello "stregone solitario". Spesso si trattava di un monaco deviato che, per scopi personali o su commissione, sguinzagliava le sue volpi contro vittime designate e talvolta, molto furbescamente, si proponeva alla comunità ingenua in qualità di esorcista in grado di scacciare le bestie da lui stesso inviate¹⁴¹. Sulla costa del Mar del Giappone e nello Shikoku, prevaleva invece la credenza nelle *tsukimonosuji* 憑き物筋, famiglie allevatrici di animali magici che si riteneva sfruttassero i poteri di invisibilità delle loro creature per prelevare oggetti di valore dalle abitazioni altrui e possedere quanti non le avessero in simpatia. Le volpi, allevate in gran numero (fino a settantacinque), potevano essere avvistate lungo i cornicioni dei tetti o nei dintorni della casa infestata. Il serpente invece veniva tenuto in un vaso della cucina e nutrito con lo stesso cibo della famiglia e un po' di *sake*. La maledizione delle *tsukimonosuji* aveva carattere ereditario e si trasmetteva per linea materna. Tuttavia, mentre la famiglia posseduta dalle volpi non aveva possibilità minima di liberarsene senza perire a sua volta, quella posseduta dal serpente poteva, a patto che fosse un estraneo, in maniera involontaria, a uccidere la bestia. Ad ogni modo, poiché la possessione era ritenuta "contagiosa", i compaesani evitavano accuratamente di entrare nella casa, mangiare il cibo, sposarsi o più semplicemente avere contatti di qualunque genere con queste persone. Nel passato tali famiglie sono state oggetto di persecuzioni

¹⁴¹ Esisteva proprio un rito che permetteva di acquisire potere sulle volpi registrato nelle opere del periodo Tokugawa e chiamato *izunahō*. Si trovava una volpe femmina incinta, la si nutriva e addomesticava, avendo particolarmente cura di lei al momento della nascita dei suoi cuccioli. Quando questi sarebbero cresciuti la volpe come segno di gratitudine avrebbe donato uno dei suoi cuccioli al presunto benefattore che avrebbe visto tutti i suoi desideri realizzarsi grazie all'aiuto dell'animale magico a lui sottomesso. Carmen BLACKER ... cit. p.54

piuttosto crudeli e anche in tempi relativamente recenti si sono avuti casi di ostracismo e discriminazione.

Alcuni studiosi giapponesi hanno tentato di spiegare le ragioni di questa credenza facendola risalire alla metà del periodo Tokugawa, quando l'economia del denaro cominciò ad infiltrarsi nelle campagne portando alla nascita di una nuova classe di proprietari terrieri. Sembra, infatti, che i vecchi abitanti, estromessi dal successo, non presero bene l'avvento della nuova classe abbiente e rosi dall'invidia presero a calunniare i nuovi arrivati, accusandoli d'aver fatto soldi grazie alle volpi. Infine, la credenza venne esacerbata da monaci Shingon, *yamabushi*, ed esorcisti che vedevano bene la possibilità di arricchirsi sfruttando la situazione. Tuttavia, sebbene tali fatti spieghino come sia nata la tradizione delle *tsukimonosuji*, non dicono niente riguardo i motivi per cui tali animali dovessero essere necessariamente dotati di potere. Carmen Blacker è dell'idea che la credenza negli animali magici sia una forma degradata del culto più antico delle divinità tutelari zoomorfe. Nel passato infatti la volpe e il serpente erano considerati *kami* benevoli che proteggevano la famiglia, emettevano oracoli (*takusen* 託宣) e guarivano dalle malattie in cambio dell'offerta di cibo e dell'adorazione quotidiane. Oggi le tracce di questo antico culto possono essere scorte nell'adorazione domestica delle volpi, messaggere della divinità Inari, e del serpente, di solito fuso con il dio drago Ryūjin.

4.1.2 La *medium* giapponese nella ricerca storiografica

La figura sciamanica per eccellenza in Giappone è la *medium*, una donna che grazie alla possessione fa da intermediaria fra i due diversi piani dell'esistenza, quello umano e quello spirituale. Di solito sono chiamate con nomi specifici a seconda delle aree geografiche in cui vivono ma comunemente sono identificate dai termini *miko* o *fujo* (巫女). Certi studiosi preferiscono usare *fujo* invece di sciamana perché lo ritengono migliore per riflettere il carattere delle *medium*

giapponesi.

Nel passato gli studiosi nipponici avevano avuto poco interesse a studiare le tradizioni del loro paese. Sulla scia della politica Meiji, che mirava alla modernizzazione e al rafforzamento interno, essi si erano dedicati unicamente all'apprendimento della scienza occidentale, la sola cosa reputata utile per far uscire il Giappone dalla condizione di sudditanza nei confronti dell'America e degli altri paesi europei. Le cose indigene erano viste come parte di un mondo da lasciarsi alle spalle e le *miko* promotrici di superstizione. Tuttavia, all'inizio del Novecento, qualcosa cambiò e le *miko* iniziarono ad attrarre l'attenzione di certi studiosi che, nel tentativo di ricostruire le origini della religione primitiva giapponese, cercavano forme autoctone di culto risalenti a prima dell'arrivo del Buddismo. Su questa linea Yanagita Kunio, all'inizio della sua carriera di studioso di *folklore*, scrisse una serie di saggi, pubblicati nel 1913 sotto il titolo di "Pensieri sulle *miko*" in cui le distingueva in due generi. Una che occupava una posizione ufficiale come oracolo nella sede del governo e in importanti santuari (*jinja* 神社), l'altra, una tarda derivazione della prima, popolare fra la gente comune in quanto divinatrice errante e specialista religiosa. Nakayama Tarō adottò la distinzione di Yanagita nel suo "Storia della *miko* giapponese" ma preferì riferirsi al tipo ufficiale di *miko* come *kannagimiko*, o *miko* che serve una divinità, e al tipo popolare come *kuchiyosemiko* o *miko* attraverso la cui bocca gli spiriti trasmettono i loro messaggi (口寄せ). Questa distinzione rimase invariata finché non comparve sulla scena della ricerca antropologica Mircea Eliade e il suo lavoro sullo sciamanesimo. A quel punto l'attenzione degli studiosi si spostò dalla tipologia di *miko* alle caratteristiche del loro processo di iniziazione e al loro stato psicologico. Nello stesso periodo, certi etnologi cominciarono a guardare oltre i confini del Giappone nel tentativo di capire la possibile relazione del fenomeno *miko* con le forme di sciamanesimo dell'Asia Orientale. Nel 1923, Torii Ryūzō studiando le religioni primitive dei popoli vicini al Giappone, si accorse che la *miko* di Okinawa mostrava forti affinità con le sciamane coreane e siberiane. Egli notò anche che lo

shintō stesso presentava certe caratteristiche simili a quelle dello sciamanismo siberiano, per esempio il concetto di una struttura tripartita del cosmo diviso in paradiso, paese di mezzo e oscuro mondo sotterraneo. Oka Masao cercò di identificare quei tratti nella cultura giapponese che suggerissero l'origine delle due principali tradizioni di *miko* come derivanti da due differenti culture. Avanzò l'ipotesi che la *miko* ufficiale appartenesse a una cultura nordica patrilineare dei popoli a cavallo, e che la *miko* popolare del tipo *kuchiyose* a una cultura meridionale matrilineare. Questi studi etnologici non erano esenti da problemi di metodologia, ma riuscirono almeno a introdurre l'idea che la questione delle *miko* giapponesi avrebbe dovuto essere studiata in relazione allo sciamanismo delle altre culture dell'Asia Orientale. Gli stimoli più grandi per uno studio più approfondito sulle *miko*, che implicava il confronto con gli sciamani in Asia venne comunque da Eliade. Quando apparve in francese per la prima volta il suo "Sciamanismo: Tecniche arcaiche dell'estasi" nel 1951 prese il via un'immediata crescita degli studi etnografici e teoretici sullo sciamanismo giapponese e i termini "sciamanismo" e "sciamano" sostituirono il termine indigeno *miko*. Hōri Ichirō (il traduttore giapponese del libro di Eliade) discusse i tipi principali di sciamane giapponesi alla luce delle argomentazioni di Eliade e pervenne alla conclusione che le *miko* del tipo *kuchiyose* non erano sciamane in senso stretto perché nei loro rituali non sperimentavano l'estasi. In seguito a un esteso lavoro sul campo in Giappone, Okinawa e isole Amami, divenne necessario allargare il concetto di sciamano per giustificare la varietà di individui che avevano accesso al mondo degli spiriti. Emerse in particolare che la possessione e le variazioni di essa giocavano un ruolo più importante nello sciamanismo giapponese rispetto all'estasi. Questi studi aiutarono molto a capire il processo di iniziazione, le circostanze dei rituali e i vari tipi di specialisti sciamanici. Nel 1984 Sasaki Kōkan nella sua "Antropologia dello Sciamanesimo" e negli altri lavori più tardi adottò un approccio differente. La sua familiarità con il discorso internazionale sullo sciamanismo e la sua esperienza di lavoro sul campo in molti paesi asiatici lo

resero in grado di ripensare le definizioni finora elaborate sui concetti di estasi e possessione al fine di renderli più vicini possibili all'esperienza spirituale giapponese.

Nello sforzo per evitare di creare un'immagine inappropriata dello "sciamanismo" nipponico usando il termine "classico" di sciamano, gli studiosi in anni recenti sono tornati sempre più sull'uso di termini locali perché trovano il loro significato meno ambiguo. Infatti, il termine sciamano non è ritenuto appropriato per la comprensione della natura della *miko* a causa della sua enfasi sull'esperienza estatica del viaggio mistico, mentre la *miko* stabilisce il contatto attraverso esperienze di possessione¹⁴².

4.1.3 Le eredi dell'antica *miko*

La *miko* grazie all'aiuto e alla guida del suo spirito patrono può entrare in contatto con qualsiasi tipo di entità. I *kami* sono relativamente facili da gestire ma gli spiriti originatisi dagli esseri umani pongono più problemi, soprattutto quelli che non hanno raggiunto la pace nell'oltretomba. Uno spirito scontento infatti esprime la sua collera con il *tatari* 祟り, la calamità, e quando la *miko* lo affronta, resiste ai suoi comandi in modo violento finché i suoi desideri non vengono soddisfatti. La possessione può avvenire con due modalità. Nella prima la *miko* sente la voce dello spirito, vede la sua figura e riferisce il suo messaggio in terza persona, spiegandone il significato ai clienti. Nella seconda invece lo spirito si introduce direttamente nel suo corpo usandola come una ricetrasmittente.

Secondo Sasaki Kōkan il contatto diretto con l'altro mondo tramite la *trance*, l'intenzionalità dell'atto e il servizio a terzi sono i tre requisiti fondamentali di una *miko*. Le persone che soddisfano solo il primo requisito non possono dirsi *miko* perché malgrado stabiliscano un contatto con l'aldilà, non lo fanno

¹⁴² *Shamanism an encyclopedia* ... cit. pp. 674-676

volontariamente. Satō Noriaki chiama queste persone *yorishiro*¹⁴³, contenitori per gli spiriti, che non riuscendo a stabilire il contatto da sole per svolgere il loro ruolo rituale sono affiancate da uno specialista di solito un *genja*, o asceta che produce il giusto stimolo. Dal momento che la *yorishiro* soddisfa la prima condizione e il *genja* la seconda e la terza, si può concludere che i due solo lavorando insieme fanno il lavoro della *miko*. Di conseguenza posso affermare che la *miko* come la si intendeva nell'antichità ovvero una donna scelta dagli dei, dal carisma e dal potere mantico eccezionali, che operava da sola riuscendo a richiamare gli spiriti in terra con la danza, oggi non c'è più. Al suo posto troviamo altre figure che potremmo chiamare *miko* solo per rispetto della tradizione ma che non presentano le caratteristiche di quella originaria. Le *itako*, le *medium* cieche del nord est operano da sole ma attraverso la recitazione di *sutra*, *saimon* 祭文, o altre parole magiche imparate a memoria nel corso dell'apprendistato; le *gomiso* o *kamisan*, principalmente delle guaritrici¹⁴⁴, che ricevono la chiamata divina ma acquisiscono i loro poteri attraverso l'addestramento ascetico (ricadendo così nella categoria non della *medium* ma dell'asceta); e infine la *medium* involontaria o *yorishiro* che ha bisogno per operare di un aiuto esterno, di solito da parte di un membro del clero buddista.

I riti di evocazione prevedono la discesa di un *kami* (*kamioroshi* 神降ろし) o dell'anima di un defunto (*hotokeoroshi* 仏降ろし). Le *itako* in genere sono conosciute per le loro *performance* di *kuchiyose* 口寄せ ovvero di trasmissione delle parole dei morti, mentre le *gomiso* o *kamisan* per le esecuzioni di *kamioroshi*, in genere della loro divinità tutelare. Quest'ultime infatti, dato che acquisiscono il loro *status* per chiamata divina, non si occupano di *kuchiyose* perché le insozzerebbe dell'impurità della morte e le renderebbe sgradite ai *kami*. Il rito del *kamioroshi* si eseguiva di più nel passato perché a carattere oracolare e fortemente legato al mondo agricolo.

¹⁴³ SATŌ Noryaki ...cit. pp.151-152

¹⁴⁴ Nel passato quando i guaritori non avevano bisogno di lauree e licenze, erano le *kamisama* a curare i malati principalmente col massaggio e la moxibustione, combinati con prescrizioni di erbe medicinali e consigli nella dieta. KAWAMURA Kunimitsu ...cit. p.270

Esso era impiegato per divinare il futuro nel corso dei *takusen matsuri* 託宣祭り (oggi completamente estinti) o durante le scalate rituali a una montagna sacra per conoscere le volontà del nume che l'abitava.

4.1.4 Lo *hotokeoroshi* o *kuchiyose*

Lo *hotokeoroshi*, il rito che permette a un morto di parlare tramite una *medium* è sempre meno praticato. Ne sopravvivono tracce nel nord est di Honshū e in qualche isola al largo di Tokyo, ma per il resto è ormai scomparso o snaturato nella sua essenza dall'aggressione implacabile della modernità. Spesso il turismo si è rivelato fatale per certi costumi che hanno finito per trasformarsi nell'ombra di sé stessi perdendo completamente il loro significato religioso e diventando simulazioni per l'intrattenimento dei visitatori. Al fine di ricostruire le modalità del rito bisogna affidarsi dunque alle testimonianze che gli studiosi hanno raccolto negli anni cinquanta e sessanta quando ancora la tradizione era molto viva.

Lo studioso di *folklore* Sakurai Tokutarō fornisce una descrizione estremamente interessante del modo in cui i fantasmi venivano convocati in passato nell'area di Miyagi e Iwate. I morti non erano trattati tutti allo stesso modo ma si faceva distinzione fra spiriti di coloro venuti a mancare di recente (precisamente negli ultimi cento giorni), e spiriti di persone scomparse da tempo. Il richiamo dei "nuovi fantasmi" (*niibotoke* 新仏) si eseguiva sempre nella casa della famiglia del defunto entro quarantanove giorni dalla morte e a prescindere dalla stagione. La *medium*, battendo il tempo con una verga di bambù sulla stringa del suo arco catalpa o percuotendo un tamburo a forma di ventaglio, strofinava il suo rosario nero e recitava *sutra* e invocazioni, molte delle quali sembravano essere espressioni stereotipate. Nel convocare i fantasmi e nel trasmettere i loro messaggi, si serviva sempre di uno speciale vocabolario di parole *tabù*, le uniche,

pare, cui gli spiriti dei morti fossero in grado di rispondere¹⁴⁵. Prima di procedere al richiamo dell'anima del defunto, la *medium* cieca convocava miriadi di *kami*, da quelli superiori dai nomi altisonanti alle anonime divinità del villaggio, affinché facessero da guardiani della seduta spiritica. Poi, procedeva con l'invocazione dell'Antenato della famiglia, un fantasma di almeno cinquant'anni che faceva da *michibiki* 導き, cioè da guida per l'anima del defunto. Questo spirito dava sette risposte a sette domande fisse relative alla condizione del nuovo fantasma. Quando infine il morto protagonista del rito si manifestava si rivolgeva a turno a ognuno dei presenti parlando proprio come quando era in vita salvo l'utilizzo delle parole *tabù*.

Nel rito in cui fu presente Sakurai nel 1966, una *ogamisan* di Ishinomaki trasmise le parole del primogenito di casa, ucciso cento giorni prima dal crollo di un ponte. Lo spirito si rivolse a tutti i suoi parenti, vicini ed amici, facendo in tutto non meno di settantatré discorsi. A sua madre, cui si rivolse con il locale termine *tabù* di *ai no makura*, porse le sue scuse per tutto il dolore che la sua prematura morte le aveva causato, parlandole dei suoi sentimenti nella sua nuova condizione e delle sue speranze per il futuro. Al cognato, chiamandolo *oyakatasama*, disse di vegliare su sua moglie e la sua famiglia ora che lui non era più lì a proteggerli. Ai numerosi amici, a turno, implorò di venire spesso nella sua casa ad accertarsi che la sua famiglia stesse bene. Aggiunse che da quel momento egli sarebbe stato il loro guardiano e che avrebbe vegliato sulla loro sicurezza per sempre. A tal proposito mise tutti in guardia sulla possibilità di incidenti in specifici giorni del calendario.

La seduta era un'occasione molto importante per conoscere il futuro e per avere utili informazioni dall'aldilà. Le parole dei morti venivano tenute in debita

¹⁴⁵ Carmen Blacker, che ha assistito a un rito nella prefettura di Aomori nel 1958 riferisce che la *itako* usava l'appellativo di *tsugi no yomboshisama* per rivolgersi allo spirito del padre e *tsugi nokara no kagami* per richiamare quello della madre. Ugualmente il nonno defunto veniva chiamato *toshiyori yomboshisama* mentre la nonna *toshiyorikara no kagami*. Carmen BLACKER ... cit. p.152

considerazione quando si trattava di incominciare un'attività o intraprendere un viaggio e spesso nei giorni che essi dichiaravano infausti (*imibi* 忌み日) la gente evitava accuratamente di uscire di casa. Tutti prendevano nota su dei foglietti dell'andamento della fortuna e li attaccavano sulle porte come promemoria. Inoltre, il rito era anche un momento di estrema commozione dove i presenti interagivano col caro estinto, lo ricordavano, piangevano per la sua triste dipartita e lo consultavano per ottenere consiglio o aiuto. In una famiglia numerosa, dove lo spirito aveva molti parenti cui rivolgersi, questo momento poteva durare a lungo e non di rado capitava che ci volessero dalle otto alle nove ore prima che tutti avessero finito di parlare con lui. Dopo ogni discorso una moneta veniva messa accanto alla *ogamisan* come ricompensa. Dopodiché la *medium* si riposava e concludeva la cerimonia con il commiato allo spirito, la richiesta all'Antenato di mostrargli la strada del ritorno e il congedo dai *kami*.

Mentre i *niibotoke* potevano essere richiamati in qualsiasi stagione purché entro i cento giorni dalla morte, gli spiriti di coloro scomparsi da tempo, erano soggetti a restrizioni e avevano il loro momento specifico. I periodi in cui non era propizio richiamare un vecchio spirito coincidevano con i mesi in cui i *kami* erano creduti particolarmente attivi ovvero il primo, il quinto e il nono mese del vecchio calendario lunare. Si credeva infatti che *kami* e antenati potessero entrare in conflitto se evocati contemporaneamente. Invece, le stagioni in cui si poteva richiamare un vecchio fantasma erano gli equinozi di primavera e di autunno, il giorno della festa del *bodhisattva* Jizō, il periodo del *bon* e il decimo mese del calendario lunare. Inoltre il primo, il terzo, il settimo, il tredicesimo, il ventitreesimo, il ventisettesimo e il trentatreesimo anniversario dalla morte erano considerati degli appuntamenti immancabili per i morti nel loro cammino verso la salvezza. Ai tempi in cui Sakurai svolse la sua indagine, esisteva ancora nel distretto di Ishinomaki l'usanza per le *medium* più giovani di formare gruppi itineranti. Due volte l'anno al tempo degli equinozi di primavera e di autunno esse facevano visita a una serie prescritta di villaggi per permettere ai loro abitanti di

eseguire il richiamo dei propri antenati. Ogni villaggio sistemava lungo la strada dei *tebiki* 手引き o appigli, che guidassero le *medium* cieche alle case designate e ciascuna famiglia si preoccupava di predisporre per il rito una stanza dell'abitazione.

La cerimonia di evocazione di un *furuihotoke* 古い仏 prevedeva come al solito il richiamo di numerosi *kami* in qualità di tutelanti e poi uno ad uno, nel dovuto ordine di anzianità, di tutti i fantasmi ancestrali della famiglia. I discorsi dei morti erano di solito a carattere ammonitorio o moraleggiante: l'Antenato collettivo ad esempio inneggiava alla cortesia con amici e parenti, all'osservanza del culto delle tavolette funerarie e all'accortezza in certi giorni specifici dell'anno. I padri in genere incitavano a lavorare sodo e le madri raccomandavano alle figlie di crescere bene i bambini. Il rito poteva durare alcuni giorni e per le piccole comunità sperdute erano occasioni di festa e di ritrovo imperdibili.

Vorrei ora esprimere alcune considerazioni sul carattere della *medium* cieca. Sakurai ebbe l'impressione che tutti i discorsi fatti dai fantasmi attraverso la bocca della *medium* cieca si somigliassero tra loro e giunse alla conclusione che si trattasse di *kata*, modi di parlare preconfezionati con cui l'audience aveva familiarità. Anche Carmen Blacker ebbe la stessa sensazione quando, il giorno della festa del *bodhisattva* Jizō nel 1959, osservò gli *hotokeoroshi* eseguiti dalle *itako* durante uno dei loro grandi raduni annuali al tempio Bodaiji sul monte Osore. Ogni volta che qualcuno si presentava loro con la richiesta di richiamare i propri cari, esse dopo aver strofinato i grani del loro rosario, citato il nome postumo, la data della morte e le invocazioni necessarie per richiamare lo spirito, chiedevano al cliente in che relazione fosse col morto, le modalità della sua scomparsa e il numero di figli che aveva lasciato. Accertatesi del tipo di defunto, cominciavano allora una veloce recitazione a cantilena per cinque o dieci minuti.

Era evidente che nessuna di loro fosse in uno stato che somigliasse alla *trance*. Nessuna infatti mostrava i sintomi di chi è posseduto, come il respirare

rumoroso o lo scuotere convulso delle mani. I canti che recitavano ricadevano sempre in formule fisse, ognuna per ogni diversa categoria di defunti¹⁴⁶. Le *itako* in pratica stavano recitando, come se venisse dal morto, il più adatto fra un repertorio di canti fissi che avevano imparato a memoria nel corso del loro addestramento. La loro era qualcosa di molto simile a una *performance* teatrale a scopo di *requiem* (*kuyō* 供養). Posso quindi concordare con la studiosa quando dichiara che la *itako* cieca non sperimentando l'autentica possessione spiritica non è da considerarsi propriamente una specialista religiosa di tipo sciamanico. La *itako* non ha niente a che vedere con la *miko* dell'antico Giappone, una donna divinamente ispirata, chiamata alla vita religiosa attraverso i sogni o la possessione, in grado di trasmettere i messaggi degli spiriti grazie al raggiungimento di un genuino stato di *trance*. Il suo dono mantico è mera simulazione e i messaggi solo parole stereotipate, classificabili in differenti *kata*. Ciononostante è innegabile il valore della *itako* come unica rappresentante rimasta in Giappone della *medium* professionista che opera da sola, sposata alla divinità e unica superstite di un mondo che considerava le donne le assolute mediatrici fra il mondo degli uomini e quello degli dei.

4.1.5 Il *kamioroshi*

La discesa di un *kami* nel corpo di una *medium* avviene per scopi esclusivamente divinatori. Esistono anche ascete che si fanno possedere da una divinità al fine di espellere un demone insediatosi nel corpo di un paziente¹⁴⁷, ma sono casi rari: per la maggior parte si tratta di riti eseguiti in coppia durante

¹⁴⁶ Carmen Backer riporta che i soldati uccisi in guerra, per esempio, dicevano sempre la stessa cosa e cioè che a dispetto della loro misera sorte trovavano una certa quiete nel santuario di Yasukuni e i bambini lamentavano d'essere costantemente inseguiti da demoni rossi sul letto secco del fiume Sainokawara ma che Jizō correva a proteggerli. Ivi. cit. p.160

¹⁴⁷ La signora Matsuyama, la guaritrice intervistata da Carmen Blacker, riferì alla studiosa che per scacciare una volpe o un fantasma lei contava sul potere di Fudōmyōō che agiva attraverso di lei mentre era in *trance*. Ivi. cit. p.238

cerimonie religiose stagionali (*matsuri* 祭り) oppure in occasione di scalate cerimoniali per interpellare il dio di una montagna¹⁴⁸.

Dal momento che la *miko* è ormai solo un contenitore vuoto atto a ricevere lo spirito il ruolo attivo di invocarlo, interrogarlo e rimandarlo indietro è oggi compito esclusivo dell'asceta. La ragione della nascita di questa cooperazione sembra sia da ricercare nel sovrapporsi nel primo IX secolo, alle pratiche già esistenti di certi rituali del Buddismo esoterico che prevedevano l'utilizzo di bambini a scopi divinatori. Il più famoso fra questi è lo *abishahō* アビシャ法, portato in Giappone dalla Cina dagli eminenti monaci Kūkai ed Ennin e poi praticato dai rami esoterici delle scuole Tendai e Shingon. Per conoscere il futuro, diceva il testo sanscrito, bisognava trovare quattro bambini sugli otto anni senza difetti fisici, intelligenti e dall'udito fino. Poi li si doveva preparare al rito nutrendoli per una settimana solo con del cibo semplice e una volta giunto il giorno fatidico si doverla lavarli, ungerli con l'incenso, vestirli con abiti puliti e mettere loro in bocca un pezzo di legno di canfora. Dopo averli esposti su un altare in legno di sandalo e aver sparso fiori davanti a loro si doveva bruciare incenso sopra un vaso d'acqua e ripetere sette volte un *mantra* finché i bambini non avessero iniziato a tremare. Quello sarebbe stato il momento giusto per chiedere loro tutto ciò che si desiderasse conoscere sul futuro.

Riti simili allo *abishahō* che istruiscono su come convocare una divinità nel corpo di un bambino o di una donna e farla parlare, appaiono in diversi manuali dello Shugendō ma la struttura originaria del rito buddista è stata modificata da pratiche ancora più antiche. Fino a non molto tempo fa i *takusen matsuri*

¹⁴⁸ Un altro rituale eseguito in coppia dalla *medium* e dall'asceta è l'esorcismo (*yorigitō*) per scacciare spiriti di defunti o volpi dai corpi di persone possedute. Si praticava per lo più nell'antichità e vi sono molti riferimenti nella letteratura del periodo Heian dove si nominano dame di corte che collaboravano con asceti o monaci buddisti a tale scopo. L'asceta spingeva l'entità ad abbandonare il corpo del paziente e ad entrare in quello della *medium*. Dopodiché procedeva col *mondō* o interrogatorio e lo spirito rispondeva tramite la *medium* posseduta spiegando spesso la ragione della possessione. Oggi questa pratica è stata quasi del tutto abbandonata a favore dell'operare solitario dell'esorcista (*kitōshi*). Per approfondimenti vedi Carmen BLACKER ... cap.17

costituivano il prodotto di tale fusione. Tuttavia oggi è impossibile trovare esempi di questi antichi rituali e le sole e uniche fonti disponibili sono i resoconti degli studiosi che li hanno documentati prima che svanissero per sempre. La politica del governo Meiji, che condannava come “superstizioso” qualsiasi riverbero di religiosità o *folklore*, e i rigori della guerra furono letali per la sopravvivenza di queste antiche pratiche. Comunque alcuni sopravvissero abbastanza a lungo per essere registrati dagli etnografi ed è su tali descrizioni che mi baso per descrivere l'esecuzione del *kamioroshi*.

Generalmente il rito aveva luogo di notte su una montagna, oppure nella sala principale del tempio buddista locale o nel suo cortile antistante. All'interno di uno spazio consacrato delimitato da una corda di paglia (che ricorda molto il *saniwa* dell'antichità) sedevano su due tatami la *medium* che avrebbe trasmesso le parole del dio e l'asceta che l'avrebbe interrogata. L'asceta cominciava il rito recitando a voce molto forte una serie di *norito*, *sutra*, e altre parole magiche. Nel contempo il suo recitare ritmico si accompagnava al clangore del suo *shakujō*, allo scampanellare di sonagli e al battito del tamburo. Ben presto i suoni forti e ripetuti mandavano la *medium* in *trance* che cominciava a mostrare i segni della possessione. Le bacchette con le frange di carta nelle sue mani prendevano a muoversi furiosamente avanti e indietro come se avessero vita propria e il suo corpo a piegarsi e distendersi in modo convulso. Dopo un po' lo sconvolgimento si placava e il dio disceso in lei si preparava a parlare. L'asceta gli dava il benvenuto e procedeva con le domande previste. L'argomento principale era il raccolto agricolo, ovvero l'ammontare di orzo, grano, fagioli di soia, miglio, bachi da seta e gelsi previsto per il futuro prossimo e il dio, per mezzo della *medium*, rispondeva in termini di *bu*, l'unità di misura della produzione annuale. Poi, seguivano un'altra serie di domande sulle possibili minacce per la comunità come incendi, ruberie, malattie, freddo e gelo. Infine, si chiedevano i dettagli sulla produzione del riso, quanto seminare e quando. Le risposte del dio, brevi e secche, venivano annotate accuratamente da uno scriba. All'alba il rito aveva termine e la *medium*

esausta veniva riportata al normale stato di coscienza dall'asceta. La comunità allora alzava le mani, si inchinava a terra e si rilassava.

È interessante notare che una *medium*, per essere dichiarata genuinamente in *trance*, doveva comportarsi in modo violento e strano. Atteggiamenti ordinari come un decoroso ondeggiare della bacchetta, o un uso educato del linguaggio erano visti come non autentici e istantaneamente condannati dalla comunità. Per essere convincente ella doveva dunque mostrarsi in preda a un furore inumano: la sua voce doveva essere il selvaggio ruggito di una bestia, il movimento della bacchetta di una violenza mai vista e il corpo in evidente stato di levitazione. In Giappone una *medium* troppo "umana" non è considerata un buon veicolo per gli dei.

4.2 La possessione nelle Ryūkyū

A differenza del Giappone dove gli atteggiamenti animaleschi e gli spasmi sono i segnali della possessione della *medium*, a Okinawa è la compostezza e il decoro che contraddistinguono quella della sacerdotessa. Come ho già detto nel secondo capitolo, non è il dio che si introduce nel corpo della donna ma quest'ultima che lo possiede dentro di sé, da sempre. Questo è dovuto alla particolare concezione dell'universo diffusa nelle Ryūkyū secondo la quale le distinzioni ontologiche non sono assolute e non esiste una differenza netta tra divinità ed essere umano. Per comprendere meglio questo assunto esaminerò più da vicino l'idea che gli okinawani hanno dei *kami* e del loro mondo, mettendo in evidenza gli aspetti più caratterizzanti di questa religione.

4.2.1 *Kami* e antenati

Molti aspetti della cosmologia di Okinawa sono simili a quella giapponese. D'altro canto, ci sono delle interessanti differenze. Ad esempio, certe istituzioni

presenti in Giappone come gli asceti della montagna, l'esperienza del viaggio mistico nell'altro mondo, le pratiche concernenti la purezza rituale, la mitologia elaborata, i testi sacri e il culto dell'imperatore, sono totalmente assenti dalla religione di Okinawa. Una delle ragioni sembra risiedere nella forte influenza che il Buddismo ha esercitato sul paese del Sol Levante che invece è risultata essere veramente blanda¹⁴⁹ nelle isole Ryūkyū. Qui la gente non ha mai avuto bisogno di un vangelo di salvezza o di una religione della compassione per gli oppressi e non ha mai sentito la necessità di crearsi un *pantheon* variegato di divinità, ognuna con la sua storia e personalità distinte. Soprattutto, non ha mai concepito tali divinità come giudici delle azioni umane, capaci di elargire ricompense o infliggere punizioni. In un'intervista una donna rivelò a Susan Sered che la buona condotta era frutto del proprio buon cuore e che una persona era buona per sé stessa e non perché sotto minaccia di punizione. Un'altra spiegò che a Okinawa esiste un'espressione *bachi ga ataru* 罰が当たる che significa "ti torna indietro", vale a dire che le cose che uno fa o dice agli altri presto o tardi ricadono su di sé o sulla propria famiglia. Le parole hanno un grande potere (come in Giappone, per via del *kotodama*) e sono in grado di chiamare ad esistere sia le cose buone che quelle cattive. Esse possono richiamare i *kami* nel nostro piano esistenziale così come mettere in circolo energie negative e portare a conseguenze indesiderabili. Tuttavia non è solo per un discorso di causa-effetto che gli abitanti di Okinawa tendono ad autodisciplinarsi, ma per una certa "vicinanza" ai *kami*.

Come ho già affermato in precedenza dei e uomini non sono diversi nella sostanza: quando una persona muore si trasforma automaticamente in un essere divino. I *kami* e gli antenati a Okinawa sono la stessa cosa e dunque una parte integrante, un'appendice della famiglia che incoraggiano i buoni comportamenti con la loro presenza benevola. I genitori, i nonni e i bisnonni che non ci sono più

¹⁴⁹ Il buddismo fu accolto alla corte di Shūri che cercò di diffonderlo nel paese ma non riuscì mai a penetrare in profondità fra la popolazione che era troppo attaccata alle proprie credenze indigene sui *kami* e sentiva il nuovo culto come totalmente estraneo. Susan SERED, *Women of the Sacred Groves...* cit. p.13

sono spiriti direttamente collegati alle persone, che vegliano su di loro dal *butsudan*. La gente dunque, percepisce i *kami* vicini in termini di relazioni familiari, di locazione e di sostanza ontologica, una cosa che non ha eguali in Giappone. Anche i *kami* assimilati alle sacerdotesse sono in realtà i loro antenati, le anime dei defunti della loro stirpe (*munchu* ムンチュ) e quindi, in qualche modo, l'essenza stessa del *clan*. A tal proposito la Sered riferisce che in diverse occasioni sentì gli abitanti usare il termine *kamisama* per riferirsi al *clan* di appartenenza. Questo fatto sottolinea come quest'ultimo sia l'incarnazione stessa di un dio e che gli antenati siano presenti nella collettività del *munchu*. Questa identità fra dei e spiriti ancestrali risulta ancora più evidente nelle affermazioni di certi isolani che li descrivono come maschi e femmine con indosso rispettivamente l'antico costume dei regnanti delle Ryūkyū e l'abito bianco tipico delle sacerdotesse. Altri si riferiscono alle divinità che abitano i boschetti sacri in termini concreti e storici facendo presumere che gli spiriti divini protettori dell'isola in origine non fossero altro che coloro che per primi si insediarono nell'arcipelago spargendo il loro seme e fondando i villaggi. Non c'è nessuna storia morale o drammatica associata con essi: i *kami* più antichi sono semplicemente le anime dei padri fondatori.

Tanaka Masako in un articolo molto interessante sulle categorie degli antenati e il sistema parentale di Okinawa presenta un'accurata descrizione di questi fatti sociali significativi¹⁵⁰. Gli okinawani chiamano il culto degli antenati *sosen sūhai* 祖先崇拜 e in termini nativi lo definiscono come "l'atto dello *ugan* 御願" (rendere onore e omaggio a tutto ciò che è sovrannaturale) da parte dei discendenti, verso gli *uyafāfuji* 親ファフジ, gli ascendenti. Ogni persona dopo la morte diventa automaticamente un *futuki* 佛 che è spesso usato come sinonimo di *gusōn'chu* グソウン人, persona dell'altro mondo. Un *futuki* può essere "promosso" a *kami* se soddisfa le seguenti condizioni: che al momento della morte

¹⁵⁰ Per ulteriori approfondimenti vedi TANAKA Masako, "Categories of Okinawan 'Ancestor' and the Kinship System" *Asian Folklore Studies*, 36, 2, 1977, pp. 31- 64

abbia compiuto i sette anni d'età, che sia deceduto di morte naturale e che abbia almeno un parente sopravvissuto che provveda al funerale e si prenda cura della sua tavoletta votiva. Per la trasformazione, l'anima del morto deve ricevere una serie di trattamenti da parte dei vivi che se negati possono causare il suo risentimento e l'abbattersi di sventure. La procedura è chiamata *gwansugutu* グァンス事 ovvero "le cose per gli antenati della famiglia" e consiste in un elenco di cerimonie. Per cominciare è necessario un funerale pubblico completo (*sōshichi* 葬式 o *dabi* 荼毘) cui prendono parte i rappresentanti delle famiglie del paese, finanziato dalla comunità locale e organizzato dai vicini sotto la direzione del capo-villaggio; poi nel settimo, nel quattordicesimo, nel ventunesimo, nel trentacinquesimo, nel quarantaduesimo e nel quarantanovesimo giorno dopo la morte bisogna offrire al morto determinate esequie chiamate *nankasūkō* 七日焼香 letteralmente "il settimo giorno di bruciatura dell'incenso"; inoltre il sedicesimo giorno del primo mese è doverosa un'altra cerimonia pubblica. Infine, appuntamenti irrinunciabili sono i servizi funerari organizzati nel terzo, settimo, tredicesimo, venticinquesimo e trentatreesimo anniversario dalla morte e la "cerimonia del lavaggio delle ossa" (*shinkuchi* 洗骨) eseguita fra il terzo e il tredicesimo anniversario. Il *gwansugutu* è dunque essenzialmente una serie di riti di passaggio in cui la persona scomparsa è separata passo dopo passo dai parenti in vita e preparata per il suo *status* definitivo di divinità. Una volta assunta al rango di *kami* l'anima del morto proteggerà la sua famiglia per sempre esattamente come accade in Giappone quando tutte le anime superato un certo periodo si radunano nella figura benevola dell'Antenato collettivo.

I *kami* possono essere meglio descritti come una sorta di stato o energia spirituale. La *norō* intervistata dalla Sered usava la parola *dempa* 電波, onda elettrica, per descrivere la loro presenza. Questi spiriti diventano rilevanti quando sono raccolti in un particolare posto o persona e il mezzo per radunarli è il rito, la tecnica per renderli effettivi, per portarli sul nostro piano esistenziale. Senza il rito essi non hanno rilevanza: rimangono solo una presenza diffusa, potenziale ma non

descrivibile. Il rito in parole povere li fa entrare nello stato d'essere percepiti, li fa materializzare.

4.2.2 I riti delle sacerdotesse

Ho già spiegato in precedenza che tutti i *kami* sia quelli incorporei che quelli incarnati (le sacerdotesse), non “fanno” realmente qualcosa e che il loro significato sta nella presenza piuttosto che nell'azione. Essi sprigionano energia spirituale positiva ed è per questa ragione che gli abitanti li vogliono in mezzo a loro, in una varietà di occasioni. Come tutti i *kami* che devono essere richiamati appositamente nel nostro piano esistenziale per essere resi effettivi anche le sacerdotesse non prendono parte ai riti di propria iniziativa ma devono essere invitate. Inoltre, esattamente come accade quando si convocano delle divinità si offre loro del cibo. I riti si differenziano dunque non tanto per le modalità di svolgimento, quanto per i momenti dell'anno in cui sono svolti e per le persone che vi prendono parte. Ogni data del calendario lunare ha un'importanza peculiare, così come la presenza di una sacerdotessa invece di una altra fa la differenza in termini di equilibri energetici e ordine cosmico.

La maggior parte dei riti della *noro* e delle sue compagne si compongono di tre punti essenziali: accendere l'incenso e offrire riso e *sake* agli dei, indossare l'abito rituale, consumare i pasti offerti loro dagli abitanti del villaggio. Con l'accensione dell'incenso, le *kaminchu* si connettono (*tsūjiro* 通じろ) ai *kami* e attraverso l'offerta del riso e del *sake* rafforzano il loro legame con questi e con la comunità¹⁵¹. Allo stesso modo della donna più anziana della casa che colloca le offerte sull'altare domestico per conto di tutta la famiglia, così le sacerdotesse durante tale sequenza fungono da rappresentanti della gente del villaggio. Con

¹⁵¹ Le sacerdotesse si recano spesso nei boschetti sacri dove la *noro* “nutre” sei grandi conchiglie a strombo infilando del riso cotto nell'apertura. Queste conchiglie sono in qualche modo mistico il doppio di ogni *kaminchu* e del suo *clan* e nutrirle significa nutrire se stesse, il proprio *kami*, la propria stirpe. Susan SERED, *Women of the Sacred Groves...* cit. p.138

L'atto della vestizione invece, esse attualizzano i *kami*, li materializzano, rendendoli pienamente presenti sulla scena. Per dare un'idea dell'importanza di questa sequenza la Sered racconta che una delle *kaminchu* che era storpiata e non poteva seguire le compagne a piedi fino al boschetto sacro *utaki*, rimaneva sempre nell'autobus ad aspettare il loro ritorno, vestita di tutto punto con l'abito bianco e la corona di foglie sulla testa. Non era richiesto che facesse altro, le bastava solo questo per assolvere alla sua funzione: indossare il colore bianco e rendere effettivo il suo *kami*. L'ultima azione rituale, quella di sedere ognuna nella propria posizione predefinita e mangiare il cibo, è il momento *clou* del rito perché le sacerdotesse ricevono in veste di *kami* le offerte cerimoniali della comunità. Durante il rito *shinugu* che si svolge per ringraziare gli dei del raccolto del riso, le sacerdotesse dopo aver pregato nel boschetto sacro *utaki* ritornano in paese dove vengono servite di riso e pesce da specifiche persone. Solo certe famiglie, infatti, hanno questo compito, da generazioni. Il cibo viene servito in maniera rituale, sempre lo stesso per un numero stabilito di volte e anche se le quantità sono spesso smodate, le *kaminchu* non lo condividono con nessuno. Durante il rito *yanusuji* per l'inaugurazione di una nuova abitazione, i padroni di casa si preoccupano di servire tantissimo cibo e *sake* alle sacerdotesse. Prima c'è una sorta di aperitivo che consumano anche gli altri presenti ma le sette portate a seguire sono riservate esclusivamente alle *kaminchu*. La *noro* stabilisce quali portate e in che ordine e specifica anche i contenitori da utilizzare per versare loro il *sake*. Ogni giro di portata consiste nel servire il cibo, pregare, rosicchiare un po' e mettere gli avanzi in una borsa da portare a casa. Tra una portata e l'altra le *kaminchu* intonano una serie di canti, per una decina di minuti e alla fine di ogni canzone sollevano il loro bicchiere e dicono "utōto" (la parola pronunciata all'inizio delle preghiere) mormorando due o tre parole. Nel rito dell'*umachi* la sostanza non cambia: ancora *sake* e cibo a volontà. Non si comprende la ragione di tali quantità spropositate ma probabilmente saranno dovute all'idea di dover sfamare degli "stomaci divini". Le sacerdotesse consumano il cibo destinato ai loro

kami da parte della gente del villaggio per propiziarli affinché mantengano il mondo in armonia¹⁵².

Importante ricordare che le *kaminchu* si occupano solo degli eventi felici e si astengono dal lasciarsi coinvolgere in situazioni in cui è stato rotto l'equilibrio naturale, vale a dire circostanze di malattia o di morte. Sono le *yuta* le deputate a trattare con gli spiriti dei defunti, esseri in transizione che sono temporaneamente in disarmonia sia col mondo dei vivi che con quello degli antenati. Esse fanno da tramite tra i due piani esistenziali occupandosi anche di divinazione e guarigione.

4.2.3 I riti delle *yuta*

La *yuta* in genere è una donna di mezza età, vestita sobriamente, che opera nella sua abitazione. Qui riceve i clienti che cercano il suo aiuto e spesso le famiglie vanno da lei in gruppo, sebbene sia usanza che solo la donna più anziana parli a nome di tutti gli altri. In genere, si fa un consulto quando si vuole conoscere la fortuna, capire le cause di un malessere o scoprire se un defunto ha qualcosa da dire ai vivi. Spesso, quando una persona muore nel rimpianto, il suo spirito letteralmente "si attacca" alla schiena dei familiari sopravvissuti che iniziano a soffrire di un senso di oppressione, febbre o disturbi di vario tipo. La *yuta* essendo in grado di vedere le cose invisibili può liberare la persona della scomoda presenza. Ella ascolta le parole del morto e trasmette i suoi desideri ai vivi spiegando loro come agire per placarlo. Se invece sono i vivi a causare guai ai morti, magari seppellendone qualcuno nella tomba sbagliata o posizionando sul *butsudan* tavolette funerarie di parenti che andrebbero altrove, la malattia è la più frequente manifestazione del "dis-ordine" cosmico generato. A volte una *yuta* deve intervenire per fare uno *ōharai* 大祓 un rituale di purificazione laddove c'è bisogno di scacciar via influenze negative. Per massimizzare l'efficacia dei suoi

¹⁵² Per la descrizione completa dei riti sopra elencati vedi Susan SERED, *Women of the Sacred Groves...* cap.6

poteri mistici ella colleziona e dispone sul suo altare molti e diversi oggetti rituali come immagini sacre, statue, palle di cristallo, incensieri e amuleti.

Un tipico rituale inizia con l'accensione dell'incenso. La *yuta* comincia con l'annotare su un pezzo di carta i nomi dei membri della famiglia della cliente insieme al loro *eto* 干支, l'anno di nascita secondo il calendario cinese. Poi, depenna i nomi di coloro che non vivono nella sua stessa casa e che non sono parte della famiglia in senso stretto. Fa molta attenzione a scrivere bene l'indirizzo di casa della cliente e il suo cognome con i *kanji* corretti (un errore di scrittura manderebbe a monte la divinazione), consultando ripetutamente le carte nel corso della seduta. Dopodiché dice *utōto* e inizia a pregare recitando i nomi della famiglia e le date che si è appuntata. Le tecniche di divinazione sono varie e diverse ma in genere una pratica molto comune consiste nel prendere dei chicchi di riso, lasciarli cadere e dal loro numero estrapolare la risposta degli spiriti. L'azione viene ripetuta una dozzina di volte accompagnata dalla cantilena delle preghiere. A tratti la *yuta* si interrompe per trasmettere alla cliente le informazioni che le stanno passando i *kami*. Di tanto in tanto fa anche una breve domanda. Ottenuto il responso degli spiriti, è la volta di utilizzare il suo libro con le informazioni del calendario cinese per scoprire tempi e modi propizi in cui la cliente dovrà pregare gli spiriti al fine di risolvere i suoi problemi. La seduta termina con la *yuta* che organizza un appuntamento per accompagnare la cliente su una tomba o santuario e il pagamento per il servizio reso.

Per le *yuta* di Okinawa è fondamentale l'arte nella divinazione e la reputazione si acquisisce principalmente grazie all'abilità innata di fare *tōsu* 通す cioè di comunicare con divinità e antenati. Contrariamente agli sciamani classici le *yuta* non perdono conoscenza, non salgono fino al cielo nei viaggi estatici, non fanno esperienza di un rituale di iniziazione significativo caratterizzato da temi di morte e rinascita, non convocano gli spiriti dei morti e non guariscono direttamente i pazienti. Le *yuta* non sembrano avere molto potere sulle persone e

gli spiriti: il loro ruolo è solo quello di trasmettere informazioni e aiutare la gente (morta e viva) a negoziare migliori relazioni. In altre parole le *yuta* ascoltano e vedono varie entità ma non sono possedute da esse. La possessione a Okinawa è dominio esclusivo delle sacerdotesse.

Vorrei spendere due parole riguardo lo *status* sociale delle *yuta*. Generalmente *kaminchu* e *yuta* sono egualmente rispettate a Okinawa anche se c'è da dire che quest'ultime hanno alle spalle un passato non proprio facile. Durante il regno delle Ryūkyū, dal 1650, la classe alta perseguì le *yuta*, accusandole di cialtroneria e proibì loro di presentarsi pubblicamente come guaritrici. In seguito, durante tutto il periodo dell'occupazione giapponese il loro operato venne dichiarato fuorilegge e condannato alla clandestinità. Gli stessi abitanti nutrono verso di loro sentimenti contraddittori per via della paura dei loro doni spirituali (vedere i morti e altre cose spaventose) e per la loro capacità di accedere all'intima conoscenza dei problemi delle famiglie del villaggio. Questa percezione è ulteriormente acuita dalla questione del pagamento. Infatti, mentre il cibo donato alle sacerdotesse è un'offerta, i soldi dati alla *yuta* sono una vera e propria transazione d'affari. Queste due cose sono diverse e mentre il pagamento in denaro può essere trattato con una sottile ambivalenza in una società in cui l'uso del contante è relativamente nuovo e associato con l'imperialismo economico dell'America e del Giappone, donare cibo ai *kamisama* è visto come cosa antica e venerabile. Nonostante ciò, tra sacerdotesse e *yuta* ci sono ottimi rapporti e spesso le due figure operano insieme. Le *yuta* non solo identificano potenziali sacerdotesse ma possono anche andare in giro con esse e pregare in simultanea nel *kamiya*. Possiamo concludere che *yuta* e *kaminchu* sono dunque ruoli complementari che hanno come fine la cura della propria comunità¹⁵³.

¹⁵³ Susan SERED, *Women of the Sacred Groves...* cit. pp.194-208

4.3 La possessione in Corea

In Corea la possessione è appannaggio esclusivo della *mansin* e si verifica generalmente nel corso di un *kut*. Ella può ospitare dentro di sé sia spiriti divini che di antenati e lasciarli interagire con i vivi in specifiche occasioni. Quando invece la vittima della possessione è una persona ordinaria i risvolti possibili sono due. Se è un dio a prendere possesso del suo corpo questa è destinata a diventare *mansin*, se invece lo spirito è quello di un antenato scontento il soggetto soffrirà di gravi problemi di salute e rischierà perfino la morte finché non si interverrà adeguatamente con un esorcismo. Nella Corea rurale molto più che in città (ma a Seoul non è raro incontrare per strada, fra gli alti palazzi, edifici contrassegnati da svastiche, bandiere e lanterne colorate che segnano l'abitazione di una sciamana) si è conservata, estremamente radicata fra la gente comune, la credenza negli spiriti e nell'operato delle *mansin*. Tuttavia a differenza di Okinawa in cui lo sciamanesimo delle donne è la religione ufficiale del paese, in Corea quest'ultimo deve fare i conti con la presenza ingombrante del Confucianesimo e con l'aggressività del Cristianesimo che in anni neanche troppo recenti ha preso piede nel paese.

4.3.1 Gli dei della casa e il culto degli antenati

La casa media coreana ha un gran numero di occupanti soprannaturali. Essi, tuttavia, non sono concentrati in un punto specifico ma sparsi un po' ovunque e nei luoghi più insospettabili. L'abitazione tradizionale infatti, manca della florida iconografia dell'altare cinese o della semplice sobrietà del *kamidana* 神棚 giapponese. Anche se i santuari sciamanici e i templi buddisti, raffigurano il loro *pantheon* in pitture o stampe colorate, all'interno dell'ambiente domestico la presenza degli dei è individuabile solo a un occhio attento che sappia scorgere in certi dettagli il segno della divinità. Non è facile infatti riconoscere, ad esempio nel

pacchetto di aghi di pino attaccato alla trave del tetto il segno della presenza di Songju 송주 il Signore della Casa o nella giara in terracotta nella stanza più interna l'offerta per Samsin halmoni 삼신 할머니 la Nonna dei Parti, la protettrice delle gestanti e dei neonati. Altre divinità sono disseminate un po' ovunque nell'abitazione: sul retro dimora Toju taegam 토주대감 l'Ufficiale del Sito della Casa, la divinità che protegge il terreno su cui è edificato l'edificio, mentre le giare posizionate sulla piattaforma all'esterno, dove fermenta la soia e la pasta di peperoncino, sono il luogo deputato per l'adorazione di Sansin, il dio della montagna, e di Ch'ilsong, la divinità dell'asterismo del Grande Carro. La cucina è protetta da Chowang 조왕, la divinità del focolare, mentre la *toilette* da Pyonso kaksi 변소각시, le fondamenta dell'intera struttura da Chisin 지신 e il grande cancello d'ingresso da Sumun 수문. Infine, dentro le pareti di ogni stanza risiedono le divinità minori delle cinque direzioni Obang t'ojon 오방 토존. In certe famiglie dove una *mansin* ha divinato la loro presenza, degli altri dei ricevono una considerazione particolare. Ad esempio, una famiglia di commercianti con un negozio sulla parte anteriore della casa rende onore all'Ufficiale del Negozio, la divinità Kage taegam 가게태감. Ci sono dei che sono particolarmente forti in certe case in virtù delle particolari tradizioni della famiglia. Coloro che hanno fra gli antenati una grande sciamana onorano nel loro *pantheon* la sua apoteosi nota come Taesin halmoni 대신 할머니 o Grande Nonna Spirito. Le famiglie che hanno pregato la divinità delle Sette Stelle del Grande Carro per la nascita di figli maschi venerano questa divinità con periodiche offerte. Le donne si occupano del culto non solo a casa, ma all'occorrenza si recano anche al santuario della *mansin*, o sulla montagna sacra.

Gli dei domestici ricevono dalla donna più anziana, offerte speciali chiamate *kosa* 고사 costituite in genere da dolci di riso (*ttokkosa* 떡고사), pesce secco e vino di riso (*makkölli* 막걸리). Le pile più alte di dolcetti sono destinate al Signore della Casa e all'Ufficiale del Sito della Casa. Durante i *kosa* più elaborati viene offerta loro anche della carne grigliata, o addirittura un'intera testa di maiale.

In contrasto con questi dei virili dal grande appetito, la Nonna dei Parti, nella stanza interna, riceve acqua semplice, vegetali, noccioline, e caramelle. La casalinga si inchina profondamente, strofina le mani e prega brevemente gli dei di renderli tutti ricchi, di dare pace alla famiglia e di far crescere bene i bambini. Dopodiché lascia le offerte esposte per una mezzoretta prima di distribuirle fra i familiari e i vicini. Il cibo per il *kosa* è sacro e porta fortuna: il riso crudo offerto al Signore della Casa viene poi cotto e consumato dal capofamiglia, mentre le offerte per la Nonna dei Parti e le Sette Stelle sono mangiate dai bambini¹⁵⁴. Il *kosa* è un atto di ringraziamento e si tiene in occasioni di buon raccolto o di transazioni commerciali andate a buon fine. L'ingresso nella casa di ingenti ricchezze quali riso, denaro o altri beni, fanno, come dice la *mansin*, "spalancare gli occhi agli dei" (*nunul ttuida* 누놀뛰다) che devono essere ricompensati adeguatamente per la fortuna che hanno portato. Mostrarsi ingrati è molto rischioso perché potrebbe scatenare la loro ira¹⁵⁵. Una donna di solito tiene un piccolo *kosa* ogniqualvolta che

¹⁵⁴ Laurel Kendall spiega che il Signore della Casa è il nume tutelare dell'ambiente domestico ed è anche la controparte spirituale del capofamiglia. Le *mansin* affermano che dove c'è un uomo di casa (*taeju*) c'è anche un Signore della Casa (*songju*). Esso viene descritto come un re infatti nel *kut* è rappresentato coi panni di un sovrano o di un magistrato con il vestito rosso e il grande cappello. Se il dio scappa via a causa dell'accumulo di impurità legate alla morte e ai parti, si necessita l'intervento di una *mansin* per attirarlo indietro ed evitare che la casa resti incustodita. Sebbene si dica comunemente che "il capo famiglia riceve il Signore della Casa", sono sempre le donne ad eseguire per lui la convocazione. Secondo le *mansin* una famiglia dovrebbe ricondurre il Signore della Casa indietro una volta ogni tre anni in un momento di buon auspicio, sponsorizzando un *kut*. Per richiamare il dio una donna viene fatta accovacciare a terra con in mano un ramo di pino mentre la *mansin* inginocchiata accanto a lei scuote un sonaglio e intona una litania. Dopo un po' di minuti gli aghi di pino si muovono leggermente a significare che il dio è disceso e la *mansin* lo persuade a entrare in casa. Il ramo oscilla avanti e indietro nelle mani della donna che si solleva in piedi come guidata da una volontà esterna e mentre la percussionista continua a suonare il tamburo con ritmo rapido, l'entità strapazza la poveretta di qua e di là facendola correre a perdifiato e sfinendola. Alla fine la donna ritorna indietro con il ramo che ancora si muove nelle sue mani e la *mansin* picchetta sulla trave del tetto per assicurarsi che il dio sia nuovamente al suo interno. Poi avvolge degli aghi di pino, dei chicchi di riso e alcune monete in della carta bianca e attacca il fagottino alla trave come sistemazione permanente per il dio. Laurel KENDALL, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits*, Hawaii University Press, Honolulu 1985 cit. pp.117-118

¹⁵⁵ Se arriva della ricchezza in casa e l'Ufficiale del Sito del Casa non ne viene debitamente informato, punisce coloro che lo offendono con malattie e sofferenze. Inoltre se una famiglia si trasferisce altrove e non mette al corrente la divinità salutandola con libagioni e festeggiamenti

ha un brutto sogno che lei interpreta come segno del malcontento divino o quando la sciamana lo prescrive in seguito a una divinazione che ha dato cattivo esito. È interessante notare come le offerte nel *kosa* siano costituite essenzialmente da *snack* mentre manca completamente il riso cotto, la pietanza principale di un normale pasto coreano. Se ne deduce che l'offerta agli dei è più uno gesto simbolico, un tributo, un dono necessario per propiziarli piuttosto che un momento di condivisione. Di tutt'altro genere è invece l'offerta ai defunti che assume le sembianze di un convito vero e proprio cui prendono parte anche i vivi. Ciò denota una diversità di rapporti: i defunti a differenza degli dei sono considerati parte integrante della famiglia.

Uomini e donne gestiscono il rapporto con i morti in maniera diversa. Nella società confuciana, il culto degli antenati è una prerogativa maschile. Durante il rito del *chesa* 제사 i rami collaterali di una famiglia (*chagunjip* 작은집) si riuniscono nella casa principale (*k'unjip* 큰집) per offrire libagioni ai genitori e ai nonni che non ci sono più. Gli uomini che offrono il vino di riso in casa del proprio fratello maggiore drammatizzano il principio della primogenitura patrilineare all'interno della relazione gerarchica fra la famiglia originaria e quella secondaria. Infatti la regola vuole che solo il primogenito erediti la casa di proprietà mentre i figli cadetti vadano a vivere altrove. Ciò ha ripercussioni anche sul piano spirituale perché al momento della morte nessuno dei fratelli tranne il più grande erediterà lo *status* di antenato nella famiglia natale. Dunque, quando tutti ritornano all'antica casa paterna per venerare gli antenati in occasione del *chesa* solo l'uomo più anziano officia il rito, gli altri si limitano ad offrire il vino di riso. Le donne poi

adeguati, questa seguirà la famiglia nella nuova casa creando solo problemi. Come gli altri Ufficiali spirituali del *pantheon* sciamanico, l'Ufficiale del Sito della Casa appare nel *kut* della *mansin* con indosso un abito blu e un cappello nero a tesa larga, il costume dell'avarò subalterno del magistrato. Egli beve avidamente e domanda contante senza vergogna. Inoltre è noto per l'appetito insaziabile: il suo tributo è costituito da una pentola intera di dolcetti di riso, zampe di mucca e testa di maiale. Tale divinità garantisce la prosperità del luogo pattugliando la terra su cui poggiano le mura domestiche affinché non vi si insedino spiriti malevoli. Sembra si tratti di una personificazione di un principio astratto di geomanzia che può operare a beneficio della famiglia solo se periodicamente soddisfatto con un tributo. Ivi...cit. pp.119-121

sono totalmente escluse dall'azione. Alla loro morte esse non saranno considerate antenate dai discendenti della loro famiglia natale perché dal momento che si sono sposate sono state separate da essa e sono entrate a far parte di altre famiglie. Se avranno la fortuna di diventare madri di figli maschi un giorno saranno adorate come avi ancestrali nelle case dei loro mariti.

Gli uomini tengono il *chesa*¹⁵⁶ in occasione dell'anniversario della morte dei propri familiari, del capodanno lunare e della festività del *ch'usok* 추석 celebrata all'inizio del raccolto. Le donne hanno il compito essenziale di preparare il cibo ma una volta che i piatti sono usciti dalla cucina e passati nel portico sono gestiti dagli uomini. La forma del *chesa* è quella di un pasto: ci sono mele e pere tagliate a fettine, castagne, riso cotto e una zuppa fumante. Gli uomini a turno riempiono i bicchieri con il vino e li sistemano sul vassoio delle offerte. Il padrone di casa che dirige la cerimonia batte una tazza vuota con un paio di bacchette, socchiude il coperchio della tazza di riso e con un cucchiaino ne immerge alcuni chicchi nella zuppa. Infine, la sostituisce con una tazza di acqua di riso a significare che il pasto è concluso. Ogni momento di questa sequenza è segnato da profondi inchini sul pavimento, poi tutti voltano le spalle al vassoio delle offerte, così da permettere agli antenati di mangiare in pace. Subito dopo uno degli uomini brucia le strisce di carta di riso coi nomi in caratteri cinesi degli antenati, preparate in precedenza da un abile calligrafo affinché fungessero da involucro provvisorio per lo spirito. Le ceneri vengono sparse all'esterno accanto alle giare, il posto più puro della casa. Non appena gli uomini concludono il *chesa* le donne portano le offerte in cucina dove preparano altro cibo per festeggiare tutti assieme. L'etichetta del pasto onora i principi gerarchici: prima gli antenati in ordine di anzianità, poi gli uomini e infine le donne e i bambini. La solidarietà e la continuità familiare sono espresse dal banchettare tutti assieme.

Il culto degli antenati non è un'invocazione degli stessi ma solo

¹⁵⁶ Ivi...cit. pp.144-147

un'esposizione metaforica del fatto che i discendenti riconoscono l'eterna obbligazione verso gli avi. Gli antenati dei riti maschili sono molto limitati nel numero e la loro è una presenza silenziosa e imponente. Niente a che vedere con lo svariato assortimento di spiriti che appare nelle divinazioni, negli esorcismi e nei *kut* della *mansin*. Quando gli dei arrabbiati e offesi lasciano che i morti si muovano fra i vivi le donne propiziano gli antenati e gli spiriti irrequieti sponsorizzando un *kut* che li intrattenga. Nel *kut* l'antenato è una presenza chiassosa che si manifesta attraverso la persona della *mansin*. Egli parla e piange ed è pieno di appetito, nostalgia o rabbia¹⁵⁷. La religione delle donne non è assoggettata alla logica confuciana della patrilinearità e della primogenitura perciò tutti i morti sono antenati degni di attenzione sia gli uomini che le donne, sia quelli che hanno generato figli che coloro che sono morti senza una discendenza. Mentre gli uomini servono gli antenati secondo i manuali rituali e il costume ortodosso, le donne parlano e litigano con i morti permettendo però sempre la riconciliazione con la famiglia.

4.3.2 Il *kut*

È il rito più lungo e complesso eseguito dalla sciamana coreana. Esso si compone di numerosi segmenti detti *kori* 고리 in cui appare di volta in volta un dio diverso più varie sequenze opzionali a seconda del fine per cui viene svolto. Esistono *kut* per guarire le persone (*uhwan kut* 우환굿), per la buona fortuna e la prosperità (*chaesu kut* 채수굿), o per mandare via i morti (*chinogi kut* 지노귀굿). In

¹⁵⁷ In Corea esattamente come in Cina l'anima di un defunto è considerata tripartita (*samhon*): un'anima va nella tavoletta dell'antenato, una nella tomba e una all'inferno o in paradiso. L'anima nella tomba trasmette passivamente ai discendenti benefiche proprietà geomantiche dal terreno in cui è sepolta. L'anima nella tavoletta è quella che ritorna a casa dopo il funerale e che rimane sul portico a ricevere offerte di riso due volte al giorno fino al momento del *taesang* il grande addio, quando nel secondo anniversario dalla morte la famiglia si separa definitivamente dal morto. Da quel momento in poi lo spirito ritornerà solo nelle feste e negli anniversari della sua morte. La terza anima viene invece giudicata dal Re dell'Inferno (Yonma Taewang) e se ritenuta colpevole condannata alla tortura mentre se giusta mandata nel Paradiso del Loto. L'anima che viene onorata nel *chesa* e convocata ai *kut* è la seconda. Ivi...cit. pp.150-156

genere più sciamane officiano la cerimonia, una che dirige l'azione e che esegue il maggior numero di segmenti e le altre che cooperano con essa suonando gli strumenti musicali e dandole il cambio quando è stanca. Il pubblico è prevalentemente femminile e il botto e risposta con dei e antenati è tenuto principalmente dalla donna anziana di casa che ha sponsorizzato il *kut*.

Prima di cominciare le *mansin* sistemano i loro strumenti a percussione sotto il portico e lasciano un vassoio con *makkölli*, pesce secco e dolci di riso per gli spiriti. Quando la *mansin* principale grida a tutti di uscire e inizia a battere il tamburo, nessuno osa rimanere fra le mura domestiche. Si tratta di un momento molto pericoloso perché con le vibrazioni dello strumento gli dei all'interno dell'abitazione vuota "spalancano i loro occhi" e niente sfugge al loro sguardo. Mentre le *mansin* aiutanti battono il tamburo a clessidra e i cembali, quella principale dichiara apertamente davanti agli dei e agli antenati che la famiglia sta per tenere un *kut*. Questo primo frangente serve a spazzar via tutte le impurità e le influenze negative dalla casa e ad invitare gli dei delle montagne e dei luoghi lontani a entrare nell'abitazione per essere intrattenuti.

La *mansin* principale con indosso un lungo *gilet* azzurro inizia a danzare muovendo le braccia e saltando sulle punte. Quando si ferma, uno degli avidi Ufficiali sovranaturali (Taegam 대감) ha preso possesso di lei e sbraita contro la padrona di casa per la scarsità delle sue offerte. Niente di cui stupirsi, è la prassi: nessuno di questi spiriti è mai soddisfatto delle offerte e la padrona di casa promette più cibo e di migliore qualità se il dio in cambio farà stare in salute la famiglia. Questo scambio è stereotipico e si ripete in tutti i *kut*. La padrona di casa conosce già la sua parte¹⁵⁸. Poi mentre la musica e la danza riprendono, la *mansin* si sveste del suo costume, prende il pesce secco che era stato offerto all'Ufficiale, gli strappa via la testa e la lancia nei campi, gettando pezzi di cibo e bicchierate di

¹⁵⁸ La donna di casa e la *mansin* si mettono d'accordo prima sulla spesa complessiva del *kut*. Il pagamento del rito viene diviso a metà: una parte incamerata subito dalla sciamana e l'altra riconsegnata alla donna che dovrà diluirla nel corso del rito come offerta agli dei. I soldi che gli dei cercano di spillare alla famiglia fanno parte di questo *budget* concordato in precedenza fra le parti.

vino sulla sua scia. Gli Ufficiali, i fantasmi e le influenze dannose, mangiano, bevono e se ne vanno. Per assicurarsene la *mansin* scaglia a terra il pesce: se il tronco decapitato guarda in direzione della porta d'ingresso vuol dire che qualche influenza negativa è rimasta e bisogna mandarla via ripetendo l'azione, altrimenti se punta verso i campi, la prima partita di spiriti è considerata soddisfatta e il rito può spostarsi all'interno della casa. Mentre la *mansin* principale canta i nomi e le età di ognuno dei membri della famiglia per annunciarli alle divinità, le altre espellono le impurità (*pujǒng* 부정) accumulate nella casa agitando sopra le offerte e i mobili un mestolo con acqua e un altro con agenti purificanti come ceneri, sale e peperoncino rosso. Il canto prosegue con l'elenco delle divinità della famiglia e l'invito ad entrare in casa. La padrona si prostra a terra e pone dei soldi sul vassoio delle offerte.

La *mansin* indossa quindi un abito rosso con ampie maniche e un alto cappello dello stesso colore e danzando sul portico si prepara a ricevere Sansin, il dio della montagna. Egli è responsabile del riposo dei morti e durante il *kut* guida le loro anime alla loro antica dimora. Appena discende nella sciamana, il grande ventaglio che ella ha in mano inizia a tremare. La divinità si manifesta e per prima cosa rimprovera alla padrona di casa d'essere stata trascurata. Poi porge il ventaglio per ricevere il denaro che le spetta e pronunciate le dovute benedizioni, lascia il posto agli antenati.

Nei *kut* di guarigione i morti sono tenuti in grande considerazione perché si ritiene che il loro risentimento sia la causa dei mali della famiglia. Quando la *mansin*, abbigliata in verde giada, li riceve nel suo corpo, inizia a piangere e ad abbracciare gli astanti. In genere i morti si rammaricano del fatto di non essere più con i vivi ma rispondono volentieri alle loro domande, assicurando aiuto e protezione. Tra questi antenati ce n'è sempre qualcuno che piange più forte degli altri: si tratta degli spiriti scontenti, quelli che sono morti giovani e pieni di rimpianti. In Corea sono chiamati *yǒngsan* 영산 (靈上) e si distinguono dai

chosang 조상 (祖上) gli antenati in pace per via del loro comportamento collerico e poco incline al compromesso. Alcuni di essi possono diventare molto pericolosi. In un suo articolo Laurel Kendall spiega come uno dei più temibili sia lo spirito della prima moglie (*k'ŭn manura* 큰마누라) morta di parto e piena di rancore verso la seconda sposa del capofamiglia (*chagŭn manura* 자근마누라), in genere colei che sponsorizza il *kut*¹⁵⁹. Fra le lacrime protesta contro il destino avverso che l'ha strappata alla vita e assalta tutto ciò che appartiene alla rivale sparpagliando a terra i suoi vestiti e calpestandoli. Usando il corpo della *mansin*, ella sbraita contro l'intrusa che ha potuto godere di così tante belle cose, dividere il letto con suo marito e crescere i suoi figli. Tuttavia, dopo un primo momento di sfogo ammansita dal vino e dai contanti, assume un atteggiamento positivo e conciliante. In quanto madre comprende la fatica e l'impegno che la seconda moglie ha profuso negli anni per crescere i suoi figli, rimprovera questi ultimi del loro cattivo comportamento nei suoi confronti e la ringrazia di tutto. Gli spiriti infelici possono raggiungere finalmente la pace e i vivi guarire dai loro mali grazie al *kut* che come una sorta di terapia familiare permette ad antichi rancori di uscire allo scoperto, alle angosce di dissiparsi e ai congiunti di risolvere le loro discordie.

La prossima divinità a comparire sulla scena è l'Ufficiale avido e affarista e questo è un segmento del rito davvero esilarante. Kendall racconta con dovizia di particolari il "tiro alla fune" che si verifica in ogni *kut* tra familiari che non vogliono mollare il denaro e la divinità che cerca di prosciugarli al centesimo. La *mansin* comincia a danzare in maniera vigorosa con indosso un abito blu e un cappello nero a tesa larga, il costume delle guardie di palazzo e dei funzionari di basso rang ai tempi della dinastia Yi. Il dio discende e comincia subito a importunare gli astanti lamentandosi della povertà delle offerte e della poca mancanza di riguardo dimostrata nei suoi confronti: se essi avessero davvero voluto intrattenerlo avrebbero dovuto assumere come minimo un musicista che

¹⁵⁹ Laurel KENDALL, "Wives, Lesser Wives and Ghosts: Supernatural Conflict in a Korean Village", *Asian Folklore Studies*, XLIII, 2, 1984, pp. 315-225

suonasse per lui il piffero o il violino e offrirgli un intero maiale e una pila di dolci per saziare il suo mitico appetito. Per vendetta il dio afferra le due zampe di maiale dal vassoio delle offerte e si diverte a imbrattare col grasso la faccia della padrona di casa. La donna per rabbonirlo gli consegna allora una banconota ma il dio per tutta risposta ci si pulisce il naso e la lancia, sgualcita, alla percussionista. L'Ufficiale è una divinità capricciosa e dispettosa il cui unico scopo è svuotare le tasche dei presenti. Egli dispensa vino e buona fortuna agitando il ventaglio sotto i vestiti e nelle tasche dei membri della famiglia ma poi porge le due zampe di porco affinché le persone ci infilino nel mezzo del denaro come ricompensa. A volte qualcuno per scherzare ci infila un biglietto dell'autobus, suscitando l'ilarità generale. La gente al *kut* prova sempre a desistere, contrattare, temporeggiare, ma alla fine capitola inesorabilmente davanti a tanta ingordigia. Quando il dio prima di andarsene pretende i soldi per aver dispensato ai presenti del vino fortunato essi si sentono costretti a tracannare e a restituire i bicchieri vuoti con le monete dentro: chi avrebbe mai il coraggio di sfidare la sorte?

Dopo una pausa è il momento del *mugam* 무감. Uno ad uno i familiari indossano i costumi delle *mansin* e danzano davanti al tamburo. Si pensa infatti che ogni persona abbia un dio che governa il proprio corpo (*momju* 몸주) e che porti fortuna intrattenerlo indossando il suo costume caratteristico e danzando al *kut*. Il *mugam* è un momento di estremo piacere e liberazione. In genere si inizia con movimenti aggraziati, poi quando il dio ascende, la persona comincia muoversi sempre più velocemente fino a saltare in maniera forsennata. In un rito a scopo curativo il paziente danza per primo. Dopodiché molti altri dei discendono nel corpo della *mansin* come il Saggio Buddista (Posal 보살), la Nonna dei Parti, le Sette Stelle, una principessa infernale, gli dei della guerra e il rito può andare avanti anche per due giorni di seguito¹⁶⁰.

Quando la mattina del secondo giorno l'intera cerimonia giunge al termine,

¹⁶⁰ Ivi. cfn. cap.1

hanno luogo le sequenze aggiuntive che mutano a seconda del fine per cui il rito è stato svolto. Nei *kut* a scopo di guarigione c'è il *kori* dell'esorcismo (*p'udakkori* 푸닥꺼리). La *mansin* posseduta dalla divinità guerriera (Sinjiang 신장) brandisce un coltello con il quale taglia i fantasmi e le altre influenze nocive che si annidano intorno al malato. Prima la persona interessata viene coperta con una sottile striscia di stoffa gialla, uno dei suoi indumenti e le bandiere divinatorie di cinque colori. Poi una delle *mansin* si inginocchia e inizia a battere i cembali vicino alle sue orecchie, mentre quella principale gridando colpisce il paziente con manciate di miglio e pezzetti di cibo. Con le zampe di maiale traccia dei cerchi intorno alla persona e la colpisce alla schiena. Dopodiché impugna un grosso coltello, lo passa intorno alla testa del malato e comincia a dare pugnalate all'aria attorno a lui. Infine punta la lama contro la sua schiena, strappa la copertura dalla sua testa lacerando il tessuto giallo. Per assicurarsi d'aver eliminato tutte le influenze negative la *mansin* fa una divinazione offrendo al paziente il fascio di bandiere colorate. Se viene estratto un colore positivo (come il bianco) il rito ha avuto successo.

In alternativa l'esorcismo può essere effettuato usando un animale su cui trasferire il male. Dopo aver coperto il paziente col tessuto giallo e uno dei suoi indumenti, la *mansin* prende una gallina viva legata per le zampe e gliela pressa sul petto. Poi strofina l'animale anche sulla schiena, lo ruota intorno alla sua testa e lo getta nei campi. Colpisce ripetutamente la persona con miglio, vino di riso, vegetali e pezzi di caramelle presi dal vassoio delle offerte. Pugnala l'aria tutto attorno con un coltello da cucina e taglia il sottile tessuto giallo rompendo così la stretta degli spiriti vaganti. La *mansin* dà istruzioni finali alla padrona di casa affinché seppellisca lontano la gallina e bruci velocemente il tessuto giallo e l'indumento usati per l'esorcismo.

Quando invece una persona muore la sua famiglia e la *mansin* aiutano

l'anima a progredire dall'Inferno al Paradiso del Loto¹⁶¹. Alla fine di un *kut* si esegue un segmento speciale chiamato *chinogi* 지노귀 in cui la famiglia indirizza i propri defunti lungo la strada della salvezza. Le donne sistemano fuori dalla porta il vassoio delle offerte per gli antenati insieme ad uno più piccolo contenete riso, frutta e caramelle per una speciale divinità, il Messaggero della Morte (Saja 사자), che conduce via l'anima dall'inferno. La *mansin* si mette in testa un cappello di canapa grezza e si avvolge a più riprese una corda attorno alla vita. Si infila quindi un pesce secco nella cintura a simboleggiare l'anima del defunto e si mostra alla famiglia in qualità di Messaggero della Morte. Appoggiata a un bastone di legno e con la faccia accigliata corre verso la porta di casa, ma le donne che sono lì davanti respingono il suo assalto, difendendo la casa dalla sua minaccia. Il Messaggero si accovaccia davanti al piccolo vassoio e divora ingordamente una vasta quantità di cibo cercando di avventarsi anche sul cibo destinato agli antenati ma viene prontamente fermato dalle donne. Poi esige denaro, minacciando di colpire il pesce che porta alla vita e le donne gli danno in tutta fretta delle banconote implorandolo di trattare bene l'anima del loro caro congiunto. Il Messaggero di Morte, soddisfatto, scompare e la *mansin* si cambia il costume. Vestita con l'abito dalle maniche color arcobaleno della principessa o della sposa ella canta la lunga ballata della principessa Pari¹⁶² per insegnare al morto la strada per l'altro mondo.

¹⁶¹ Le corti dell'Inferno concepite anche nella religione popolare cinese probabilmente entrarono nell'immaginario religioso coreano insieme al buddismo. Secondo la dottrina buddista, l'anima soffre all'inferno per quarantanove giorni dopo la morte. Certe famiglie coreane tengono un servizio funerario al tempio nel quarantanovesimo giorno. I monaci recitano preghiere per facilitare il passaggio dell'anima dall'inferno al paradiso. Certe famiglie pagano anche una sciamana il quarantanovesimo giorno affinché, attraverso di lei, il Re dell'Inferno garantisca il rilascio dell'anima. Quest'ultima poi apparirà ai suoi consanguinei esprimendo gratitudine. Ivi. cit.p.152

¹⁶² La principessa Pari, settima figlia di un sovrano senza figli maschi e scacciata senza pietà dalla famiglia viene adottata da due contadini amorevoli, allevata di nascosto e addestrata alla magia. Quando un giorno il dio della montagna le appare informandola che i suoi veri genitori sono in fin di vita e che solo lei può salvarli, la ragazza nonostante il male subito e mossa da un senso autentico di pietà filiale, affronta i pericoli del mondo sotterraneo per trovare un'erba magica che aiuti i reali moribondi. Questa ballata è la controparte femminile dell'ideale del figlio devoto. Mentre gli uomini danno sostentamento ai loro genitori attraverso il *chesa*, le donne conducono il morto attraverso i pericoli dell'Inferno e lo fanno ritornare alla vita nel Paradiso del Loto. Ivi...cit pp.154-155

Dopo la canzone, la *mansin* chiede un compenso per far uscire l'anima dal cancello dell'inferno e alla fine parenti e vicini di casa le aprono la strada verso il paradiso allungando delle strisce di stoffa. Tirando il tessuto alle due estremità e mettendoci sopra dei soldi si forma un "sentiero"¹⁶³ su cui l'anima del morto avanza verso il paradiso. Ad ogni passo la *mansin* taglia la strada alle sue spalle per impedire che i demoni possano afferrare lo spirito da dietro e riportarlo all'inferno. Una volta che l'anima ha raggiunto la pace eterna, la famiglia le rende onore con del cibo. Subito dopo, questa riappare nel corpo della *mansin* e tra le lacrime ringrazia tutti i presenti per il loro sostegno nei momenti più critici del trapasso, promettendo di vegliare su di loro per tutti i giorni a venire.

¹⁶³ Quando si deve rappresentare una difficoltosa separazione e il morto è riluttante ad abbandonare questo mondo, si usano molti metri di stoffa. Diverse volte la *mansin* posseduta si ferma lungo il tragitto e dice di non voler continuare. L'anima chiede un ultimo saluto ai parenti più stretti si abbraccia con loro e piange. Le donne lo incoraggiano e gli dicono di andare avanti, che sta andando in un posto bello. Infatti i vivi devono riconoscere la necessità della separazione e spingere il morto ad andarsene. Ibidem

CAPITOLO V

LA DONNA SCIAMANA

5.1 Analisi filosofiche tradizionali e teorie moderne

Yanagita Kunio scrisse che la donna ha una naturale “inclinazione” (*shūsei* 習性) alla possessione spiritica e che il suo “potere” si è trasmesso dall’antichità fino a tempi moderni nella persona della *medium* e nelle fondatrici delle nuove religioni. Secondo lui la sua naturale predisposizione è da attribuirsi a “un’insolita attività psicologica”. Come molti altri studiosi e filosofi asiatici suoi contemporanei, la sua tesi era pervasa di psicologia premoderna e incentrata sull’assunto che le caratteristiche psicofisiche femminili fossero determinanti nel processo per diventare sciamana. In una delle sue opere più famose, *Imoto no chikara*, Yanagita sostenne che il periodo della gestazione o susseguente al parto fosse particolarmente proficuo per il verificarsi di esperienze sovranaturali, per via dei rilevanti cambiamenti nel fisico e nello spirito della donna. Inoltre, la sua impurità (*kegare* 穢れ) connessa al sangue del parto e delle mestruazioni la confermerebbe ricettacolo ideale per gli spiriti. Egli mancò completamente di considerare l’origine del fenomeno in relazione al contesto socio-culturale delle donne e si basò unicamente su spiegazioni religiose e pseudoscientifiche per spiegare la preponderanza femminile fra le *medium*¹⁶⁴. In Corea i filosofi e gli eruditi confuciani erano sulla stessa linea di pensiero. Essi sostenevano che l’oscurità si distinguesse dalla luce per contrasto e che a un oscuro e femminile *yin* 음 si opponesse un luminoso e maschile *yang* 양. Secondo questa logica le donne sarebbero in opposizione complementare agli uomini e la tendenza femminile a occuparsi di cose che riguardano gli spiriti sarebbe dovuta alla loro oscura natura *yin* e ai loro misteriosi poteri.

¹⁶⁴ KAWAMURA Kunimitsu, “A Female Shaman’s Mind and Body, and Possession” *Asian Ethnology*, 62, 2, 2003, pp. 257-289...cit. p. 259

Non può essere dello stesso avviso l'antropologo che guarda invece alle relazioni sociali per spiegare l'attrazione delle donne per il sovrannaturale. Ioan M. Lewis suggerì che esattamente come le accuse di stregoneria anche i casi di possessione si verificano in particolari ambienti sociali. Studiando lo sciamanismo mondiale (e in particolare quello del corno d'Africa) egli giunse alla conclusione che le donne usano la possessione come una strategia di difesa dal mondo sessista e oppressivo degli uomini: in *trance*, nei panni del dio, esse dicono l'indicibile e avanzano pretese che nessuno si sognerebbe mai di disattendere. I culti di possessione, secondo il suo punto di vista, sarebbero dunque il prodotto di una "sottocultura femminista" al cui interno le donne protestano contro lo strapotere degli uomini. Spesso si tratta di "culti periferici" all'interno di società complesse in cui domina una religione principale e la sciamana e il rito forniscono alle donne un ambiente di supporto per sfogare le proprie frustrazioni¹⁶⁵.

Non sono convinta però che questa teoria detta "della privazione" possa applicarsi al Giappone. Dalla visione del materiale bibliografico non è emerso che le *medium* si lascino possedere per avanzare richieste agli uomini o per protestare contro il loro mondo. Oltre tutto non sempre le *medium* sono donne. Il loro ruolo può essere assunto anche dagli uomini come accadeva nei *takusen matsuri* dove a ricevere il dio poteva essere anche un contadino del villaggio debitamente purificato. Inoltre, la *medium* agisce quasi sempre in coppia con un asceta ed è quest'ultimo che interroga gli dei e scaccia gli spiriti maligni dai corpi delle persone possedute. Il loro non è un culto femminile che sopravvive all'ombra della religione ufficiale e non serve da supporto di genere.

In Corea invece a prima vista sembrerebbe che lo sciamanesimo sia la risposta femminile al dominio maschile della società. Il *kut* è una festa di donne: la *mansin* e le partecipanti sono quasi sempre di sesso femminile e il fatto che tutte bevono, cantano e ballano lascerebbe pensare si tratti di un rito catartico e di

¹⁶⁵ Laurel KENDALL, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits* Hawaii University Press, Honolulu 1985 pp. 234...cit. p. 24-25

liberazione dai problemi e dalle oppressioni della società patriarcale. La religione della casa che onora dei e spiriti di ambo i coniugi, potrebbe essere considerata la reazione femminile al culto maschile degli antenati, limitato solo agli avi patrilineari. I rituali volti al concepimento e alla cura dei figli costituirebbero il tentativo delle donne di assicurarsi una progenie che dia sicurezza al loro *status* in casa del marito e che si prenda cura di loro nella vecchiaia. Infine, le *performance* della *mansin* che interpreta spesso divinità maschili, potrebbero essere viste come una scusa per potersi comportare da uomo, per poter fare e dire ciò che nella vita normale le è vietato in quanto donna. La teoria di Lewis di primo acchito pare sposarsi bene con il *background* coreano. Tuttavia, Kendall è di opinione contraria.

I rituali delle donne in Corea non sono solo per loro e non costituiscono un "culto periferico" all'interno della più grande e pervasiva società confuciana. L'atmosfera stordente di un *kut*, è vero, può lasciar pensare a un mezzo per ricercare la catarsi estatica ma basta soffermarsi un attimo per capire che non è così: ai *kut* partecipano anche gli uomini e non di rado questi rituali sono tenuti a loro beneficio. Spesso è per guarire un marito malato o per scacciare la sfortuna che incombe su un figlio che la padrona di casa sponsorizza la cerimonia. Gli uomini sono spinti a ballare nel momento del *mugam* e non sembra che la cosa dispiaccia loro. Il *kut* è un party di donne ma l'esclusività non è né necessaria né desiderabile. Lo sciamanismo coreano è un'elaborazione della religione femminile della famiglia. La sciamana e la casalinga eseguono gli stessi compiti e hanno a che fare con gli stessi spiriti. Anche se la *mansin* ha la capacità di convocarli materialmente e di fare esorcismi è la casalinga la prima persona che controlla, attraverso sedute di divinazione, lo stato spirituale dei suoi cari.

Kendall riscontra una sorta di complementarità fra i riti maschili e quelli femminili¹⁶⁶. I primi sono il prodotto della tradizione colta e rispettosa del Confucianesimo e santificano il valore della pietà filiale, la relazione gerarchica

¹⁶⁶ Ivi ...cit. pp.168-169

patrilineare e i legami tra parenti maschi (la fonte dello scambio di lavoro, mutuo aiuto e consenso nel villaggio coreano). I secondi invece celebrano le relazioni familiari nella loro totalità a prescindere dalla patrilinearità, dal sesso, o dal grado di parentela degli individui. È dunque dalla prospettiva della famiglia in senso ampio che le mogli trattano con gli antenati loro e dei loro mariti. I congiunti delle donne infatti, anche se non sono riconosciuti dai rituali maschili, sono una presenza attiva nella vita sociale coreana e anche da morti vengono in aiuto della coppia sposata. Posso concludere che i riti femminili non sono da considerarsi separati ma integrati nel contesto socio religioso e che la “teoria della privazione” di Lewis non può applicarsi al caso coreano.

Per quanto riguarda le Ryūkyū è stato attestato che l’arcipelago è l’unico caso documentato al mondo in cui la religione ufficiale è gestita interamente dalle donne. Gli uomini si sentono spiritualmente protetti dalle loro consorti, madri o sorelle che officiano i riti degli antenati e propiziano la divinità del focolare con periodiche offerte. Il villaggio è al sicuro grazie alla presenza delle sacerdotesse che essendo *kami* incarnati mantengono l’equilibrio e l’armonia cosmica. Quando qualcuno ha dei problemi di natura sovranaturale consulta la *yuta* per una diagnosi ed è sempre la donna più anziana della famiglia che fa da intermediaria durante le sedute. È davvero singolare il fatto che gli uomini non percepiscano la predominanza femminile in campo religioso come pericolosa e non sentano il bisogno di opporsi a questo stato di cose. Certo, è innegabile che certi valori buddisti abbiano eroso nel corso del tempo il prestigio delle sacerdotesse e minacciato lo *status* della donna a Okinawa. Ciononostante sembra che il potere religioso femminile nelle isole sia ben accetto e ben lungi dall’essere sradicato.

5.2 Il contesto sociale

Vorrei soffermarmi sugli ambienti e le contingenze socio-culturali che permettono il nascere e lo svilupparsi di uno sciamanesimo femminile nei paesi

presi in esame. Okinawa e la Corea sono gli unici posti in cui prosperano culti incentrati sulla donna, in Giappone non è più così da più di un millennio. Probabilmente, l'arrivo nel IV secolo d.C. dei "popoli a cavallo" e del loro sistema di valori incentrato sul maschio si rivelò fatale per l'antica *miko* che vide ridursi la sua autonomia e il suo prestigio sempre più, fino a divenire una mera ricetrasmittente nelle mani di un asceta. L'introduzione del Buddismo fu decisiva per la sua scomparsa non solo a causa della posizione infima che quest'ultimo assegna alla donna ma anche per l'emergere nel periodo Heian di monaci esorcisti che meglio interpretavano i bisogni di sicurezza e protezione contro le calamità indotte dagli spiriti maligni. Infine, la cultura samuraica e il Neoconfucianesimo fecero il resto relegando la donna ai margini di un mondo gestito interamente dagli uomini.

Le religioni femminili fioriscono in media in società in cui le donne controllano importanti risorse, in cui le madri sono il perno delle famiglie e in cui i legami familiari si sviluppano per via materna. Non si tratta di società matriarcali o egalarie ma di contesti in cui la donna all'interno della casa occupa una posizione dominante. La famiglia e la religione non sono disgiunte ma collegate l'una all'altra in una relazione sistematica. Secondo l'antropologo Melford Spiro, i sistemi religiosi sono espressioni metaforiche delle relazioni familiari. Infatti,

I simboli religiosi spesso rappresentano la trasformazione ed elaborazione, a livello culturale, di fantasie e cognizioni che si trovano a livello psicologico prodotte, a loro volta, dalle relazioni familiari a livello sociale¹⁶⁷.

Nelle isole Ryūkyū lo *status* delle donne è alto. La divisione del lavoro sulla base dei sessi è piuttosto flessibile e facilmente scambiabile. L'endogamia è altamente praticata e anche se il sistema di parentela è patrilineare (la successione è per via maschile) e virilocale (la donna col matrimonio abbandona la sua famiglia e si trasferisce a vivere in casa del marito) questo assetto è relativamente

¹⁶⁷ Susan STARR SERED, *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religion Dominated by Women*, Oxford University Press, New York 1994, cit. p.61

nuovo. Fino all'inizio del XX secolo infatti, era pratica comune che il marito andasse ad abitare presso la famiglia di lei. L'uomo lavorava le terre dei genitori della sposa e la residenza matrilocale poteva continuare per due anni, spesso fino alla nascita del primo figlio. Anche se oggi questo costume è scomparso non è insolito per i parenti della donna andare ad abitare vicino a lei. Questo fatto attenua enormemente i disagi e le sofferenze delle figlie che non sentono il distacco dalla propria famiglia che anzi avvertono sempre vicina in ogni momento. La donna delle Ryūkyū (contrariamente a quanto accade in Cina) non si troverebbe mai a dover soffrire in silenzio le angherie della suocera o le prepotenze del marito perché un intero villaggio di consanguinei sarebbe lì a sostenerla. I legami con la sua famiglia d'origine sono dunque fondamentali per il mantenimento del suo alto *status* sociale.

Anche la Corea è risaputa essere una società patrilineare e patrilocale anche se è probabile che la matrilocità fosse in uso fino a non molto tempo fa. La filosofia neoconfuciana fu adottata come progetto sociale nel XV secolo ma la trasformazione delle istituzioni non fu immediata e solo dal XVII l'ideologia cominciò a permeare tutti gli aspetti della vita del popolo. Fino a quel momento le donne avevano avuto maggiore considerazione a livello ufficiale e le figlie potevano ereditare¹⁶⁸. I mariti vivevano in casa delle loro mogli per un certo numero di anni e alla nascita dei bambini la donna poteva scegliere se andare a vivere con suo marito in una casa indipendente o stabilirsi dalla suocera. Ancora oggi le figlie mantengono vivo il rapporto con la casa natale dopo il matrimonio: molte donne scelgono di partorire dalle proprie madri, quest'ultime le supportano emotivamente ed economicamente e in occasione dei *kut* tutte si incontrano nella casa d'origine per celebrare il rito insieme. Nella Corea contemporanea le famiglie sono mononucleari e dentro l'ambiente domestico le donne hanno molto potere. La madre provvede al cibo, al vestiario, alla pulizia, si accerta che tutti stiano bene ed è sempre presente se qualcuno si ammala. La religione della famiglia e i rituali

¹⁶⁸ Ivi...cit. p.55

sciamanici rafforzano la posizione centrale delle donne nella casa perché riconoscendo i legami affettivi di una donna con i suoi parenti defunti riaffermano anche i legami fra la donna e i suoi parenti in vita. Dunque, in una società in cui il centro sono le madri, queste hanno ruoli di potere nell'attività religiosa¹⁶⁹.

5.3 Maternità, guarigione, politeismo e immanentismo

Le religioni maschili trattano e definiscono le donne primariamente come mogli (di cui controllare la capacità di generare figli) e come figlie (su cui vigilare affinché conservino la verginità), mentre nelle religioni femminili le donne ricevono attenzione primariamente come madri, nonne o sorelle. Molte fedi maschili riconoscono che la maternità dà potere alle donne. Questa realizzazione porta alla credenza in dee vergini o eroi originatisi da corpi maschili (come Eva generata da una costola di Adamo o Atena nata dalla testa di Zeus). Nelle religioni delle donne invece la maternità non è vista come un potere da esercitare. La straordinaria facoltà di dare la vita, è secondaria all'importanza dell'allevare figli. Infatti, la concezione della maternità non è meramente biologica: è la dimensione sociale, sono i legami che si instaurano con i figli a dare forza spirituale nel rito. Quando un figlio muore le donne perpetuano il legame con esso per sempre. Per tutta una serie di ragioni sociali e biologiche, il dolore delle donne alla morte di un figlio tende ad essere più duraturo e a portare effetti sulla religione. In Corea il culto domestico femminile riconosce la presenza spirituale dei bambini defunti e nel secondo capitolo ho già accennato a certe specialiste religiose note come

¹⁶⁹ Invece, nelle società in cui il centro sono i padri le cose stanno in maniera molto diversa. L'uomo per natura è spinto a garantirsi una discendenza e assicurarsi che i figli che la sua donna partorisce siano veramente la sua progenie. Inoltre a livello spirituale, le erronee incorporazioni di figli altrui nella linea di successione sarebbero un affronto senza pari agli antenati dell'uomo oltre che lasciarlo senza un erede autentico che esegua per lui i riti ancestrali al momento della sua morte. Come risultato, queste società escogitano tutta una serie di stratagemmi, tra cui *test* per la verginità, regole di pudore e *tabù* sessuali, per controllare i corpi e la fertilità delle loro donne e dunque l'autenticità della prole. Questo genere di credenze e rituali non esistono nelle religioni delle donne.

myōngdu che al momento dell'iniziazione vengono possedute dallo spirito del loro figlioletto morto.

Un altro aspetto importante delle religioni femminili è la rilevanza data alla cura delle malattie. Dato che le donne si occupano dei figli spesso fungono da guaritrici domestiche e nella religione questo ruolo è accresciuto e formalizzato. La sofferenza non è vista come necessaria¹⁷⁰ e una volta comprese le ragioni può essere alleviata ed evitata. La possessione spiritica è una delle tecniche di guarigione previste dai riti delle donne .

Un altro tratto fondamentale è il gran numero di dei che costituisce il *pantheon* delle religioni femminili. Ci sono dei per tutte le occasioni e per tutti i luoghi; alcuni con una personalità definita, altri completamente amorfi, indistinti e asessuati¹⁷¹. Certi intervengono nella cura delle malattie, altri aiutano le donne a partorire, altri ancora presiedono sull'armonia della casa. Essi sono considerati immanenti vale a dire inseriti nella natura del mondo tangibile e non situati in universi lontani e irraggiungibili. È perché gli dei sono qui, in mezzo agli uomini, che possono essere richiamati nel corpo della sciamana e parlare. Le principali religioni maschili invece postulano un unico dio, di sesso maschile, onnipotente, e trascendente. Questo fatto è significativo per la relazione fra monoteismo e dominanza maschile. Il fatto che le religioni femminili invece siano politeiste ha a che fare con le esperienze di vita delle donne e con i loro bisogni. Essere madri significa far fronte a un numero spropositato di impellenze e ognuna di esse ha il suo dio da pregare e propiziare. Inoltre per le donne sarebbe innaturale venerare una divinità con fattezze di uomo, perché tutto l'amore e il buono che deriverebbe

¹⁷⁰ Molto diversa è la concezione della sofferenza nelle religioni maschili del Cristianesimo e del Buddismo. In entrambe la vita su questa terra è solo un momento di passaggio segnato dal tormento, in attesa della Buddità o della vita eterna. L'esistenza terrena è terribile e non c'è modo di alleviare il patimento. Solo il raggiungimento del *nirvāṇa* o la salvezza in Cristo estinguerà il dolore.

¹⁷¹ Sebbene a Okinawa le *kaminchu* distinguano i loro *kami* in maschi e femmine questo non ha ripercussioni minime sulla personalità delle divinità. Esse infatti non manifestano nella maniera più assoluta i connotati fisici o comportamentali dei sessi di riferimento.

da questo essere è generato dall'amore e dal buono che si può trovare nella migliore e più affettuosa delle relazioni: quella con la madre.

5.4 Il rituale nelle religioni femminili

Sia in Corea che a Okinawa il rituale serve a sancire le buone relazioni con il mondo del sacro. Si eseguono riti come ringraziamento per il raccolto, per assicurare la prosperità per l'anno seguente, scacciare gli spiriti maligni, informare gli dei che una speciale cerimonia avrà luogo e richiedere la loro presenza. Divinità e antenati vengono generalmente messi al corrente di tutti gli eventi più importanti della famiglia e del villaggio tra cui nascite, morti, transazioni commerciali, matrimoni. In parte delle isole Ryūkyū le *noro* ogni anno prima del *festival* del raccolto eseguono dei rituali segreti in cui intrattengono un dio come amante e in certe comunità ci sono cerimonie di benvenuto alle divinità giunte da mondi lontani per portare fertilità e prosperità¹⁷².

Il rito è la facciata esterna della religione e attraverso di esso le persone danno espressione alle loro credenze, ai loro miti, alle loro speranze e paure. Il rito serve a consolidare individui disparati in un gruppo e a collegare quest'ultimo con il regno del sovrannaturale. Le religioni delle donne tendono ad avere un orientamento interpersonale piuttosto che individualistico e infatti raramente includono eremiti che dimorano in isolamento mistico sulle cime delle montagne¹⁷³. Il rapporto umano è alla base dell'esperienza quotidiana delle donne e gli

¹⁷² Sorge spontaneo il confronto con l'antica *miko* che aveva una relazione erotica con il dio che l'aveva posseduta al momento della sua iniziazione. Sembra che a Okinawa questo modello sia sopravvissuto e che la *noro* in quanto sposa della divinità prosegua la tradizione oramai scomparsa in Giappone. Anche l'idea diffusa nelle isole dell'arrivo periodico degli dei da una terra misteriosa al di là del mare sembra ricollegarsi all'antica credenza giapponese nel *tokoyo* e nei *marebito*, che oggi sopravvive solo in alcune zone del nord di Honshū come festival tradizionale per la visita dei *namahage*.

¹⁷³ Che in Giappone ci siano donne che scelgono la via dell'isolamento per seguire un percorso spirituale, è da attribuirsi al fatto che esse si muovono all'interno di un contesto religioso maschile, il Buddismo, che enfatizza il valore della solitudine nel cammino verso il raggiungimento dell'Illuminazione.

psicologi hanno spiegato questa inclinazione in termini di connessione, intimità, ed inclusione col gruppo. Invece gli uomini sono più escludenti, danno valore alla distanza e all'autonomia, tendono a marcare i confini e a interporre ostacoli, tra loro stessi e il prossimo. In altre parole per le donne la parola "noi" significa "noi e loro" intrecciati e interdipendenti, per gli uomini "noi" ha più il valore di "solo noi, non loro". Le religioni femminili illustrano e chiarificano queste idee.

Di solito quando gli dei o gli antenati si sentono offesi per la negligenza o l'offesa del singolo, non puniscono il soggetto in particolare ma un altro membro del gruppo in una sorta di "punizione comune". Nelle Ryūkyū le conseguenze per aver trascurato l'esecuzione di un rito o per cattiva condotta non si abbattono esclusivamente sull'individuo ma su tutti i membri della sua famiglia. In Corea invece a soffrire è il membro della famiglia che l'oroscopo della *mansin* ha indicato come particolarmente vulnerabile per l'anno in corso. Dei o uomini, vivi o morti in Asia Orientale nessuno può sfuggire alla stretta relazione che intercorre tra singolo, famiglia e comunità e i mali che si manifestano nel nostro mondo sono solo una conseguenza della rottura dell'armonia fra le parti. La comunità ne risponde in solido e quindi i riti di pacificazione devono essere eseguiti non dal singolo ma da tutta la collettività.

L'enfasi sul cibo e sulla sua preparazione è uno dei temi comuni nei sistemi rituali delle religioni femminili. In tutte le culture il cibo è un simbolo sacro perché è ingerito e incorporato dal credente. Nelle isole Ryūkyū molti riti prevedono offerte alimentari ai *kami* o agli antenati nonché incenso e bevande¹⁷⁴ distillate dal riso, dal miglio o dalle patate. Le vivande donate alle divinità sono del tutto simili a quelle per gli esseri umani e prevedono oltre ai dolcetti di riso anche del pesce secco, della polpa di granchio salata, germogli di soia, semi di sesamo e varie zuppe di pesce o di fave. Dopo la cerimonia e la festa susseguente le offerte

¹⁷⁴ In passato uno dei compiti cerimoniali delle sacerdotesse era quello di preparare le bevande alcoliche masticando i chicchi dei cereali e permettendo alla saliva di agire da catalizzatore per indurre la fermentazione. Susan STARR SERED...cit.p.133

vengono consumate dalle sacerdotesse e gli avanzi portati a casa. Le casalinghe, analogamente, offrono del cibo alla divinità del focolare *hinukan* due volte al mese e poi lo consumano condividendolo con tutta la famiglia. Lo stesso avviene in Corea nei rituali del *kosa*, dove la donna nutre gli dei con varie pietanze preparate da lei personalmente e poi le distribuisce a tutti i membri della famiglia. Durante il *kut*, le donne cucinano ingenti quantità alimentari per dar da mangiare alle divinità incarnate nel corpo della *mansin* e il restante viene spartito fra le sciamane che hanno officiato la cerimonia.

In gran parte delle culture le donne preparano da mangiare, perciò non c'è da sorprendersi che i rituali del cibo siano così importanti nelle religioni femminili. Essi sacralizzano l'atto del cucinare e del servire e perfino nei rituali maschili le donne sono le responsabili della preparazione del vitto necessario alla cerimonia officiata dagli uomini (come nel *chesa* coreano o nel *sabbath* ebraico). Comunque, a differenza delle fedi incentrate su una divinità maschile in cui le derrate sono servite in piccole porzioni simboliche (basti pensare alla semplicità dell'ostia nell'Eucarestia), nei culti delle donne le cibarie sono varie e abbondanti. Condividere il cibo serve a creare un ponte con l'altro mondo ed enfatizza le buone relazioni tra vivi, morti e spiriti divini.

È interessante notare come nella maggior parte delle religioni maschili l'offerta agli dei è il sacrificio animale, mentre nelle religioni femminili il dono di alimenti quali verdure o prodotti dalla lavorazione dei cereali. Studiando l'antica religione ebraica alcuni studiosi hanno concluso che il sacrificio animale era il modo più antico che gli uomini conoscevano per conversare con il divino. Probabilmente tale usanza ha avuto origine in seno alla cultura nomade, presso quelle popolazioni del Medio Oriente e dell'Asia Centrale¹⁷⁵ che non disponendo

¹⁷⁵ Esaminando lo sciamanismo in Asia Centrale l'antropologo russo Basilov notò due assetti diversi. Fra le popolazioni turche dei kazaki e dei turkmeni, in prevalenza nomadi della steppa e del deserto, lo sciamano era di sesso maschile mentre fra i tagiki, in gran parte dediti all'agricoltura, femminile. La cosa affascinante è che solo i primi si cimentavano in rituali del sangue come ad esempio saltare a piedi nudi su delle sciabole o trafiggersi ripetutamente il corpo con pugnali.

di terra fertile da coltivare praticavano la pastorizia o l'allevamento del bestiame. Sgozzare un animale e dividerne le carni è un rituale dell'amicizia e della solidarietà: in quel momento i partecipanti, la divinità e la vittima sacrificale sono creduti condividere lo stesso sangue. I legami all'interno della tribù o del *clan* vengono rafforzati attraverso l'ingestione della linfa vitale della bestia uccisa¹⁷⁶.

Secondo Susan Sered, simili rituali sono diffusi nelle società patriarcali perché servono a cementificare le relazioni maschili. Gli uomini infatti fondano sul sangue il legame con altri uomini e lottano con la terrorizzante consapevolezza che tale legame è solo ipotetico (ad esempio tra un suocero e un genero o tra cognati). Dunque, nutrirsi tutti insieme dell'animale sacrificato è un modo per creare rapporti stabili, duraturi, di lealtà e mutua obbligazione. Nelle religioni femminili invece non è importante creare o rafforzare i legami di sangue bensì quelli sociali. È per questo che nei riti delle donne si dedica molto tempo alla preparazione di pietanze elaborate e al mangiare tutti insieme. I rituali del cibo sono un modo per socializzare con le persone oltre che un ottimo espediente per addomesticare le divinità prendendole per la gola.

5.5 Donne, uomini e possessione

La possessione spiritica assume connotati diversi a seconda dell'orientamento sessuale delle religioni. Nei culti maschili essa è perlopiù possessione demoniaca: le donne cadono preda di spiriti maligni che devono essere prontamente esorcizzati da specialisti maschi. Altre volte invece essa assume carattere oracolare e le parole emesse dalle donne in *trance* sono

Nello sciamanesimo femminile tagiko invece tali pratiche erano completamente assenti sostituite da rituali del cibo. A Taiwan dove predomina lo sciamanesimo maschile gli sciamani si cimentano in frenetici rituali del sangue in cui si rastrellano le fronti o la schiena con lunghi artigli e si perforano le bocche con aghi. Susan STARR SERED...cit. p.143

¹⁷⁶ Ad uno stadio più avanzato del culto ebraico la parte dell'animale che spettava a Dio veniva bruciata. Non appena il popolo acquisì una nozione più trascendente della natura del divino, gli dei vennero ad essere concepiti come inalare il fumo, piuttosto che mangiare la carne. Susan STARR SERED... cit. p.136

interpretate dagli uomini che decidono di fatto qual è la volontà del dio. Entrambi i processi sottolineano l'inferiorità femminile e il potere maschile e non a caso sono assenti nei contesti religiosi delle donne. Le religioni femminili esaltano la possessione come benefica e curativa: la sciamana è colei in grado di far discendere gli dei in terra, che propizia le forze arcane, divina il futuro, guarisce. In breve, aiuta la sua comunità a negoziare migliori relazioni col sovrannaturale e concorre a conservare l'equilibrio energetico del mondo.

All'inizio della mia dissertazione ho affermato come lo sciamanesimo maschile si distingue da quello femminile per via di due differenti movimenti uno verso l'alto e l'altro verso il basso. L'anima dello sciamano in *trance* si stacca e sale verso l'alto, compiendo un viaggio nell'altro mondo; la sciamana o *medium* invece invita gli spiriti a discendere in lei, facendoli così materializzare. Da questi presupposti posso dedurre che le donne hanno l'abilità a "condividere" il proprio corpo mentre gli uomini ad "abbandonarlo". A cosa è dovuta tale predisposizione?

La *medium* ha l'abilità di accantonare la propria identità per farsi strumento di altri. È cioè in grado di "allentare" i confini del proprio *ego* e letteralmente condividere sé stessa con altri esseri. Ciò denota una capacità straordinaria nelle relazioni interpersonali. La ragione di un simile talento può essere rintracciata nei modi di relazionarsi di uomini e donne. È assodato che i due sessi socializzano in maniera diversa: l'interesse primario femminile è di connettersi agli altri, mentre quello maschile è salvaguardare il proprio *ego*, la propria integrità. A livello psicologico il sesso maschile è più consapevole dei propri confini, oggettiva e sperimenta la propria separatezza dagli altri mentre quello femminile tende a considerarsi come un *continuum* col prossimo, non a caso empatia, sensibilità e comprensione dell'altrui vita interiore sono più sviluppate nelle donne che non negli uomini. La letteratura etnografica non ha potuto non scorgere un legame fra gravidanza e possessione. La professoressa Hilary Graham dell'Università di York

ha affermato infatti che i due fenomeni sono omologhi perché in entrambi il corpo dell'individuo è visto interagire con un'entità aliena che l'ha invaso e che influenza il suo comportamento. Tale entità non è espulsa ma "addomesticata", incanalando le sue "richieste" in forme che ci si può aspettare socialmente¹⁷⁷. In altre parole allo stesso modo in cui la donna impara a condividere il proprio corpo con il figlio che porta in grembo, così volontariamente fa posto dentro di sé a spiriti e forze sovranaturali. La gravidanza sarebbe d'allenamento per fare la *medium*. La possessione spiritica sarebbe dunque radicata nelle esperienze fisiche delle donne del rapporto sessuale e della gravidanza. Gli uomini invece sono talmente preoccupati di salvaguardare i propri confini e il senso di sé dalla minaccia di "invasione" che rifiutano l'esperienza religiosa del mischiare il proprio io con quello di un'altra entità. Forse è per questo che la possessione nelle religioni maschili è vista come "innaturale" e "demoniaca".

Possiamo dunque concludere che la possessione spiritica nelle religioni delle donne costruisce e rafforza le relazioni interpersonali dissipando rancori e guarendo malattie. La sua essenza sta nella volontà di interagire con le divinità e riflette la facilità nelle relazioni interpersonali delle donne e la semplicità nel percepire il sacro nella realtà quotidiana, drammatizzando un'idea immanentistica del divino. Nel corpo della *medium* gli spiriti diventano effettivi, reali e dialogano con i devoti, ma la donna non è in balia di loro e non dimentica sé stessa. In Corea la *mudang* aggiunge sempre un po' della sua personalità allo spirito che rappresenta in una sorta di modello interattivo del sovranaturale e a Okinawa questa cosa raggiunge livelli estremi con l'identificazione del dio e della persona che lo incarna in un complesso armonico.

¹⁷⁷La sciamana agirà sempre come si aspetta il popolo. Non capiterà mai che l'entità parli o si comporti in un modo che la gente non possa comprendere. La sciamana "addomestica" la divinità, la "umanizza". Traduce le sue logiche altrimenti imperscrutabili in qualcosa di fruibile per tutti. Cfr. Susan STARR SERED...cit. pp.189-190

5.6 Il genere nelle religioni femminili

Le religioni degli uomini hanno sviluppato ideologie elaborate per cercare di spiegare, giustificare, determinare o difendere lo *status* subordinato delle donne. Nel Cristianesimo la superiorità dell'uomo è contrassegnata dalla scelta divina di incarnarsi in un corpo maschile, e l'inferiorità della donna dalla sconsideratezza di Eva che portò il peccato nel mondo. Nel Buddismo le donne in quanto madri sono considerate più coinvolte nelle cose terrene (come la cura dei figli) e quindi molto meno inclini degli uomini a rinunciare a questo mondo e a raggiungere la salvezza. Il Confucianesimo relega le donne a personaggi privati, secondari, mentre il Taoismo le collega a principi di morte e oscurità. Queste ideologie riflettono e danno forma alle strutture del patriarcato.

Nelle religioni delle donne invece, non si sviluppano teorie di superiorità maschile ma nemmeno pretese di predominio femminile. Questo gli psicologi lo attribuiscono al processo di crescita delle donne che differisce da quello degli uomini. Durante la pubertà infatti le ragazze non hanno bisogno di rifiutare la mascolinità per sviluppare un'identità di genere e un senso di sé positivi, mentre i ragazzi affermano sé stessi negando il proprio lato femminile¹⁷⁸. Questo fatto avrebbe ripercussioni sulla religione creando nei culti maschili il prototipo ideale della dominanza e della subordinazione.

All'interno delle religioni delle donne dunque, i due sessi, sebbene diversi, non sono concepiti in posizione subalterna l'uno all'altro ma pensati come forze opposte complementari. Nella tradizione delle Ryūkyū maschi e femmine sono alla pari ma si occupano di sfere diverse: gli uomini di quella politica e le donne di quella spirituale. Questa divisione binaria, si riflette anche sulla cultura in generale¹⁷⁹. In Corea, uomini e donne si occupano di due aspetti differenti della

¹⁷⁸ Susan STARR SERED...cit.p.196

¹⁷⁹ Nelle Ryūkyū una volta all'anno si tiene un po' ovunque una grande sfida di tiro alla fune nota come *Ōtsunahiki* che drammatizza lo scontro tra i sessi e a cui partecipano tantissime persone. Due gruppi che rappresentano il principio maschile e quello femminile si affrontano tirando una

religione: uno relativo alla parentela patrilineare e l'altro alla famiglia intesa nella sua totalità senza esclusioni di sorta. Per la religione femminile questi ruoli non sono in contrasto ma necessari per il benessere collettivo. Per gli eruditi confuciani invece la religione femminile è vista come roba da ignoranti o malati mentali¹⁸⁰.

Un'altra questione importante riguarda le idee sull'impurità. Nelle religioni delle donne il corpo femminile non è visto come contaminante, sono gli uomini che provano ripugnanza all'idea del sangue della mestruazione e del parto e postulano quindi nelle loro religioni l'idea che la donna sia impura. La fondatrice del Tenrikyō, Miki Nakayama, chiamava le mestruazioni "fioritura" invece che "sporcizia". Nella cultura tradizionale di Okinawa il sangue del ciclo era considerato un'espressione della divinità e fu solo sotto l'influenza buddista che si sviluppò il senso di ripudio. Ciononostante oggi nelle Ryūkyū l'idea dell'impurità delle donne non sembra essere così forte come in Giappone e Susan Sered sostiene perfino che *yuta* e sacerdotesse possano eseguire le proprie cerimonie anche con il ciclo¹⁸¹.

5.7 La *leadership* nelle religioni femminili

L'ideologia di genere e il sesso dei *leader* religiosi sono strettamente intrecciati. Ho già parlato in precedenza di come l'esclusività femminile della maternità porti gli uomini a sviluppare idee di antagonismo sessuale e a immaginare le proprie divinità come maschili, forti e autogeneratisi. Di conseguenza nelle loro religioni solo quel sesso è degno di occupare ruoli rilevanti. Nei culti femminili invece, accade il contrario ma non per un discorso di supremazia sessuale. Le donne sono credute più adatte ai compiti rituali perché

gigantesca corda, spesso quanto un uomo e lunga decine e decine di metri. Alla fine vince sempre il lato femminile. Un altro rito simile consiste in un incontro di sumo in cui un uomo adulto mascherato combatte contro una donna anziana e anche in questo caso la vittoria va sempre alla donna. Il successo del principio femminile significa garanzia di fertilità e buona fortuna. Susan STARR SERED...cit. p.204

¹⁸⁰ Per approfondimenti vedi Antonetta BRUNO, "Introduzione allo sciamanesimo in Corea" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 63, Japadre editore, L'Aquila-Roma 1997 pp.103-130

¹⁸¹ Sered STARR SERED...cit. p.201-202

cucinare il cibo sacro o prendersi cura degli altari è ciò che fanno a casa propria quotidianamente.

Anche le religioni della donne esattamente come quelle degli uomini presentano una gerarchia. Tuttavia questa non si basa sulla ricchezza o la scolarizzazione bensì sul livello di sviluppo spirituale raggiunto e dato che le donne anziane hanno vissuto più a lungo delle altre e hanno acquisito maggiore esperienza nel culto, ricoprono in genere i ruoli più importanti. La sofferenza è un tema che emerge ripetutamente nelle storie di vita delle *leader* ed è usata in molte religioni femminili per giustificare la posizione di “supremazia” che alcune occupano all’interno del gruppo. Ho già ampiamente illustrato come in tutti e tre i paesi presi in esame, si assurga a tale ruolo in seguito a una strana malattia o a visioni divine che tormentano l’interessata senza sosta. All’inizio la donna resiste, lotta contro il dio che la vuole sua ma infine capitola accettando la chiamata.

È curioso notare come gli altri membri della comunità accettino il suo ruolo senza proteste o obiezioni. Il fatto che la donna venga scelta dagli dei e non decida ella stessa di diventare sciamana è una soluzione ideale all’insorgere di invidie nei suoi confronti o dubbi circa le sue reali capacità spirituali. La carica di *leader* religiosa implica un grande potere non solo spirituale ma anche autoritario per via della posizione di intermediaria fra gli dei e la sua comunità. Inoltre, anche il discorso economico ha una certa rilevanza. La sciamana infatti guadagna molto dalla sua attività religiosa, tanto da mantenersi senza problemi o addirittura condurre una vita piuttosto agiata. Dichiarare dall’oggi al domani di voler intraprendere un simile percorso senza alcuna ispirazione sovrannaturale sarebbe preso dalla gente comune come uno *escamotage* per fare soldi facili e la donna verrebbe screditata e tacciata di millanteria¹⁸².

¹⁸² Un articolo molto interessante sull’argomento è: Antonetta Lucia BRUNO, “Transactions with the Realm of Spirits in Modern Korea”, *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, Vol.7 N°1 apr. 2007, pp. 47-67

CONCLUSIONE

La questione che ha ispirato questo studio è stata se le religioni sciamaniche dell'Asia Orientale hanno o no dei punti in comune tra di loro e se esistono delle ragioni che giustifichino tali somiglianze. Mi sono soffermata su un'area geografica specifica quella estremo orientale rappresentata da Giappone, Corea e isole Ryūkyū e ho analizzato lo sciamanesimo nei vari paesi sotto il profilo storico, politico e culturale. Dalla consultazione del materiale bibliografico è emerso che tutta quest'area una volta rappresentava un *unicum* sia dal punto di vista delle credenze che delle pratiche religiose e il minimo comune denominatore era la presenza femminile ai vertici della gerarchia del culto.

Nell'antichità sia in Giappone che nelle Ryūkyū si sono avvicendate sul trono diverse regine sciamane che in concomitanza con i fratelli reggevano il regno mentre in Corea le *mudang* svolgevano la funzione di veggenti e profetesse di corte. Oggi la predominanza femminile nel ruolo di moderatrice del mondo spirituale è ascrivibile ad antiche credenze nel potere intrinseco delle donne, un potere in grado di custodire gli uomini, curarli e proteggerli dalle insidie del mondo esterno. A Okinawa il ruolo della sorella è fondamentale per la sicurezza dei fratelli che si allontanano da casa, in Corea la madre è colei che protegge l'ambiente domestico propiziando i suoi dei affinché gli spiriti dei morti non interferiscano con le vite dei vivi e in Giappone è la donna quella che stabilisce il dialogo con l'aldilà e si occupa di mantenere positive le relazioni tra mondo sacro e profano.

La possessione è la caratteristica dello sciamanesimo femminile. Senza di essa non ci sarebbe comunicazione col divino. A differenza dello sciamanesimo maschile di Siberia, in cui prevale la componente estatica del volo mistico verso altri mondi, quello femminile prevede il movimento contrario verso il basso, con la specialista religiosa che fa da molla di richiamo degli spiriti e li attira sul nostro piano esistenziale. Certi psicologi hanno attribuito la tendenza delle donne a sperimentare la possessione a ragioni biologiche e sociali.

Posso dunque concludere che tutti e tre i paesi hanno avuto un passato storico comune in cui la società era matriarcale e la donna ricopriva importanti cariche in materia religiosa attraverso l'esercizio della possessione spiritica. Ad oggi però solo nelle Ryūkyū si conserva questo assetto, grazie alla mancata presa di potere delle fedi e delle mentalità maschiliste provenienti dal continente. Altrove la situazione è molto diversa.

La Corea è caduta prima sotto l'influenza del Buddismo e poi del Confucianesimo convertendosi in una società patriarcale che pone l'accento sulle relazioni patrilineari ed esclude le donne dai riti pubblici. Tuttavia, al di là delle apparenze il cosiddetto "sesso debole", nell'ambiente domestico, sfodera una lingua e un acume manageriali con cui scende a patti con divinità e spiriti di sorta. La *mansin*, la professionista religiosa, sublima tutto questo nella sua persona e lo esplicita nel rito. La donna dunque non è così subalterna come appare ufficialmente e la religione femminile è complementare a quella maschile per il mantenimento delle buone relazioni col sovrannaturale.

In Giappone invece l'assetto religioso è profondamente mutato rispetto all'antichità. La maestosa *miko* che da sola gestiva i rapporti con gli altri livelli del cosmo si è estinta e oggi a sopravvivere sono solo sue reminescenze: la *itako* del nord est, che opera da sola ma si limita a perpetrare riti antichi senza alcuna ispirazione divina e le *medium* passive che hanno bisogno d'essere stimolate alla possessione da un asceta. Anche se le guaritrici professioniste o le fondatrici dei nuovi culti condividono con l'antica *miko* il suo *iter* iniziatico costituito da malattia sciamanica, possessione e accettazione del ruolo, esse non hanno più niente a che vedere col suo alto *status* sociale o il suo grande potere politico e religioso. Nel corso dei secoli, il pensiero maschilista, le pratiche buddiste e le idee confuciane introdotti dal continente hanno contribuito a erodere notevolmente il potere religioso della donna nelle isole nipponiche declassandola a personaggio minore e secondario e sostituendola con l'uomo nel dialogo col sacro.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV

a cura di Antonietta L. Bruno e Boudewijn C. A. Walraven

Canti sciamanici coreani

Utet Libri, Torino 2013, pp. 508

BLACKER, Carmen

The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan

George Allen and Unwin, London 1975, ripubblicato nel 1999, pp.364

BRUNO, Antonetta

“Introduzione allo sciamanesimo in Corea”

Studi e Materiali di Storia delle Religioni

Vol. 63, Japadre editore, L'Aquila-Roma 1997, pp.103-130

BRUNO, Antonetta Lucia

“Transactions with the Realm of Spirits in Modern Korea”

Sungkyun Journal of East Asian Studies, Vol.7 N°1 apr. 2007, pp. 47-67

CH'OE Kilsòng

“Male and Female in Korean Folk Belief”

Asian Folklore Studies, 2, 1984, pp. 227-233

D'AVILA Teresa

Libro della mia vita, trad.it. L. FALZONE

Milano, Paoline editoriali libri, 2006, pp.400

EARHART, Byron H.

“The Bridge to the Other World: Shamans and Shamanism in Japan”

Monumenta Nipponica, 31, 2, 1976, pp.179-187

GREPPI, Caterina

Rābi 'a la mistica

Milano, Jaca Book, 2003, pp.107

HŌRI, Ichirō

“Shamanism in Japan”

Japanese Journal of Religious Studies, 2, 4, 1975, pp. 231-287

KAWAMURA, Kunimitsu

“A Female Shaman’s Mind and Body, and Possession”

Asian Ethnology, 62, 2, 2003, pp. 257-289

KENDALL, Laurel

Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits

Hawaii University Press, Honolulu 1985, pp. 234

KENDALL, Laurel

“Wives, Lesser Wives and Ghosts: Supernatural Conflict in a Korean Village”

Asian Folklore Studies, XLIII, 2, 1984, pp. 315-225

KIM, Dong Kyu

Looping effects between images and realities: understanding the plurality of Korean shamanism

The University of British Columbia, Vancouver 2012 , pp.257

LEE, Jung Young

“The Seasonal Ritual of Korean Shamanism”

History of Religions, Vol. 12, No. 3 (Feb., 1973), pp. 271-287

NAMBA WALTER, Mariko and NEUMANN FRIDMAN, Eva Jane

Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture,

Volume 1, California, ABC-CLIO, 2004, pp.1055

RAVERI, Massimo

Il corpo e il paradiso

Marsilio editori, Venezia 1992, pp.238

SASAKI, Kōkan

“Priest, Shaman, King”

Japanese Journal of Religious Studies, 17, 2-3, 1990, pp. 105-128

SASAKI, Kōkan

“Spirit Possession as an Indigenous Religion in Japan and Okinawa”

Senri Ethnological Studies, 11, 1984, pp. 75- 84

SATŌ, Noryaki

“The Initiation of the Religious Specialist *kamisan*. A Few Observation”

Japanese Journal of Religious Studies, 8, 3-4, 1981, pp. 149-186

SERED, Susan

Women of the Sacred Groves. Divine Priestesses of Okinawa

Oxford University Press, New York 1999, pp.304

STARR SERED, Susan

Priestess, Mother, Sacred Sister. Religion Dominated by Women

Oxford University Press, New York 1994, pp. 340

STÉPANOFF, Charles e ZARCONE, Thierry, trad.it. di TAIBI, Giovanna Elisa

Lo sciamanismo di Siberia e d'Asia Centrale

L'ippocampo editore, Milano 2012, pp.127

STUTLEY, M.

Shamanism: An Introduction

Routledge, New York 2003, pp.144

TAKIGUCHI Naoko

“Liminal Experience of Miyako Shmams: Reading a Shaman’s Diary”

Asian Folklore Studies, 49, 1, 1990, pp. 1- 38

TAKIGUCHI, Naoko

“Miyako Theology: Shaman’s Iterpretation of Traditional Beliefs”

Asian Folklore Studies, 46, 1, 1987, pp. 3-34

TANAKA MASAKO

“Categories of Okinawan ‘Ancestor’ and the Kinship System”

Asian Folklore Studies, 36, 2, 1977, pp. 31- 64

TAKAHARA, Kurayoshi

“King and Priestess: Spiritual and Political Power in Ancient Ryukyu”

The Ryukyuanist : the International Society for Ryukyuan Studies, 27, 1994-95, pp.8

YANG, Jongsung,

“Korean Shamanism: The Training Process of Charismatic 'Mudang' ”

Folklore Forum 21:1, Indiana University, 1988, pp.20-40

IMMAGINI



Figura 1 Estasi di Santa Teresa D'avila di Gian Lorenzo Bernini presso Santa Maria della Vittoria, Roma



Figure 2, 3, 4 Lo sciamano siberiano



Figura 5 *Haniwa* rappresentante l'antica *miko*



Figura 6 Himiko, regina di Yamatai



Figura 7 *Miko* che danza in occasione di un *festival*



Figura 8 Re Shō Shin e la sua corte



Figura 9 La *noro* di Okinawa



Figura 10 *Kaminchu* in preghiera



Figura 11 Corona dei sovrani del regno di Silla



Figura 12 Un *puchŏk*



Figura 13 Antica illustrazione di un *kut*



Figure 14, 15, 16 *Mudang*





Figure 17, 18, 19, 20 *Itako*





Figure 21, 22, 23 Nakayama Miki, Deguchi Nao, Kitamura Sayo





Figure 24, 25, 26 *Yamabushi*



Figure 27, 28, 29 *Oi, ayaigasa, e bonden*





Figura 30 I cinque Buddha Dhyani del Buddismo esoterico



Figure 31, 32 Fudōmyō e Gundarimyō



Figure 33, 34 I due *maṇḍala* dell'esoterismo il Kongōkai e il Taizōkai



Foto a seguire: Gita a Inwangsan, Seoul (dicembre 2012)





