

Riflessioni sul Giappone antico e moderno

Volume II

a cura di
Maria Chiara Migliore
Antonio Manieri
Stefano Romagnoli





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVI
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-548-9967-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

i edizione: dicembre 2016

- 11 Introduzione
 MARIA CHIARA MIGLIORE, ANTONIO MANIERI,
 STEFANO ROMAGNOLI
- 15 Cento anni di studi giapponesi a Roma: in ricordo
 di Giuliana Stramigioli nel centenario della nascita
 TERESA CIAPPARONI LA ROCCA
- 35 RIFLESSIONI SUL TESTO
- 37 Breve storia culturale dei Trentasei
 Immortali del *waka*
 GIAN PIERO PERSIANI
- 59 Orizzonti d'attesa e consacrazioni letterarie:
 discorsi sulla popolarità nel tardo periodo Edo
 MARIO TALAMO
- 85 Modalità di collegamento delle strofe in Bashō:
 ipotesi sul *karumi*
 MATTEO LUCCI
- 105 Il fascino del male: analisi della figura
 del demone nel *nō*
 CLAUDIA IAZZETTA
- 127 Il teatro, la maschera e lo sguardo nell'opera
 di Kurahashi Yumiko: *Nagai yumeji* (1968)
 DANIELA MORO

- 147 Si alza il vento e comincia l'incanto: punti d'incontro
tra Miyazaki Hayao e Miyazawa Kenji
MARIA ELENA TISI
- 165 RIFLESSIONI SU ORIENTE E OCCIDENTE
- 167 La poesia Heian come World Literature:
un confronto con la poesia italiana medievale
EDOARDO GERLINI
- 191 Il comico in letteratura e il confronto tra *Don Quijote*
e *Hizakurige* secondo Tsubouchi Shōyō
LUCA CAPPONCELLI
- 211 La collaborazione di Kanbara Tai con il quotidiano
L'Ambrosiano (1924-1925): prospettive di ricerca
PIERANTONIO ZANOTTI
- 233 L'amore dannunziano nella letteratura giapponese
da Ikuta Chōkō a Mishima Yukio
MURAMATSU MARIKO
- 255 Interazioni visionarie: *Cent'anni di solitudine*
e l'opera di Terayama Shūji
STEFANO LATTANZI
- 275 Riconfigurazioni dell'antica Roma nel manga
Thermae Romae e nei suoi adattamenti
cinematografici
LUCIANA CARDI

- 299 RIFLESSIONI SULLO SPAZIO E SULLA STORIA
- 301 Particolarismo culturale giapponese e orientalismo
sinocentrico: identità geopolitica del Giappone e
della Cina
FRANCO MAZZEI
- 323 Struttura e trasformazione di Heiankyō-Kyōto
KINDA AKIHIRO
- 339 Consumi familiari in Giappone, 1916-41: società
rurale e urbana a confronto
ANDREA REVELANT
- 365 I pellegrinaggi a circuito nel Giappone
contemporaneo: introduzione allo studio sociologico
e decostruzione della nozione di pellegrinaggi locali
PAOLO BARBARO
- 385 “Sciamani” nel Giappone contemporaneo: premesse
per uno studio critico
SILVIA RIVADOSSI
- 403 RIFLESSIONI SULL’ARTE E SULLA PERFORMANCE
- 405 Spettri di donne e paure di uomini:
l’arte di Matsui Fuyuko
MARTA FANASCA
- 425 Il *superkabuki*: ossimoro strutturale o innovazione
della tradizione? L’esempio di Yamato Takeru
GIOVANNI AZZARONI

- 10 *Indice*
- 439 Letteratura invaghita del corpo: la danza di Hijikata
Tatsumi riflessa nelle parole di Mishima Yukio
KATJA CENTONZE
- 463 Dentro il rituale, dietro il rituale: un'esperienza di
partecipazione etnografica al *Kasuga wakamiya*
on matsuri di Nara
ANDREA GIOLAI
- 487 RIFLESSIONI SULLA LINGUA
- 489 Riconsiderazione del concetto di *keigo* e di
linguaggio onorifico: la pragmatica del discorso
nello studio e nella didattica della lingua giapponese
PAOLO CALVETTI
- 511 Costruire un dizionario di collocazioni giapponesi:
difficoltà e metodi
ELGA LAURA STRAFELLA
- 529 BilingualCorpusNavigator: un'interfaccia web per
interrogare un *corpus* parallelo giapponese-italiano
PATRIZIA ZOTTI
- 551 Facebook nella didattica del giapponese:
un progetto pilota
TIZIANA CARPI
- 573 Profili degli autori

“Sciamani” nel Giappone contemporaneo Premesse per uno studio critico

SILVIA RIVADOSSI

Negli studi sullo “sciamanesimo”¹ giapponese risulta spesso assente un’analisi critica delle scelte terminologiche, soprattutto per quanto riguarda l’attenzione alla storia e ai significati che parole come “sciamano” portano con sé.

In questo saggio, dopo aver seguito i percorsi di appropriazione della parola “sciamano” mostrando brevemente gli immaginari a essa associati nel corso dei secoli,² mi concentrerò sull’utilizzo dello stesso termine nel contesto giapponese, evidenziando le problematiche che ne sono conseguenza. Infine, riprendendo i principali dibattiti in atto, proporrò una possibile soluzione ai problemi di categorizzazione e definizione, da porre come base per uno studio delle figure sciamaniche, soprattutto nel Giappone contemporaneo.

¹ Il termine “sciamanesimo” è particolarmente problematico in quanto suggerisce l’idea di un fenomeno strutturato e organizzato con regole e pratiche, caratteristiche difficilmente riscontrabili nella realtà. Già l’antropologo Arnold Van Gennep, in un breve saggio del 1903, aveva evidenziato questo problema, riferendosi al termine “sciamanesimo” come al più pericoloso fra i molti termini vaghi utilizzati negli studi delle religioni (Van Gennep, 1903, p. 51).

² La monografia pubblicata da Andrei Znamenski nel 2007 è di sicuro il testo più recente e completo sull’argomento. L’autore ricostruisce in dettaglio ogni fase nella storia dell’appropriazione e dell’uso della parola “sciamano”, continuando e completando il lavoro di chi prima di lui — in particolare Gloria Flaherty (1992) — aveva mirato allo stesso fine. Altra fonte utile e di immediata consultazione per uno studio della scoperta degli sciamani e dell’invenzione dello sciamanesimo è il testo curato da Jeremy Narby e Francis Huxley (2004), che raccolgono e traducono estratti dei principali saggi in cui, a partire dal XVI secolo fino ad arrivare al XXI secolo, è stata descritta e presentata la figura dello sciamano.

“Sciamano”: una parola nel corso di cinque secoli

Il termine “sciamano” deriva storicamente dal tunguso *šamān* ed è stato introdotto in Europa alla fine del XVII secolo da viaggiatori ed esploratori di ritorno dall’area siberiana, dove avevano avuto modo di recarsi partecipando a spedizioni finanziate dagli zar russi. Riportando il termine tunguso nella traslitterazione tedesca *Schaman*, questi esploratori descrivevano i particolari officianti dei rituali cui avevano assistito.

Da questo momento inizia un lungo percorso di appropriazioni della parola “sciamano”, alla quale vengono via via associati immagini e significati diversi a seconda degli intenti di coloro che la utilizzano. Durante il periodo illuminista, infatti, lo sciamano siberiano diviene un impostore che officia rituali per una comunità ignorante e superstiziosa, come descritto nella voce *Schamans* all’interno dell’*Encyclopédie* curata da Denis Diderot nel 1765. Nel periodo preromantico, a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, inizia un processo di riabilitazione di tutto ciò che costituiva la sfera religiosa e spirituale che implica, di conseguenza, anche una rivalutazione della figura dello sciamano.³ A questo si accompagna la nascita di un nuovo filone interpretativo che avrà grande seguito soprattutto nel corso del Romanticismo, alimentato dal crescente fascino esercitato in questi anni dall’“Oriente”: si inizia infatti a sostenere che la figura sciamanica abbia in realtà origine in India e che si sia in seguito diffusa nel resto del continente asiatico.

Si ritiene che il primo studioso a rintracciare filologicamente l’origine del termine “sciamano” nel sanscrito *śramaṇa*, parola utilizzata per indicare gli asceti nell’India antica, sia stato il filosofo Friedrich Schlegel, che ne parla nei suoi scritti degli anni Venti del 1800. Grazie anche al suo contributo, si sviluppa l’idea

³ Il filosofo Johann Gottfried Herder fu fra i primi a riabilitare la figura dello sciamano. Si veda il passaggio del suo *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idee per la filosofia della storia dell’umanità, 1785) riportato da Narby e Huxley (2004, pp. 36-37).

dello sciamanesimo tunguso come una sorta di degenerazione dello sciamanesimo originario.

Sono molti gli studi che nel corso dei decenni (e, in alcuni casi, ancora oggi) hanno assunto questo punto di vista fondato sull’Orientalismo ottocentesco, nonostante sia stato provato che in realtà il termine sanscrito e quello tunguso hanno avuto due vie di sviluppo autonome. Già nel 1917, ad esempio, lo studioso Berthold Laufer aveva ricostruito il processo di diffusione del sanscrito *śramaṇa* rintracciandolo in testi greci e arabi che descrivevano l’India e il buddhismo. Laufer, con la sua analisi, dimostra che il termine sanscrito non ha alcuna relazione con lo sciamano tunguso, essendo in realtà un termine tecnico che indica il monaco buddhista. Nel suo breve saggio fa inoltre riferimento agli studi del linguista e turcologo Julius Németh, che ha illustrato come l’origine del termine *šamān* sia da rintracciare all’interno del ceppo di lingue turco-tunguse (Laufer, 1917).

Negli ultimi decenni dell’Ottocento il termine “sciamanesimo” inizia a essere utilizzato regolarmente in testi sia accademici sia popolari (Znamenski, 2007, p. 33) e viene definito come una forma religiosa specifica di popolazioni dell’Asia centro-settentrionale, senza riferimenti ad altri contesti geografici.

Con la nascita dell’antropologia verso la fine del XIX secolo il termine “sciamano” inizia a essere utilizzato per descrivere tutte quelle figure che, pur appartenenti ad altri contesti geografici, parevano essere simili a quelle siberiane nel loro ruolo di mediatrici fra uomini e spiriti e nelle tecniche utilizzate per rendere possibile tale comunicazione fra mondi. Questo processo di appropriazione e utilizzo della parola “sciamano” attraversa alcune fasi che Sergio Botta sintetizza parlando di «decontestualizzazione dei fenomeni sciamanici di origine siberiana, la generalizzazione dello sciamanesimo quale oggetto scientifico e, infine, l’idealizzazione della categoria come luogo sul quale proiettare un’immagine del mondo primitivo nel quale sarebbero stati ancora osservabili i residui arcaici di quella origine universale dei fatti religiosi» (Botta, 2010, p. 67).

La tendenza di molti fra i primi antropologi è inoltre quella di riconoscere nello sciamanesimo una forma primitiva di religione, sulla scia delle teorie evuzionistiche ed etnocentriche. In numerosi casi, inoltre, le descrizioni dei praticanti con cui gli antropologi entrarono in contatto comprendono diversi riferimenti alla loro presunta instabilità psicologica, secondo un'interpretazione psicopatologica che continuerà negli anni successivi.

Testo fondamentale che segna una nuova svolta degli studi sugli sciamani è *Psychomental Complex of the Tungus* (Complesso psico-mentale dei tungusi, 1935) dell'etnografo Sergei Shirokogoroff. Come fa notare Botta, Shirokogoroff è stato fra i primi «a criticare apertamente la tendenza occidentale a generalizzare l'uso del termine senza che ad essa potesse accompagnarsi un'adeguata conoscenza dei fatti etnografici» (Botta, 2010, p. 68). Shirokogoroff ripropone inoltre la tesi di una derivazione indiana dello sciamanesimo: nella sua monografia lo sciamanesimo tunguso è infatti descritto come un sistema religioso creatosi dall'incontro fra le credenze siberiane e il buddhismo tibetano. Infine, l'autore afferma che la cosiddetta isteria artica non ha nulla a che vedere con la malattia mentale ed evidenzia il ruolo sociale e terapeutico che gli sciamani ricoprono nelle comunità di appartenenza.

Il tentativo di abbandonare la teoria psicopatologica, spostando l'attenzione dalla condizione mentale dello sciamano al suo ruolo all'interno della comunità, ottiene forza grazie a due saggi dell'antropologo Claude Lévi-Strauss (1949a, 1949b), nei quali lo sciamano è descritto come un praticante spirituale in grado di usare con successo i meccanismi dell'efficacia simbolica ai fini della guarigione.

Il successivo passaggio, che si può forse considerare come quello più rilevante nella storia dell'utilizzo e diffusione della parola "sciamano", ha come protagonisti lo storico delle religioni Mircea Eliade e la sua monografia *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Lo sciamanesimo e le tecniche arcaiche dell'estasi, 1951), destinata ad avere un enorme impatto soprattutto a seguito della pubblicazione della versione in inglese

nel 1964. In questo testo, fondato unicamente sulla vasta letteratura a disposizione poiché Eliade non aveva mai avuto modo di incontrare uno sciamano dal vivo, vengono delineate le caratteristiche che identificano lo sciamanesimo puro e autentico e che legittimano l'utilizzo del termine “sciamano”.⁴

La risonanza di quest'opera ha sicuramente contribuito a rendere lo sciamanesimo, nell'accezione ricostruita e presentata da Eliade, un fenomeno globale, come si può notare prendendo in esame il periodo delle cosiddette controculture nord-americane ed europee negli anni Sessanta e Settanta. In questi anni l'immagine dello sciamano viene associata soprattutto all'uso di sostanze psicotrope e ne aumenta il fascino e l'interesse nel mondo dei media, che utilizzano il termine per descrivere artisti “sregolati”, e da parte di persone comuni alla ricerca di forme alternative di spiritualità. Questa fase, caratterizzata da tendenze verso un'universalizzazione e, allo stesso tempo, verso l'individualizzazione dello sciamanesimo con la creazione di neo-sciamanesimi, risulta legata soprattutto ai nomi di Carlos Castaneda e di Michael Harner, entrambi fortemente influenzati dal testo di Eliade.⁵ Sia Castaneda che Harner hanno avuto, infatti, un ruolo importante nel diffondere la parola “sciamano” — e gli immaginari ad essa attribuiti da Eliade — tra i non specialisti, contribuendo ad accrescere l'interesse e il fascino della figura che essa descrive. Da

⁴ Secondo la ricostruzione di Eliade lo sciamanesimo è una forma di spiritualità che in epoca arcaica era comune a tutti gli uomini e che presentava, quindi, elementi universali, quali l'estasi, il volo magico, la presenza di un *axis mundi* e la divisione dell'universo sciamanico in tre livelli.

⁵ Carlos Castaneda è stato il primo a portare la categoria dello sciamanesimo dal mondo accademico — egli stesso aveva conseguito un dottorato in antropologia — al mondo delle controculture attraverso undici volumi (pubblicati fra il 1968 e il 1998) in cui presenta gli insegnamenti ricevuti durante i dialoghi con lo sciamano messicano Don Juan, che si scopri poi non esser mai esistito.

Michael Harner, che come Castaneda ha ottenuto un dottorato in antropologia, ha fatto ricerca fra gli sciamani dell'area amazzonica, dove ha provato l'*ayahuasca* ottenendo visioni e rivelazioni che l'hanno portato, qualche tempo dopo, a ideare il cosiddetto “Core Shamanism”. Questo è un insieme di tecniche e conoscenze sciamaniche universali, slegate quindi da specifici contesti culturali, che vengono trasmesse durante i seminari organizzati in tutto il mondo dalla Foundation For Shamanic Studies, costituita da Harner stesso nel 1979.

questo momento, quindi, l'ambito accademico in cui la categoria in questione era stata cristallizzata non ne è più l'esclusivo fruitore.

Come già accennato, le teorie di Eliade e i nuovi immaginari da lui proposti hanno avuto un influsso notevole sul mondo accademico, segnando un punto di svolta anche per gli studiosi giapponesi.

“Sciamani” in Giappone

Fra i primi studiosi ad analizzare la figura della *miko*,⁶ che verrà in seguito fatta rientrare nella categoria degli “sciamani” di cui diviene l'esempio più rappresentativo, sono da segnalare soprattutto Yanagita Kunio e Nakayama Tarō.

Il primo, con lo pseudonimo di Kawamura Haruki, pubblica nel 1913 una serie di dodici articoli intitolati *Fujo kō* (Studio sulle *fujo*), nei quali descrive la *fujo* (o *miko*) come mediatrice fra il mondo degli uomini e quello di divinità e spiriti. Nakayama Tarō, invece, in *Nihon fujo shi* (Storia delle *fujo* in Giappone, 1930) ricostruisce la storia delle *miko* e propone la teoria di una degenerazione del loro ruolo come conseguenza del loro incontro con il buddhismo.

Dagli scritti di Yanagita e di Nakayama, qui citati brevemente a titolo di esempio, si evince che in questo periodo i termini “sciamano” e “sciamanesimo” non sono ancora utilizzati nell'arcipelago con riferimento alle figure giapponesi,⁷ mentre si preferiscono termini giapponesi quali *miko* e *fujo*.

Fino alla fine degli anni Sessanta le figure che saranno poi categorizzate come sciamaniche restano ancora ai margini dell'interesse accademico giapponese, ed è soprattutto nel corso degli anni Settanta e Ottanta che si assiste alla comparsa di un numero

⁶ Termine utilizzato per definire in generale le praticanti religiose che in epoca antica fungevano da medium, lasciandosi impossessare da spiriti e divinità cui davano voce.

⁷ I due termini sono tuttavia utilizzati con riferimento alle figure sciamaniche dell'area siberiana.

crescente di studi dedicati alle *miko*. Questi sono però inevitabilmente influenzati dalle definizioni e categorizzazioni sviluppate nei decenni precedenti dagli studiosi euro-americani, percepiti come fonti di autorevolezza, uno fra tutti Eliade.

Il termine “sciamano” entra a far parte del vocabolario (inizialmente solo accademico) giapponese tra la fine degli anni Sessanta e l’inizio degli anni Settanta ad opera, soprattutto, dello studioso delle religioni Hori Ichirō.

Nel 1965 Hori tiene una serie di sei lezioni presso l’Università di Chicago, all’interno delle quali parla anche di sciamanesimo, basandosi saldamente sul punto di vista di Eliade e spiegando che in giapponese il termine generico per indicare la figura sciamanica è *miko*. In questa stessa occasione Hori, che già nel 1958 aveva incontrato Eliade e lo aveva accompagnato nel Tōhoku per incontrare una *kuchiyose miko*,⁸ entra di nuovo in contatto con lo studioso rumeno, ne legge il testo da poco pubblicato nella versione inglese e ne rimane colpito al punto da decidere di tradurlo in giapponese.⁹

Nel 1968 Hori pubblica sulla rivista *Sekai* la monografia che diventerà fondamentale per la storia degli studi giapponesi sul tema: *Nihon no shāmanizumu. Nihonjin no seishinkōzō wo saguru* (Lo sciamanesimo giapponese. Indagine sulla struttura spirituale dei giapponesi), poi rivista e pubblicata nel 1971 con il titolo di *Nihon no shāmanizumu* (Lo sciamanesimo giapponese). È grazie a quest’opera che i termini “sciamano” e “sciamanesimo”, resi con la trascrizione in *katakana* (*shāman*; *shāmanizumu* o *shamanizumu*), ottengono visibilità nell’ambito accademico giapponese e iniziano a essere utilizzati anche nella descrizione degli operatori rituali giapponesi.¹⁰

Cercando di dare agli sciamani giapponesi visibilità nel contesto internazionale, Hori si scontra tuttavia con il fatto che le

⁸ *Miko* specializzata nei riti di invocazione degli spiriti dei defunti.

⁹ La traduzione sarà pubblicata nel 1974.

¹⁰ In realtà il termine *shaman*, riportato però in caratteri romani, era già apparso con riferimento alle figure giapponesi in un testo del 1967 di Sasaki Yūji, che Hori stesso cita fra le sue fonti.

miko presentano soprattutto esperienze di possessione, mentre gli sciamani che Eliade definisce “autentici” sono solo coloro che hanno un’esperienza di estasi. Per questo motivo Hori sceglie di parlare di un passato in cui lo sciamanesimo descritto da Eliade era presente nell’arcipelago giapponese¹¹ e di un presente dove rimangono tracce di quella tradizione, che si possono riscontrare anche nelle figure dei fondatori di nuovi movimenti religiosi.¹² Come Eliade, anche Hori distingue fra sciamani veri e falsi, basandosi, più che sull’elemento dell’estasi come aveva fatto lo studioso rumeno, sulla presenza o meno di un’iniziazione indotta da una chiamata da parte di entità non-umane.

Le distinzioni fra sciamani autentici (*shinsei*) e non autentici (*gisei*) operate da Hori e le teorie di Eliade su cui egli si basa vengono riprese anche da quella che è forse la più nota studiosa non giapponese di sciamanesimo giapponese: Carmen Blacker.¹³

Blacker, nel suo *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan* (L’arco di catalpa. Uno studio delle pratiche sciamaniche in Giappone, 1975), riprende anche la ricostruzione storica dello sciamanesimo in Giappone a partire dalla regina Himiko e la teoria secondo cui, in seguito all’influenza del buddhismo esoterico, la figura dell’asceta avrebbe assunto in sé il ruolo più attivo della pratica sciamanica, lasciando la parte più passiva alla figura della medium.

Nello stesso periodo appare anche la monografia in due volumi sullo sciamanesimo giapponese a cura di Sakurai Tokutarō (1974, 1977), il quale, continuando la “tradizione” di matrice eliadiana, afferma che gli unici veri sciamani giapponesi (e utilizza il termine in *katakana*) si possono incontrare nelle estreme

¹¹ Hori cita come esempi di figure sciamaniche dell’antichità la regina Himiko, Yamato-totohi-momoso-hime-no-mikoto e l’imperatrice Jingū (Hori, 1971, p. 127).

¹² Hori nomina in particolare Nakayama Miki, fondatrice del Tenrikyō, ed elenca le caratteristiche che accomunano fondatori carismatici e sciamani (Hori, 1971, pp. 27-28; 49-53).

¹³ È da ricordare comunque anche William Fairchild e il suo saggio del 1962 *Shamanism in Japan* (Sciamanesimo in Giappone).

periferie del paese, riferendosi quindi alle *itako* del Tōhoku e alle *yuta* nelle Ryūkyū.¹⁴

Una possibile soluzione ai problemi che la definizione di Eliade presenta quando applicata al caso giapponese è offerta da Sasaki Kōkan. Sasaki definisce infatti lo sciamano come figura in grado di contattare entità “altre” e di comunicare con esse di propria volontà, senza far quindi alcun riferimento alle tecniche utilizzate (possessione o estasi).¹⁵ Questa definizione è però chiaramente troppo ampia e generale, come fanno notare anche Gaitanidis e Murakami (2014), e rischia di far confluire nella categoria “sciamanesimo” sia sciamani sia praticanti di nuove forme di spiritualità.

Nonostante il contributo di Sasaki, il bisogno di distinguere fra sciamani veri e falsi è ancora percepito dalla maggior parte degli studiosi (non solo giapponesi), i quali, infatti, si concentrano tuttora sulle *itako* e sulle *yuta*, generalmente percepite come le sole autentiche sciamane. Di conseguenza solo pochi studi si occupano di neo-sciamanesimo e di altre pratiche sciamaniche che sono emerse, e stanno emergendo, nel centro del Paese. Un esempio è offerto dal recente articolo già menzionato di Gaitanidis e Murakami (2014). In questo studio, dimostrano come teorie e strumenti utilizzati negli studi di sciamani “tradizionali” possono essere impiegati anche per analizzare figure sciamaniche contemporanee, quali ad esempio i terapeuti spirituali. I due autori spiegano, inoltre, che lo scarso interesse degli accademici nei confronti di forme di sciamanesimo che potrebbero esser considerate come “meno pure” è dovuto al fatto che i ricercatori giapponesi hanno costruito una struttura e una definizione troppo rigide che non consentono modifiche e aggiustamenti (Gaitanidis e Murakami, 2014, p. 4).

¹⁴ Per entrambe le figure vi è comunque una varietà di denominazioni a seconda delle aree geografiche. Per comodità e limiti di spazio ho qui preferito utilizzare i termini *itako* e *yuta* come rappresentativi delle rispettive categorie.

¹⁵ Si veda ad esempio Sasaki (1990, p. 116): «The shaman is a specialist technician who is able to associate directly and practically with the world of divine spirits».

Inoltre, negli studi sugli sciamani giapponesi sembrano ancora poco presenti un dibattito circa le scelte terminologiche e un atteggiamento critico nei confronti del significato e dell'utilizzo di categorie così problematiche.¹⁶

Anche testi recenti come quelli di Ellen Schattschneider (2003) e Birgit Staemmler (2009), pur analizzando in modo innovativo aspetti ancora poco conosciuti di forme ed esperienze "sciamaniche" nell'arcipelago, non affrontano, infatti, la questione terminologica. Schattschneider informa il lettore che userà i termini *spirit medium*, *medium* e *shaman(ess)* in modo intercambiabile (Schattschneider, 2003, p. xiv), mentre Staemmler afferma che la decisione di inserire certi rituali o praticanti nella categoria sciamanica dipende da una scelta personale che, quindi, non può contribuire a una migliore comprensione (Staemmler, 2009, p. 29).

Un'eccezione è rappresentata dagli scritti di Anne Bouchy (1992, 2000) che sceglie di non utilizzare il termine "sciamanesimo" per parlare degli operatori rituali di cui si occupa, preferendo invece termini emici, gli unici usati dagli attori con cui entra in contatto.

Ritengo che una simile riflessione sulla terminologia possa contribuire positivamente alla valutazione dei fatti che si stanno prendendo in esame, prevenendo un'applicazione acritica (e di conseguenza sterile) di categorie e definizioni create da altri studiosi e in altri contesti.

Questa riflessione è necessaria anche e soprattutto quando l'analisi si concentra su "sciamani" contemporanei: sia nell'ambito dei diversi media che nell'ambiente urbano giapponese, vengono create e si stanno diffondendo nuove immagini e narrazioni della figura sciamanica, che viene di frequente indicata con il termine *shāman* scritto in *katakana*. Questo termine, quindi, in un processo che lo porta fuori dal mondo accademico che l'ha creato e usato in modo esclusivo, pare acquisire oggi nuovi significati.

¹⁶ Basti osservare per esempio gli scritti di Kawamura Kunimitsu, uno fra tutti il suo saggio del 1994.

La parola *shāman* delinea infatti una figura che spesso ha poco in comune con quella “tradizionale” che aveva generalizzato e descritto fino ad ora, richiedendo, come conseguenza, che gli studiosi la riportino al centro della riflessione.

Sciaman* (o/i/esimo/esimi): strategie di appropriazione e definizione dei termini

Nel corso della storia, quindi, è evidente che i termini “sciamano” e “sciamanesimo” sono spesso ripresi e utilizzati come puri significanti svuotati di significato (e, a partire dagli anni Sessanta, riempiti dei significati costruiti da Eliade) con il fine di riuscire a collocare in una data categoria un grande numero di operatori rituali, anche se spesso questi condividono pochi tratti con lo sciamano tunguso di cui viene utilizzato il nome.

Molti studiosi hanno rilevato i limiti di questo tipo di approccio. Roberte Hamayon, ad esempio, scrive: «the more widely the word is used, the more it appeared to be elusive and ambiguous» (Hamayon, 2001, p. 3).

Anche Alice Kehoe nota come “sciamano” e “sciamanesimo” «are words used so loosely and naively, by anthropologists no less than the general public, that they convey confusion far more than knowledge» (Kehoe, 2000, p. 2) e, ancora, «It is confusing and misleading to use a simple blanket word, lifted from an unfamiliar Asian language, for a variety of culturally recognized distinct practices and practitioners» (Kehoe, 2000, p. 53). Tuttavia, nonostante il suo obiettivo dichiarato sia quello di proporre un uso maggiormente critico e fondato su metodi antropologici dei termini in questione, in realtà Kehoe non sembra offrire alcun tipo di soluzione.

Come anche Thomas e Humphrey (1996) sostengono, abbandonare il termine “sciamano” e sostituirlo creando nuove parole o utilizzandone altre già esistenti non sembra essere la scelta migliore: condurrebbe, infatti, a un’ulteriore confusione e a maggiori imprecisioni.

Znameski (2007, p. 365) motiva la scelta e l'uso del termine "sciamano" al posto di parole come *sorceres*, *jugglers*, *magicians* o *witch-doctors* spiegando che questi ultimi, poiché presentano una radice latina, rimandano a visioni colonialiste ed eurocentriche, connotazioni di cui invece "sciamano" e "sciamanesimo", non essendo radicati in parole latine, sarebbero privi.¹⁷

Humphrey sottolinea anche come il ricercare una qualche forma originaria di sciamanesimo non abbia molto valore o utilità, dal momento che le pratiche religiose sono sempre legate al contesto in cui appaiono: «instead of defining only some specialists as true shamans, [...] it is necessary to look at the entire range of inspirational practice, including that of political leaders and ritual practitioners not usually considered to be shamans» (Humphrey, 1996, p. 192). La strategia che lei e Thomas scelgono di adottare consiste quindi in un'analisi delle diverse forme di sciamanesimo come risultato di processi storici e politici. Humphrey specifica inoltre che il termine "sciamanesimo", così come lei lo intende usare, non ha la pretesa di definire un'unica categoria.

Questa visione molto aperta dei termini e dei significati a loro attribuiti viene contrastata dallo storico delle religioni Lars Kirkhusmo Pharo.

In un suo saggio Pharo propone una metodologia per decostruire e poi ricostruire le nozioni di sciamano e sciamanesimo all'interno del campo degli studi religiosi comparati. La strategia adottata da Pharo consiste nel definire il concetto di "sciamano" come un "tipo ideale" (secondo le teorie di Max Weber), ovvero come un concetto astratto che non ha un corrispondente effettivo nella realtà (Pharo, 2011, p. 15). Pharo osserva infatti che le difficoltà metodologiche che emergono in diversi studi sullo sciamanesimo derivano dal fatto che molti studiosi non riconoscono che la categoria sciamanica è in realtà una costruzione del mondo accademico. Considerarla quindi come un "tipo ideale"

¹⁷ Tuttavia, alcuni studiosi propongono di osservare il ruolo della categoria sciamanica come «oggetto storico-religioso buono per esercitare la funzione inciviltatrice dell'Occidente» (Botta, 2010, p. 86).

consentirebbe, secondo lo studioso, di risolvere efficacemente molti problemi.

Pharo spiega che per creare una tipologia di sciamano è necessario analizzare le varie tecniche rituali magico-religiose al fine di individuare gli elementi che distinguono lo sciamano dagli altri operatori rituali. Attraverso questo procedimento, giunge ad affermare che l'unico elemento che differenzia lo sciamano dagli altri specialisti religiosi è il viaggio nel mondo di dèi e spiriti, viaggio durante il quale ha luogo una comunicazione diretta fra l'umano e il sovrannaturale.

Pharo conclude la sua trattazione ribadendo che la figura dello sciamano è quindi da considerare come un concetto astratto (un “tipo ideale”) costruito in seguito a uno studio comparato dei vari specialisti religiosi presenti nelle diverse culture.

In questa sua analisi comparativa mancano tuttavia riferimenti agli operatori rituali giapponesi, con il risultato che né le *itako* né i terapeuti spirituali studiati da Gaitanidis e Murakami potrebbero rientrare nella definizione di sciamano che Pharo propone. Anche questa strategia presenta, quindi, alcune debolezze, dovute forse alla rigidità con cui viene applicata e alla mancanza di uno spazio per flessioni o piccole modifiche. Per questo motivo, lo strumento concettuale costruito da Pharo può venir impiegato difficilmente nel contesto dinamico e mutevole delle manifestazioni sciamaniche giapponesi.

Per analizzare le figure sciamaniche nel Giappone contemporaneo, oltre al necessario riconoscimento delle implicazioni che i termini “sciamano” e “sciamanesimo” portano con sé, credo che potrebbe esser utile osservare e costruire la categoria degli sciamani come se fosse una classe politetica, più che come il “tipo ideale” di Pharo.

Il termine “politetico” è stato ripreso dal mondo delle scienze naturali dall'antropologo Rodney Needham che lo ha affiancato al concetto di somiglianze di famiglia elaborato da Wittgenstein¹⁸

¹⁸ Jonathan Z. Smith critica questo accostamento delle somiglianze di famiglia di Wittgenstein con il concetto di classificazione politetica: i due concetti partono infatti da

e lo ha applicato all'antropologia per indicare una categoria in cui «among the members of such a class there is a complex network of similarities overlapping and criss-crossing; sometimes overall similarities, sometimes similarities of detail» (Needham, 1975, p. 350). In altri termini, ogni membro di una categoria così intesa deve possedere alcune determinate caratteristiche. Nessuna di queste deve, però, essere necessariamente presente in ogni membro della categoria stessa.

Needham presenta i benefici che derivano dall'utilizzo di classi politetiche che riescono a dar spazio alla varietà dei fenomeni sociali e, poiché possono racchiudere molti più elementi rispetto alle classi monotetiche, presentano un rischio minore di escludere componenti rilevanti (Needham, 1975, p. 358).

Assumendo questa prospettiva, sostenuta fra gli altri anche dallo storico delle religioni Jonathan Z. Smith, si può notare che il problema della definizione proposta da Eliade sta nel suo essere monotetica, costruita attorno a quella che Eliade considerava l'essenza — una sorta di nucleo statico e immutabile — dello sciamanesimo.

Una visione dello sciamanesimo come classe politetica consente, invece, di dar voce alla molteplicità dei suoi aspetti e di restituirne una descrizione dinamica, aprendo allo stesso tempo a una vera possibilità di comparazione. Come scrive Wittgenstein in un passaggio spesso ripreso dai sostenitori delle classi politetiche, ciò che dà forza a un filo non è tanto il fatto che le fibre lo percorrono in tutta la sua lunghezza, quanto la sovrapposizione e l'intreccio fra esse: affinché la definizione di “sciamano” sia resistente non è quindi indispensabile che certi elementi siano presenti sempre e ovunque, basta che si presentino qua e là e si annodino fra loro dando forza all'intera categoria.

Per questo motivo, con riferimento in particolare al contesto contemporaneo giapponese, ritengo si possa costruire una classe politetica etichettata “sciamano” e utilizzare il termine “sciamana-

presupposti diversi, l'uno nell'ambito filosofico e l'altro in quello delle scienze biologiche (si veda ad esempio Smith, 1982 e 2000).

no” per definire e astrarre in ottica comparativa tutti quei praticanti magico-religiosi in grado di comunicare in modo diretto e volontario con entità non-umane per ottenere risposte e/o guarigioni, comprendendo anche le figure che si autodefiniscono attraverso la parola inglese (o meglio, tungusa) traslitterata. Usare solo termini autoctoni, invece, oltre a rappresentare un’altra costruzione e forzatura astratta della categoria, renderebbe difficile la comparazione con figure appartenenti a contesti geografici e culturali diversi, invalidando così l’obiettivo cardine della ricerca (non solo) antropologica.

Riferimenti bibliografici

- Blacker, Carmen (1975). *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London: Allen & Unwin.
- Botta, Sergio (2010). “La via storicista allo sciamanesimo: prospettive archeologiche e storia delle religioni”. In Saggiaro, Alessandro (a cura di). *Sciamani e sciamanesimi*. Roma: Carocci, pp. 59-86.
- Bouchy, Anne (1992). *Les Oracles de Shirataka: vie d’une femme spécialiste de la possession dans le Japon du XXe siècle*. Areles: Éditions Philippe Picquier.
- Bouchy, Anne (2000). “Quand je est l’autre. Altérité et identité dans la possession au Japon”. *L’Homme*, 153, pp. 207-230.
- Eliade, Mircea (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*. Paris: Payot.
- Fairchild, William P. (1962). “Shamanism in Japan”. *Folklore Studies*, 21, pp. 1-122.
- Flaherty, Gloria (1992). *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Gaitadidis, Ioannis; Murakami, Aki (2014). “From *Miko* to Spiritual Therapist. Shamanistic Initiations in Contemporary Japan”. *Journal of Religion in Japan*, 3, pp. 1-35.
- Hamayon, Roberte (2001). “Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology”. In Francfort, Henri,

- Paul; Hamayon, Roberte; Bahn, Paul G. (a cura di). *The concept of shamanism. Uses and abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó, vol. 10, pp. 1-27.
- Hori, Ichirō (1971). *Nihon no shāmanizumu*. Tokyo: Kōdansha.
- Humphrey, Caroline (1996). "Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery". In Thomas, Nicholas; Humphrey, Caroline (a cura di). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 191-228.
- Kawamura, Kunimitsu (1994). "The Life of a Shamaness: Scenes from the Shamanism of Northeastern Japan." In Nobutaka, Inoue (a cura di). *Folk Beliefs in Modern Japan*. Tokyo: Kokugakuin University, pp. 92-124.
- Kehoe, Alice Beck (2000). *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Long Grove: Waveland Press.
- Laufer, Berthold (1917). "Origin of the Word Shaman". *American Anthropologist*, New Series, 19, 3, pp. 361-371.
- Lévi-Strauss, Claude (1949a). "Le sorcier et sa magie". *Les Temps Modernes*, 4, 41, pp. 385-406.
- Lévi-Strauss, Claude (1949b). "L'efficacité symbolique". *Revue de l'histoire des religions*, 135, 1, pp. 5-27.
- Nakayama, Tarō (1930). *Nihon fujo shi*. Tokyo: Ō'okayama shōten.
- Narby, Jeremy; Huxley Francis (2004) (a cura di). *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to knowledge*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.
- Needham, Rodney (1975). "Polythetic Classification: Convergence and Consequences." *Man*, 10, 3, pp. 349-369.
- Pharo, Lars Kirkhusmo (2011). "A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism'". *Numen*, 58, pp. 6-70.
- Sakurai, Tokutarō (1974, 1977). *Nihon no shamanizumu. 1 Minkan Fujo no Denshō to Seitai; 2 Minkan Fuzoku no Kōzō to Kinō*. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.

- Sasaki, Kōkan (1990). “Priest, Shaman, King”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 17:2-3, pp. 105-128.
- Schattschneider, Ellen (2003). *Immortal Wishes. Labor and Transcendence on a Japanese Sacred Mountain*. Durham-London: Duke University Press.
- Smith, Jonathan Z. (1982). “Fences and Neighbors: Some Contours of Early Judaism”. In Smith, Jonathan Z.. *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago-London: University of Chicago Press, pp. 1-18.
- Shirokogoroff, Sergei M. (1935). *The Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co..
- Smith, Jonathan Z. (2000). “Classification”. In Braun, Willi; McCutcheon, Russel T. (a cura di). *Guide to the Study of Religion*, London: Cassel, pp. 35-44.
- Staemmler, Birgit (2009). *Chinkonkishin. Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*. Munster: LIT Verlag.
- Thomas, Nicholas; Humphrey, Caroline (1996) (a cura di). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Van Gennep, Arnold (1903). “De l’emploi du mot ‘chamanisme’”. *Revue de l’histoire des religions*, XLVII, 1, 1903, pp. 51-57.
- Yanagita, Kunio (1969). *Fujo kō*. In *Yanagita Kunio shū*, 9. Tokyo: Chikuma Shobō.
- Znamenski, Andrei A. (2007). *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press.

Shamans in Contemporary Japan: Premises for a Critical Study

Studies of Japanese shamanism have focused mainly on “traditional” shamans located in peripheral areas of the country. The context of shamanism in the very centre of the country has thus been left almost unexplored. Moreover, previous studies seem to lack a critical analysis of the use of the words “shaman” and “shamanism” in regard to their history and meaning.

In this paper, I acknowledge the need for a deep analysis of the terminology, briefly review the state of the art and then present some of strategies developed for a critical study of shamanism. I conclude by suggesting that it may be useful to understand the category of “shaman” as a polythetic class.

現代日本におけるシャーマン:研究の前提となる条件

シルヴィア・リヴァドッシ

日本におけるシャーマニズムに関する研究は、一般的に伝統的なシャーマンだけに注意を集中している。つまり東北地方のイタコと沖縄のユタについてである。その結果、現代シャーマニズムに属する現象はにせものだと判断されているので、あまり研究されていない。そのうえ、「シャーマン」と「シャーマニズム」という言葉の歴史、深い意味と使い方もあまり検討されていないと思われる。

本論では「シャーマン」と「シャーマニズム」の語源とその普及について述べる。さらに、学者達はこの言葉に意味をつける過程でどのような役割を果たしたかということについても述べる。

最後に、現代日本におけるシャーマニズムが研究できるように、役に立つ方法論とストラテジーを検討する。