
1 Introduzione

Sommario 1.1 Introduzione. – 1.2 Discorso egemonico sugli sciamani. – 1.3 Terminologia e problematicità.

1.1 Introduzione

Delphi, Grecia. 11 ottobre 2015, conferenza dell'ISARS (International Society for Academic Research on Shamanism). Fra i vari *panel*, per lo più dedicati a presentazioni di pratiche sciamaniche in contesti considerati 'tradizionali' e in società indigene, ne è previsto uno sulle forme dello sciamanesimo nella contemporaneità. In questo, dopo un intervento sull'assunzione di *ayahuasca* da parte di euro-americani nell'Amazzonia peruviana, il discorso si sposta su forme di sciamanesimo in contesti post-industriali, iniziando con la mia presentazione del caso di uno sciamano urbano a Tokyo. Dopo pochi minuti l'aula, piena all'inizio del *panel*, si svuota improvvisamente. I pochi studiosi rimasti reagiscono alle presentazioni affermando che ciò di cui parliamo non è propriamente definibile come 'sciamanesimo', manifestandosi in contesti privi di una cosiddetta 'tradizione' sciamanica e non presentando determinate caratteristiche che, dal loro punto di vista, renderebbero possibile definire un certo operatore rituale come sciamano.

Quello che risulta chiaro da questo episodio, che non è comunque isolato, è la presenza di un discorso che si potrebbe definire come 'egemonico' sullo sciamanesimo, un discorso che domina il campo di studi e che conduce a creare distinzioni tra ciò che è ritenuto valido studiare e definire con il termine 'sciamano' - notoriamente problematico, come si vedrà a breve - e ciò che invece non può essere definito in tal modo, non avendo i requisiti necessari. Si continua

a intravedere un certo legame con la definizione essenzializzante e monotetica di Mircea Eliade e con il fascino esotico che l'utilizzo del termine 'sciamano' sembra tuttora risvegliare, non solo a livello popolare ma anche a livello accademico, spingendo alla ricerca di pratiche ascrivibili a un simile operatore per lo più in società indigene.

Partendo da queste considerazioni, l'obiettivo di questo lavoro è quello di contribuire alla problematizzazione delle categorie di 'sciamano' e 'sciamanesimo', col presupposto che i due termini possono essere usati solamente in senso euristico, mostrandone alcuni aspetti che per l'episteme non sono in genere accettati (e, in molti sensi, accettabili), nonostante vadano a costituire a loro volta un discorso rilevante ed efficace.

Il fine di questo percorso non è solo quello, pur primario, di agguingere sfumature al discorso sugli sciamani nella contemporaneità giapponese rendendolo più definito e profondo, ma anche di proporre una riflessione sul ruolo degli studiosi, sulle regole che sottendono le discipline accademiche e su ciò che è considerato come conoscenza valida e accettata, la cartina al tornasole da utilizzare per valutare e indirizzare la ricerca. Il compito e la responsabilità di ogni studioso dovrebbero essere quelli di tener presente e, per quanto possibile, mostrare le molteplici sfaccettature che esistono simultaneamente in quanto sta studiando, rendendo noto allo stesso tempo anche gli aspetti che caratterizzano i concetti e gli strumenti che sono utilizzati, così come il processo di costruzione dello specifico oggetto di studio.

L'intento di questo testo, nel dettaglio, è quello di mostrare come la categoria e il termine 'sciamano' sono definiti, utilizzati e rinegoziati nel contesto metropolitano giapponese. Le analisi che seguono traggono vantaggio dalle considerazioni degli autori che sono fatti rientrare nella cosiddetta 'svolta ontologica', legata soprattutto ai nomi di Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Roy Wagner e Tim Ingold. Questi, in estrema sintesi, sostengono la necessità di far emergere prospettive teoriche e concetti dall'esperienza etnografica, invece di adattarne di esistenti per dare una spiegazione alle diverse rappresentazioni della realtà. Il punto sta quindi in un cambiamento di prospettiva che scardini visioni etnocentriche (ed eurocentriche): riprendendo liberamente Viveiros de Castro, è utile abbandonare l'idea che esistono punti di vista *sulle* cose e *sulle* persone, e considerare invece che le cose e le persone *sono* punti di vista (Viveiros de Castro 1998).

Cosa vuol dire essere uno 'sciamano' a Tokyo oggi? In che modo è rappresentato il ruolo dell'attore sciamanico a livello popolare? Perché risaltano determinate caratteristiche e non altre? Ricercare una risposta a queste domande porta molto presto a rendersi conto della presenza di un discorso in particolare, (ri)costruibile e delimitabile prendendo in esame le diverse narrazioni che stanno al suo interno e che portano alla formazione di un determinato tipo di conoscenza sul

tema che è condivisa da una determinata comunità. L'elemento centrale di questo lavoro è proprio l'analisi del discorso che emerge dal contesto metropolitano, con attenzione all'uso dei termini e alle modalità con cui alcuni attori basano su essi la loro interpretazione della realtà. Termini che, come molti altri nel campo di studi delle religioni, si rivelano essere costruiti storicamente, socialmente e culturalmente.

La struttura teorica che guida e sostiene lo studio è quella offerta dall'analisi critica del discorso, in particolare seguendo le riflessioni di Von Stuckrad, che sostiene la rilevanza di utilizzare tale approccio anche negli studi delle religioni (von Stuckrad 2010, 2013).

Riprendendo le teorizzazioni di Foucault, von Stuckrad mostra come l'analisi del discorso

esplora e analizza le regole e le dinamiche dell'attribuzione di significato a testi e concetti e dell'istituzione della conoscenza condivisa (esplicita o tacita) in una comunità discorsiva; affronta inoltre le strategie e i processi di legittimazione, consolidamento e organizzazione sociale di significato e conoscenza. (Wijisen, von Stuckrad 2016, 2)¹

Nel circoscrivere e analizzare criticamente i discorsi sugli sciamani è essenziale mantenere consapevolezza della loro storicità:

Ciò che un gruppo di persone in una data situazione considera come conoscenza accettata non è affatto arbitrario; è il risultato di formazioni discorsive che lo studio critico può ricostruire e interpretare. (Von Stuckrad 2013, 12)

Un ultimo punto da considerare è il fatto che «esiste una realtà - fisica e sociale - al di fuori del discorso che viene riprodotta e modificata in modo discorsivo» (Hjelm 2011, 140). È quindi necessario indagare anche le relazioni tra il discorso specifico in esame e il contesto sociale, economico e politico.

Al fine di far emergere gli elementi caratterizzanti il discorso sulla figura sciamanica nel Giappone metropolitano e rintracciare i processi di costruzione e legittimazione di conoscenza, l'approccio teorico dell'analisi del discorso è stato combinato con il metodo della ricerca etnografica multi-situata, delineato da George Marcus con l'intento di passare da un unico campo di indagine a «molteplici siti di osservazione e partecipazione che eliminano dicotomie come 'locale' e 'globale'» (Marcus 1995, 95). Il compito dell'etnografo diviene quello di seguire le persone, gli oggetti, le idee e le relazioni nei diversi luoghi, andando a svelare - e nello stesso tempo a costruiri-

1 Le traduzioni delle citazioni dall'inglese e dal giapponese, dove non indicato diversamente, sono di chi scrive.

re - una struttura rizomatica nella quale assumono grande importanza le connessioni e le relazioni fra i vari nodi.

I punti deboli dell'etnografia multi-situata sono stati messi in luce da antropologi che ne propongono delle modifiche al fine di ottimizzarne l'utilizzo. Fra questi, Matei Candea (2007) rileva la mancanza di una riflessione sul ruolo dell'etnografo nello scegliere e delimitare i luoghi di osservazione. Candea suggerisce quindi di sostituire il concetto di 'multi-situato' con quello di 'posizione arbitraria', evidenziando così l'arbitrarietà della scelta e l'inevitabile ruolo dello studioso nello stabilire e nel disegnare i confini del suo campo di indagine (2007, 171).

Naturalmente nella scelta delle narrazioni da interpretare in questo studio - guidata, come spesso succede, da incontri fortuiti - non c'è la pretesa di esaurire il discorso realizzandone un'analisi completa. Allo stesso tempo è ovvio che il discorso così delineato non esiste di per sé: è una categoria analitica o, forse meglio, una strategia analitica utile nel lavoro d'interpretazione.

Tenendo sempre ben presente il contesto storico, sociale e culturale in cui il discorso in analisi emerge, l'intento è quello di delineare la rete che si costruisce attorno al concetto di 'sciamano', seguendo le connessioni e le divergenze e osservando i nodi e le lacerazioni che di queste sono conseguenza. In questo modo è possibile avvicinarsi alla descrizione del tema considerato nella sua complessità, senza ricorrere a riduzioni e semplificazioni essenzializzanti.

Come scrivono Gilles Deleuze e Félix Guattari in merito al 'seguire':

La riproduzione implica la permanenza di un punto di vista fisso, esterno a ciò che è riprodotto; guardare scorrere, stando sulla riva. Ma seguire è una cosa diversa dall'ideale di riproduzione. Non migliore, ma diversa. Si è costretti a seguire quando si va alla ricerca delle «singolarità» di una materia o, meglio, di un materiale e non alla scoperta di una forma, quando si sfugge alla forza gravifica per entrare in un campo di celerità, quando si cessa di contemplare lo scorrimento di un flusso laminare a direzione determinata e si è trascinati da un flusso vorticoso, quando ci s'impegna nella variazione continua delle variabili, invece di estrarne delle costanti, e così via. (Deleuze, Guattari 2003, 443)

Questo studio è diviso in tre parti con l'intento di considerare, nell'analisi del discorso, tre livelli intrecciati fra loro al fine di esplorarlo in profondità e restituirne una descrizione multidimensionale. Il primo livello consiste nell'analisi di come il discorso preso in esame è organizzato. Questo sarà il nodo principale del Capitolo 2, nel quale saranno presentati diversi casi di studio che legati fra loro mostrano l'emergere effettivo di un particolare discorso sugli sciamani nella contemporaneità. Il Capitolo 3 è dedicato al secondo passaggio, ovvero l'analisi degli elementi principali del discorso in esame. Infine, è essenziale tener

presente che ogni discorso esiste e sussiste sempre in stretta relazione al contesto storico in cui e da cui prende forma; l'analisi finale proposta nel Capitolo 4 mirerà quindi a riportare il tutto in quest'ottica.

Affinché l'importanza del discorso in esame e della sua analisi siano chiare, nelle pagine che seguono si provvederà a tracciare brevemente la storia dei discorsi sugli sciamani prodotti nell'ambito accademico, ricostruendone i passaggi più rilevanti ai fini di questo studio, mostrando gli aspetti critici ed evidenziando le principali tendenze. L'analisi continuerà con la presentazione dei principali dibattiti circa l'uso dei termini 'sciamano' e 'sciamanesimo'. La mia proposta è di costruire e indagare la categoria degli sciamani come una classe politica, espediente che consente di dar spazio alla complessità del tema, di considerarne e mostrarne le diverse sfaccettature e di restituirne, così, una descrizione dinamica il più possibile aderente alla realtà.

L'importanza di considerare la complessità in quanto tale e di non semplificarla sta alla base di tutto questo lavoro. Pur scegliendo di seguire un determinato filo, ovvero la narrazione della figura sciamanica nel suo articolarsi in testi diversi, concentrando l'attenzione sui nodi che stringe con altri elementi e sulle particolarità proprie delle sue fibre, è necessario tener sempre presente la più ampia rete di relazione in cui esso è inserito. Non semplificare la complessità significa dunque mantenere la consapevolezza di questa rete e degli elementi che ne fanno parte, così come dell'inevitabile parzialità e arbitrarietà della propria visione.

Qual è dunque la dimensione di un gomito di spago? Mandelbrot rispose: «Dipende dal vostro punto di vista». Visto da una grande distanza, il gomito non è altro che un punto, privo di dimensioni. Visto da più vicino, il gomito appare riempire uno spazio sferico, e assume quindi tre dimensioni. Visto da ancor più vicino, si vede lo spago, e l'oggetto diventa effettivamente unidimensionale, anche se quella dimensione è senza dubbio avvolta su se stessa in modo tale da far uso dello spazio tridimensionale. (Gleick 2004, 99-100)

1.2 Discorso egemonico sugli sciamani

Il discorso egemonico che si è reso manifesto a Delphi si è formato attraverso stratificazioni nel corso dei decenni, a partire soprattutto dagli anni Sessanta, in particolare grazie al lavoro dello storico delle religioni Mircea Eliade. La sua definizione essenzialista del termine e la costruzione di una categoria rigida con caratteristiche fisse hanno costituito da quel momento le linee guida per molti studiosi di operatori rituali in varie parti del mondo, contribuendo allo stesso tempo alla formazione di una conoscenza comune sul tema anche a livello popolare.

È importante tener presente che quello che si definisce come sciamanesimo è il risultato di un'invenzione o, meglio, di continue invenzioni (Saggio 2010) e che la costruzione di una determinata categoria è sempre diretta conseguenza di una strategia, anche se implicita e spesso inconscia. Affrontando il tema dello sciamanesimo bisogna quindi interrogarsi su ciò che è dato per scontato utilizzando il termine, su cosa è incluso o meno nella categoria in questione, sui criteri che portano a riconoscere alcuni elementi come valevoli o meno e sui motivi che guidano tali scelte.

Per questo, prima di entrare nel dettaglio di un discorso contemporaneo o, anzi, proprio per riuscire a parlare di questo altro discorso, è utile accennare a quelli che sono stati i passaggi fondamentali nella storia della scoperta degli sciamani e delle invenzioni degli sciamanesimi. Nella storia, in sintesi, della costruzione del discorso tuttora predominante.²

Il termine 'sciamano' deriva storicamente dal tunguso (evenki) *šaman* (Laufer 1917) ed è stato introdotto in Europa alla fine del XVII secolo da viaggiatori ed esploratori - soprattutto tedeschi e olandesi - di ritorno dall'area siberiana, dove avevano avuto modo di recarsi partecipando a spedizioni finanziate dagli zar russi. Riportando il termine tunguso nella trascrizione tedesca *Schaman*, essi descrivevano i particolari officianti dei rituali cui avevano assistito: individui che, utilizzando tamburi e danze, si mostravano in grado di comunicare con gli spiriti per ottenere conoscenze e poteri con cui guarire o far del male.

Da questo momento inizia un lungo percorso di appropriazioni della parola 'sciamano' alla quale sono via via associati immagini e significati diversi a seconda dei periodi storici e degli intenti di coloro che la utilizzano.

Un primo passaggio avviene durante il periodo illuminista: all'interno dell'*Encyclopédie* curata da Denis Diderot nel 1765 compare la voce *Schamans*, nella quale lo sciamano siberiano è descritto come un impostore che officia rituali per una comunità ignorante e superstiziosa.³

2 La monografia di Andrei Znamenski (2007) è di sicuro il testo più completo sulla storia dell'appropriazione e dell'uso della parola 'sciamano'. L'autore ne ricostruisce in dettaglio ogni fase continuando e completando il lavoro di chi prima di lui aveva mirato allo stesso fine, in particolare Gloria Flaherty (1992). L'analisi che segue trae vantaggio anche dai lavori di Alberts 2015, 45-83; Boekhoven 2011; Botta 2018; Hutton 2001. Una 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.

3 Per la versione originale in francese della voce *Schamans* si veda <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.13:2672.encyclopedie0513> (2020-02-14).

Nel periodo preromantico, a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, i letterati europei iniziano un processo di riabilitazione di tutto ciò che costituiva la sfera religiosa e spirituale. Questo implica, di conseguenza, anche una rivalutazione della figura dello sciamano. Fra i primi a esporsi in questa direzione è da ricordare il filosofo tedesco Johann Gottfried Herder, il quale suggerisce di vedere lo sciamano come parte integrante di una comunità e di considerare che egli è in un certo senso ingannato a sua volta e spinto dal sistema culturale in cui è inserito ad assumere tale ruolo.⁴ Alla visione positiva dello sciamano si accompagna, nello stesso periodo, la nascita di un nuovo filone interpretativo: si inizia infatti a sostenere che la figura sciamanica abbia in realtà avuto origine nell'India antica, che il termine 'sciamano' derivi dal sanscrito *śramaṇa*, parola utilizzata per indicare gli asceti buddhisti, e che solo in un secondo momento il ruolo sciamanico si sarebbe diffuso nel resto del continente asiatico. Questa teoria ha avuto un grande successo soprattutto nel corso del Romanticismo, successo alimentato dal crescente fascino che l'"Oriente" esercita a partire da quegli anni. Sono molti gli studi che nel corso dei decenni 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 indipendenti.⁵

Negli ultimi decenni dell'Ottocento prende avvio un altro processo di invenzione, relativo a ciò che è definito 'sciamanesimo', un termine che inizia a essere utilizzato regolarmente in testi sia accademici sia popolari, presentato come una forma religiosa specifica di popolazioni dell'Asia centro-settentrionale, senza riferimenti ad altri contesti geografici.

Parlare di 'sciamanesimo' è particolarmente problematico in quanto suggerisce l'idea di un fenomeno strutturato e organizzato, caratteristiche difficilmente riscontrabili nella realtà della pratica. Già l'antropologo Arnold Van Gennep, in un breve saggio del 1903, aveva evidenziato queste problematiche, definendo il termine come uno dei più pericolosi fra i molti termini vaghi utilizzati negli studi delle religioni.

Ioan Lewis parla dello sciamanesimo come di un «conveniente derivato antropologico» di 'sciamano' (2003, 43). La creazione dello sciamanesimo vive infatti una fase di sviluppo soprattutto in seguito alla nascita dell'antropologia verso la fine del XIX secolo. Da questo

⁴ Si veda il passaggio del suo *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idee per la filosofia della storia dell'umanità, 1785) riportato da Jeremy Narby e Francis Huxley (2004, 36-7).

⁵ 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 (1917), dimostra che il termine sanscrito non ha alcuna relazione con lo sciamano tunguso, essendo in realtà un termine tecnico che indica il monaco o asceta buddhista. Per una sintesi dei principali dibattiti e posizioni circa la derivazione etimologica del termine si veda Znamenski 2007, 13-17.

periodo 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.⁶ Le descrizioni dei praticanti con cui diversi antropologi entrarono in contatto comprendono anche diversi riferimenti alla loro presunta instabilità psicologica, secondo un’interpretazione psicopatologica che ottiene forza in particolare grazie alla studiosa Marie Antoinette Czaplicka e al suo ruolo rilevante nel sostenere la visione dello sciamano come individuo mentalmente instabile, caratterizzato dalla cosiddetta isteria artica (Czaplicka 1914).

Nel 1935 viene pubblicato *Psychomental Complex of the Tungus* dell’etnografo Sergei Shirokogoroff, testo fondamentale nel segnare una nuova svolta degli studi sugli sciamani. Shirokogoroff sostiene che la cosiddetta isteria artica non ha nulla a che vedere con la malattia mentale e contrasta le teorie che la vedono centrale al fenomeno sciamanico, mettendo invece in evidenza 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 anche grazie a due saggi di Claude Lévi-Strauss, entrambi pubblicati nel 1949. In questi, gli sciamani sono presentati come praticanti spirituali in grado di usare con successo i meccanismi della guarigione simbolica, assumendo ora un ruolo simile a quello degli psicanalisti.

Il passaggio che si può forse considerare come quello più rilevante nella storia dell’utilizzo e diffusione della parola ‘sciamano’, nonché della creazione di una categorizzazione destinata a durare, è stato compiuto, come accennato sopra, da Mircea Eliade, che nel 1951 pubblica in francese la monografia *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, che ha un impatto ancora maggiore a seguito di una revisione del testo per la pubblicazione, nel 1964, della versione in inglese.⁷

In questo testo, fondato unicamente sulla vasta letteratura a disposizione poiché Eliade non aveva mai avuto modo di incontrare uno sciamano dal vivo, sono delineate le caratteristiche che identificano lo sciamanesimo puro e autentico e la cui presenza legittima l’utilizzo del termine ‘sciamano’. Eliade spiega di voler limitare il significato e gli usi di tale termine «proprio per evitare gli equivoci e per veder più chiaro nella stessa storia della ‘magia’ e della ‘strego-

⁶ È da notare che la tendenza di molti dei primi antropologi è stata quella di riconoscere nello sciamanesimo una forma primitiva di religione, sulla scia delle teorie evoluzionistiche ed etnocentriche.

⁷ Per un approfondimento critico sul tema dello sciamanesimo in Eliade si rimanda al testo di Leonardo Ambasciano (2014).

neria'» (1974, 21). Come suggerisce il titolo della sua opera, per Eliade la corrispondenza fondamentale è quella fra lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi: i fenomeni di possessione sono così esclusi dalla sua categorizzazione.

Le teorie di Eliade e la sua narrazione sugli sciamani hanno avuto un influsso notevole e la risonanza della sua opera ha sicuramente contribuito a rendere lo sciamanesimo, nell'accezione da lui ricostruita e presentata, un fenomeno globale. A questo hanno contribuito anche esponenti delle cosiddette controculture nord-americane ed europee negli anni Sessanta e Settanta, in particolare Carlos Castaneda e Michael Harner, entrambi influenzati dal testo di Eliade. Castaneda, dopo aver conseguito un dottorato in antropologia, è stato il primo a portare la categoria dello sciamanesimo dal mondo accademico 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 scoprì poi non esser mai esistito.⁸ Anche Harner ha ottenuto un dottorato in antropologia svolgendo un periodo di ricerca sul campo fra gli sciamani dell'area amazzonica, dove ha provato l'*ayahuasca* ottenendo visioni e rivelazioni che l'hanno portato a ideare il cosiddetto 'Core Shamanism'. Questo è un insieme di tecniche e conoscenze sciamaniche universali, slegate quindi da specifici contesti culturali, che sono trasmesse durante i seminari organizzati in tutto il mondo dalla Foundation for Shamanic Studies (FSS) costituita da Harner nel 1979.⁹

Sia Castaneda che Harner hanno avuto un ruolo importante nel diffondere la parola 'sciamano' - e i significati e immaginari a essa attribuiti soprattutto da Eliade - tra i non specialisti, contribuendo ad accrescere il fascino della figura che essa descrive e mantenendola associata a pratiche 'tradizionali' di popoli indigeni. Da questo momento, quindi, l'ambito accademico in cui la categoria degli sciamani era stata cristallizzata non ne è più l'esclusivo fruitore. Il risultato è la (continua) creazione di neosciamanesimi, con relativi corsi di formazione alla pratica sciamanica e la pubblicazione di testi che presentano insegnamenti adattati alle diverse esigenze e indirizzati a ogni sfera della vita, da quella personale a quella lavorativa.

Queste nuove costruzioni non sono parte del discorso egemonico e non sono pertanto riconosciute come valedoli di considerazione da parte degli studiosi che contribuiscono alla sua costruzione e mantenimento. È però da considerare che, come risulterà evidente anche dall'analisi dei casi di studio nel prossimo capitolo, queste costruzio-

⁸ Il primo volume è intitolato *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (Castaneda 1968). Per informazioni sulla FSS si veda il sito web www.shamanism.org (2020-02-14).

⁹ Il testo base per questi seminari è intitolato *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing* (Harner 1980).

ni traggono spunto, conoscenza e legittimazione proprio dallo stesso discorso egemonico, con il quale condividono inoltre diversi tratti.

Con riferimento al tema centrale di questa monografia, l'influenza di Eliade è evidente anche nel contesto giapponese dove, prima del suo testo, il termine 'sciamano' non era utilizzato per descrivere gli operatori rituali autoctoni che fungevano principalmente da medium.¹⁰ Per questi, soprattutto donne, si ricorreva al termine giapponese *miko* 巫女 (letto anche *fujō* o *kannagi*).¹¹ È però bene tener presente che fino alla fine degli anni Sessanta le figure che saranno poi categorizzate come sciamaniche restano ai margini dell'interesse accademico giapponese. È soprattutto nel corso degli anni Settanta e Ottanta che si assiste alla comparsa di un numero crescente di studi dedicati alle *miko*,¹² inevitabilmente influenzati dalle definizioni e categorizzazioni sviluppate nei decenni precedenti dagli studiosi euro-americani, percepiti come fonti di autorevolezza, uno fra tutti Eliade che aveva dedicato un breve passaggio del suo testo alla situazione giapponese. Nella versione inglese della sua monografia Eliade scrive: «Non si conosce molto meglio [rispetto a quella coreana] la storia dello sciamanesimo in Giappone, quantunque si disponga di ampi ragguagli sulle pratiche sciamaniche moderne grazie, soprattutto, ai lavori di Nakayama Tarō e di Hori Ichirō» (Eliade 1974, 490). Citando anche il testo di Charles Haguenauer *Origines de la civilisation japonaise* che accenna alle *miko* come a «streghe» (cit. in Eliade 1974, 492), Eliade definisce la situazione in Giappone come una «fase ibrida e tardiva dello sciamanesimo» (492).

Il termine 'sciamano' entra ufficialmente a far parte del vocabolario accademico giapponese tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta ad opera, soprattutto, di Hori Ichirō 堀一郎.¹³ Da questo momento gli studi sugli 'sciamani' giapponesi prodotti sia da studiosi giapponesi che stranieri contribuiscono alla costruzione di un discorso che sembra dar vita a una categoria sempre più rigida.

10 Il primo a descrivere le *miko* 巫女 come sciamane - utilizzando il termine in *katakana shaman* シヤマン - è, nei primi anni Cinquanta, Oguchi Ichi 小口伊一. Si veda ad esempio Oguchi 1953.

11 Per una revisione degli studi sugli sciamani in Giappone si veda Hirayama 2005, 70-92; Murakami 2017, 20-36; Rivadossi 2019, 212-5.

12 Questi studi, così come anche i successivi, si concentrano soprattutto sulla situazione attuale e non indagano cosa avvenisse nel passato. Per questo mancano tuttora studi approfonditi sulle figure sciamaniche nel Giappone premoderno che le contestualizzino e le inquadrino sia a livello storico che dal punto di vista sociale. Un'eccezione rilevante è Lori Meeks (2011).

13 Nel 1958 Hori aveva incontrato Eliade e lo aveva accompagnato nel Tōhoku per incontrare una *kuchiyose miko* 口寄せ巫女, *miko* esperta nella comunicazione con gli spiriti dei defunti. Nel 1965 Hori tiene una serie di sei lezioni presso l'Università di Chicago, incontra nuovamente Eliade e, a dimostrazione dell'importanza attribuita alla sua monografia, nel 1974 ne pubblica una traduzione in giapponese.

Nel 1969 Hori pubblica la monografia che diventerà fondamentale per la storia degli studi giapponesi sul tema: *Nihon no shāmanizumu. Nihonjin no seishinkōzō wo saguru* 日本のシャーマニズム—日本人の精神構造を探る (Lo sciamanesimo giapponese. Indagine sulla struttura spirituale dei giapponesi), poi rivista e pubblicata nel 1971 con il titolo di *Nihon no shāmanizumu* 日本のシャーマニズム.¹⁴ È proprio grazie a quest'opera che i termini 'sciamano' e 'sciamanesimo', resi con la trascrizione in *katakana*¹⁵ (*shāman* シャーマン; *shāmanizumu* シャーマニズム o *shamanizumu* シャマニズム), ottengono visibilità nell'ambito accademico giapponese e iniziano a essere utilizzati nella descrizione degli operatori rituali giapponesi in grado di entrare in contatto con spiriti e dèi.¹⁶

Cercando di dare agli sciamani giapponesi visibilità nel contesto internazionale, Hori si scontra tuttavia con il fatto che le *miko* presentano soprattutto esperienze di possessione, mentre gli sciamani che Eliade definisce 'autentici' sono solo coloro che hanno un'esperienza di estasi. Si vede qui in atto la forza egemonica del discorso di Eliade. Hori sceglie infatti di parlare di un passato in cui lo sciamanesimo descritto da Eliade era presente nell'arcipelago giapponese¹⁷ e di un presente dove rimangono tracce di quella tradizione, tracce che si possono riscontrare anche nelle figure dei fondatori di nuovi movimenti religiosi.¹⁸ Come Eliade, anche Hori distingue fra sciamani veri (*shinsei* 真正) e falsi (*gisei* 犠牲), 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 e non autentici operate da Hori e le teorie di Eliade su cui egli si basa sono riprese anche da quella che è forse la più nota studiosa non giapponese di sciamanesimo

14 Si veda anche Hori 1975.

15 Sillabario utilizzato per trascrivere i termini di origine straniera.

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

17 Hori cita come esempi di figure sciamaniche dell'antichità la regina Himiko 卑弥呼, Yamato-totohi-momoso-hime-no-mikoto 倭迹迹日百襲姫命 e l'imperatrice Jingū 神功 (1971, 127). La figura di Himiko (o Pimiko) necessita di un breve approfondimento in quanto ricorre spesso nelle narrazioni sugli sciamani, sia all'interno che all'esterno del mondo accademico. Himiko, di cui si parla nei *Wei Chih* 魏書 (Annali della dinastia cinese dei Wei), compilati intorno al 297 d.C., governava sul regno di Yamato e nei testi si dice fosse in grado di 'incantare' il suo popolo con magie e sortilegi. Il racconto vuole che Himiko visse isolata nel suo palazzo assistita da sole donne. L'unico uomo ammesso al suo cospetto era il fratello minore che l'aiutava nell'amministrazione statale e aveva il compito di servirle i pasti e di comunicare poi al popolo i suoi messaggi.

18 Hori nomina in particolare Nakayama Miki 中山みき, fondatrice del Tenrikyō 天理教, ed elenca le caratteristiche che accomunano fondatori carismatici e sciamani (1971, 49-53).

giapponese: Carmen Blacker, che nel 1975 pubblica il suo *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*.

Nello stesso periodo appare anche la monografia in due volumi sullo sciamanesimo giapponese a cura di Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 (1974; 1977), il quale afferma che gli unici veri sciamani giapponesi si possono incontrare nelle estreme periferie del Paese, quindi nel Tōhoku e nelle isole delle Ryūkyū, una categorizzazione che permea e organizza il discorso sugli sciamani in Giappone fino ad oggi. Sulla base di questo, Sakurai dedica la maggior parte del suo studio alla figura della *itako* イタコ del Tōhoku¹⁹ e pone la possessione sullo stesso piano dell'estasi intesa da Eliade come elemento che distingue i veri sciamani dagli altri praticanti religiosi. Sakurai riprende infatti lo studioso a lui contemporaneo Sasaki Kōkan 佐々木宏観 nell'affermare che la caratteristica di uno sciamano è la '*trance sciamanica*' (*shāmanikku toransu* シャーマニック・トランス) (Sakurai 1974, 40), trance che può assumere sia la forma di estasi, nel senso descritto da Eliade di viaggio nella realtà spirituale, sia quella di possessione. Con questo espediente Sasaki Kōkan intendeva offrire una possibile soluzione ai problemi che la definizione di Eliade presenta quando applicata al caso giapponese. Sasaki definisce inoltre lo sciamano come figura in grado di contattare entità 'altre' e di comunicare con esse di propria volontà, senza far quindi riferimento esplicito alle tecniche utilizzate (possessione o estasi).²⁰ 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, come ad esempio il *channeling*.

Come anticipato sopra, gli studiosi (non solo giapponesi) hanno concentrato e concentrano tuttora i loro studi sulle operatrici rituali presenti nel nord dello Honshū²¹ e nelle isole del sud,²² comunemente percepite come le sole autentiche sciamane giapponesi. Di conseguenza solo pochi studi si occupano di neosciamanesimo e di altre pratiche che sono emerse, e stanno emergendo, nel centro del Pae-

19 In base alle zone geografiche vi è una varietà di denominazioni, di cui '*itako*' è forse la più rappresentativa. Le *itako*, medium cieche, svolgono soprattutto il ruolo di mediatrici fra vivi e defunti. A partire dagli anni Cinquanta e Sessanta, ogni anno dal venti al ventiquattro luglio, alcune *itako* sono presenti sul monte Osore per officiare rituali di contatto fra vivi e morti. Osorezan si trova nella prefettura di Aomori ed è percepito come una zona di confine fra il mondo dei vivi e quello di morti. Per studi recenti sulla storia delle narrazioni di *itako* si rimanda principalmente a Ōmichi 2016, 2017.

20 Si veda ad esempio Sasaki 1984, 1990.

21 Si veda ad esempio Ōmichi 2016, 2017; Murakami 2017; Miller 1993; Naumann 1992; Satō 1981. Si veda anche Hirayama 2005; Ikegami 1994, 1999; Kawamura 1994, 2003.

22 Si veda ad esempio Kamata 1966; Sakurai 1973; Sered 1999; Shiotsuki 2012; Takiguchi 1990.

se. Gaitanidis e Murakami ipotizzano che lo scarso interesse degli accademici nei confronti di forme di sciamanesimo considerate come 'meno pure' sia dovuto al fatto di aver costruito e utilizzato una definizione troppo rigida che non consente aggiornamenti e modifiche (2014, 4). Il contributo dei due studiosi consiste nel dimostrare come invece teorie e strumenti utilizzati negli studi di sciamani 'tradizionali' possono essere impiegati anche per analizzare figure sciamaniche contemporanee, quali ad esempio i terapeuti spirituali.

In sintesi, il discorso dominante sugli sciamani, in generale e in Giappone, è caratterizzato da un'estrema importanza attribuita al legame con una presunta 'tradizione' da rintracciare soprattutto nelle aree periferiche. Lo sciamano, per poter esser definito con questo termine, deve essere in grado di entrare direttamente in contatto con un mondo altro abitato da entità non-umane servendosi di tecniche di estasi o possessione in uno stato alterato di coscienza. La legittimazione delle pratiche che possono essere incluse nella categoria avviene ad opera di esponenti della comunità scientifica, che detengono, o sono pensati detenere, il capitale simbolico necessario a tale operazione.

1.3 Terminologia e problematicità

In un saggio del 1992, Jane Atkinson ricostruiva i principali filoni di sviluppo degli studi sugli sciamani, mostrando le direzioni verso cui le discipline interessate al tema si stavano indirizzando in quegli anni. Il suo lavoro di revisione dello stato dell'arte è stato poi continuato da Robert Adlam e Lorne Holyoak (2005) e da Thomas DuBois (2011).

I tre lavori evidenziano, fra i vari filoni di ricerca sul tema, il progressivo aumento di studi antropologici dedicati a una ricostruzione storica o archeologica dei fenomeni sciamanici, al rapporto fra lo sciamanesimo e la società e alle nuove forme di 'sciamanesimi', con attenzione anche al ruolo dei media. Questo libro si inserisce nei filoni appena descritti e trae particolare spunto dagli studi che seguono l'approccio definito da DuBois come 'retorico' (2011, 111-12): studi che considerano lo sciamanesimo come prodotto delle teorizzazioni degli studiosi, principalmente europei e statunitensi (Alberts 2015; Boekhoven 2011; Hamayon 2001; Hutton 2001; von Stuckrad 2002; Znamesky 2004). Ne consegue una riflessione sul ruolo degli studiosi come (co-)creatori di narrazioni e un'analisi critica dell'utilizzo di definizioni e concetti.

Negli studi sugli sciamani giapponesi, tuttavia, sembra essere ancora poco presente un simile atteggiamento critico nei confronti del significato e dell'utilizzo di termini e categorie. Anche testi recenti come quelli di Ellen Schattschneider (2003) e Birgit Staemmler (2009), pur analizzando in modo innovativo aspetti ancora poco co-

nosciuti 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 (2003, xiv), mentre Staemmler afferma che la scelta di inserire certi rituali o praticanti nella categoria sciamanica è una questione di «scelta personale di definizione. Di conseguenza non contribuisce molto alla loro comprensione» (2009, 29).

È invece evidente come nell'analisi del discorso sugli sciamani sia di grande importanza la riflessione sulle scelte terminologiche, che porta a inserirsi nel grande dibattito in merito che si è aperto in seguito alla pubblicazione del testo di Eliade.

Come visto nel paragrafo precedente, nel corso della storia il termine 'sciamano' è stato reso in lingue diverse e utilizzato 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 l'operatore tunguso di cui è utilizzato il nome.

Molti studiosi hanno rilevato i limiti di una simile appropriazione terminologica. Roberte Hamayon, ad esempio, scrive: «più ampiamente il termine è usato, più risulta essere sfuggente e ambiguo» (2001, 3). Anche Alice Kehoe nota che 'sciamano' e 'sciamanesimo' «sono parole usate così vagamente e ingenuamente, da antropologi così come da persone comuni, che trasmettono più confusione che conoscenza» (2000, 2) e, continua, «crea confusione ed è fuorviante il fatto di usare una semplice parola generica, ripresa da una lingua asiatica sconosciuta, per una varietà di pratiche e praticanti culturalmente distinti» (53).

Queste perplessità sono condivisibili, ma bisogna considerare anche le alternative. Si potrebbe infatti seguire Anne Bouchy nella sua scelta di usare unicamente termini emici evitando i problematici 'sciamano' e 'sciamanesimo'.²³ Così facendo, però, si aggirerebbe il problema e si renderebbe difficile la comparazione con altre figure che hanno un ruolo simile in altri contesti. Inoltre, evitare il termine 'sciamano' risulta complicato considerando tutti quei praticanti che si auto-definiscono utilizzando il termine e che con lo stesso vengono riconosciuti da una comunità. Allo stesso modo, anche abbandonare il termine 'sciamano' e sostituirlo creando nuove parole o utilizzando altre già esistenti non sembra essere la scelta migliore: condurrebbe, infatti, a un'ulteriore confusione e a maggiori imprecisioni, come sostengono anche Nicholas Thomas e Caroline Humphrey (1996).

Infine, ricorrere a definizioni più generiche per ovviare alle difficoltà che sorgono dall'utilizzo di categorie dai confini molto rigidi, come ha fatto per esempio Ioan Lewis (2003), non consente di eliminare il rischio di includere una gamma molto ampia e diversificata di pratiche e operatori.

23 Si veda ad esempio Bouchy 1992, 2000.

L'unica soluzione possibile sta nel considerare ed esplicitare che con l'utilizzo dei termini in questione nel lavoro di analisi non si ha la pretesa di definire e delimitare una categoria precisa, ma che si tratta di una scelta euristica, di una strategia per potersi inserire nel discorso più ampio sul tema. A margine è da considerare che le pratiche religiose sono sempre legate al contesto storico, sociale e culturale in cui appaiono e che quindi i cambiamenti sono inevitabili, anche nell'uso dei termini e nel loro significato.

Visioni molto aperte dei termini e dei significati loro attribuiti sono state contrastate, fra gli altri, dallo storico delle religioni Lars Kirkhusmo Pharo.

In un suo saggio Pharo propone, infatti, una metodologia per decostruire e poi ricostruire le nozioni di sciamano e sciamanesimo all'interno del campo degli studi religiosi comparati. La strategia da lui adottata consiste nel definire il concetto di 'sciamano' come un 'tipo ideale' (riprendendo le teorie di Max Weber [1904] 2001), un concetto generale che viene creato attraverso l'accentuazione di determinate caratteristiche, considerate tratti distintivi di quanto si sta analizzando, e il simultaneo oblio di altre (Pharo 2011).

Pharo osserva che le difficoltà metodologiche che emergono in diversi studi sullo sciamanesimo derivano dal fatto che molti studiosi delle religioni non riconoscono che la categoria sciamanica è in realtà una costruzione del loro stesso campo di studi. Considerarla quindi come un 'tipo ideale' consentirebbe, secondo la sua visione, di risolvere efficacemente molti problemi.

Il punto di partenza della riflessione di Pharo - il fatto che i concetti di sciamano e sciamanesimo sono nozioni costruite dagli studiosi al fine di comparare e analizzare i diversi sistemi religiosi - è assolutamente condivisibile. Tuttavia, la strategia che mette in atto presenta alcune debolezze, dovute alla rigidità con cui viene applicata e alla mancanza di uno spazio per flessioni o piccole modifiche. Lo strumento concettuale che costruisce può, quindi, esser impiegato difficilmente nel contesto dinamico e mutevole delle manifestazioni sciamaniche, in particolare quelle contemporanee.

Più che come tipo ideale, può esser utile osservare e costruire la categoria degli sciamani come se fosse una classe politetica, facendo emergere dall'analisi etnografica i tratti pertinenti.²⁴

24 Anche Pierre Bourdieu aveva sottolineato le difficoltà che il concetto di idealtipo aveva creato per Weber, dal momento che «lo costringe ora ad accontentarsi di definizioni universali, ma estremamente povere (per esempio, 'l'esercizio regolare del culto' come segno distintivo del clero), ora ad accumulare le caratteristiche discriminanti riconoscendo che 'esse non sono chiaramente definibili' e che non si incontreranno mai universalmente (neppure separatamente) e, ancora, ora ad ammettere tutte le transizioni reali fra tipi concettuali ridotti a semplici somme di tratti distintivi» (Bourdieu 2012, 52).

Il termine 'politetico' è stato ripreso dal mondo delle scienze naturali da Rodney Needham (1975), che lo ha affiancato al concetto di somiglianze di famiglia elaborato da Wittgenstein (2014, nrr. 66-7)²⁵ e lo ha applicato all'antropologia per indicare una categoria in cui ogni membro deve possedere alcune caratteristiche. Nessuna di queste deve, però, essere necessariamente presente in ogni membro della categoria stessa.

Assumendo questa prospettiva, sostenuta fra gli altri anche dallo storico delle religioni Jonathan Z. Smith (1982), si evita il problema della definizione monotetica proposta da Eliade che presupponeva, come accennato, l'esistenza di un'essenza fissa e immutabile.

Una visione dello sciamanesimo come classe politetica - i cui tratti sono da identificare a posteriori, facendoli emergere dall'analisi etnografica - consente 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 della classificazione politetica, 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 (Wittgenstein [1953] 2014, nr. 67): 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. La definizione di sciamano che emerge da un approccio di tipo politetico è rizomatica e reticolare, caratterizzata da molteplici relazioni di somiglianza e differenza, da connessioni e nodi, così come da cesure.

Con questa strategia è possibile risolvere anche un problema che si riscontra trattando di discorsi sugli sciamani nella contemporaneità, ovvero l'utilizzo del concetto di 'neosciamanesimo', con il quale si tende a categorizzare pratiche metropolitane percepite in genere come un'alterazione - in senso negativo - dello sciamanesimo 'classico'.

La necessità di considerare i tratti che accomunano e differenziano le varie pratiche eliminando i pregiudizi che sottendono la distinzione fra 'vero' e 'nuovo' sciamanesimo è alla base dello studio di Robert Wallis (2003). La sua proposta per definire cosa si intenda con 'neosciamanesimo' consiste nel presentarlo come una via spirituale alternativa per quanti, nella realtà metropolitana, non riescono più a riconoscersi nelle vie religiose 'tradizionali' e cercano altri modi per riscoprire il contatto con la loro dimensione spirituale. L'approccio di Wallis lascia tuttavia troppa indeterminatezza attor-

25 È da notare che Jonathan Z. Smith critica l'accostamento operato da Needham delle somiglianze di famiglia di Wittgenstein con il concetto di classificazione politetica: i due concetti partono infatti da presupposti diversi, l'uno nell'ambito filosofico e l'altro in quello delle scienze biologiche. Si veda ad esempio Smith 1982, 1-18; 2000.

no alla questione. Limitare il fenomeno al contesto europeo e statunitense, inoltre, oscura processi simili in atto altrove.

Lo stesso limite è presente nella soluzione elaborata da Kocku von Stuckrad (2002) che sostiene sia meglio sostituire 'neosciamanesimo' con la dicitura 'sciamanesimo occidentale moderno', descrivendolo come un fenomeno di reazione alla modernità e alle sue tendenze verso l'esclusione del sacro. La presenza di riferimenti specifici alla realtà euro-americana rende però anche la sua definizione difficilmente utilizzabile nell'indagine di altri contesti.

Adlam e Holyoak osservano che in effetti non c'è molto consenso circa il significato del termine neosciamanesimo, soprattutto dal momento che è stato utilizzato per far riferimento a diverse tipologie di pratiche. Oltre alle pratiche descritte da Wallis e von Stuckrad - che rappresentano, da un lato, i tentativi in società ritenute prive di una 'tradizione' sciamanica di produrre una pratica modellata su quelle incontrate in società 'tradizionalmente' sciamaniche e, dall'altro, le forme e pratiche New Age e neo-pagane - in alcuni casi sono stati considerati neosciamanesimi anche le versioni contemporanee dello sciamanesimo in società 'tradizionali' (Adlam, Holyoak 2005, 530-4).

Ritengo si possa ovviare al problema proprio definendo lo sciamanesimo politicamente, così da inserire le diverse pratiche in un'unica categoria, mostrando tratti comuni e differenti, e attribuire loro pari valore.

Parlando di sciamani, c'è un altro concetto sul cui uso e significato è necessario riflettere, quello di 'stati alterati di coscienza', spesso indicato con l'acronimo SAC (o ASC, dall'inglese *Altered States of Consciousness*).

Le difficoltà legate all'uso di questa dicitura derivano dalla mancanza di una definizione soddisfacente di 'coscienza', cui consegue la complessa delineazione di cosa sia da considerare un'alterazione della stessa (lo stato di sonno e il sogno, per esempio, sono definibili come 'stati alterati di coscienza'?).

Per questo, anche una definizione all'apparenza soddisfacente come quella proposta da Thomas Karl Alberts risulta in realtà vaga. Alberts scrive che uno sciamano è «una persona che, mentre si trova in uno stato alterato di coscienza, interagisce con gli spiriti con l'intento di influenzare eventi e fortune che incidono sugli altri, sia individui che gruppi collettivi» (2015, 4). Aggiungendo la possibilità che a beneficiare delle abilità dello sciamano siano anche singoli individui, Thomas toglie enfasi al ruolo della comunità, ritenuta dagli studi 'classici' un elemento centrale della pratica sciamanica, e fa sì che la sua definizione riesca a includere anche praticanti di forme contemporanee di 'sciamanesimo'. Tuttavia, lega la pratica sciamanica all'utilizzo di stati alterati di coscienza, senza spiegare cosa intenda con l'espressione.

Nel tentativo di ovviare al problema alcuni studiosi hanno proposto di leggere l'acronimo in modo diverso dall'usuale.

Ruth-Inge Heinze, per esempio, sceglie di utilizzare la parola 'alternati' al posto di 'alterati' per sottolineare l'esistenza di una progressione di stati di coscienza, che non definisce tuttavia chiaramente, fra cui l'individuo si può muovere (1991, 159-60).

Una soluzione che si presta maggiormente all'analisi di attori e pratiche sciamaniche è quella proposta da Graham Harvey. Harvey suggerisce infatti di leggere SAC come acronimo di 'Stili Adattati di Comunicazione' (*Adjusted Styles of Communication*):

In contrasto con le affermazioni comuni secondo cui lo sciamanesimo è fondamentalmente una questione di raggiungimento, controllo e utilizzo di stati alterati di coscienza (SAC), è preferibile pensare agli sciamani come coloro che adattano i loro stili di comunicazione. [...] I vantaggi di questa riconfigurazione di 'SAC' sono che evita le affermazioni sulle esperienze immediate degli individui (che sono presumibilmente inaccessibili) e focalizza l'attenzione su pratiche sciamaniche, azioni o performance che sono centrali nelle preoccupazioni di coloro che ricorrono agli sciamani e che possono essere viste come segni della relazione tra gli sciamani e coloro che li possiedono o li aiutano. (Harvey 2010, 14)

Distogliere l'attenzione dall'esperienza individuale di alterazione della coscienza (ammesso che sia possibile definirla in modo chiaro) e sostenere che la caratteristica degli 'sciamani' è l'utilizzo di un particolare stile di comunicazione che li rende in grado di mediare con le entità non-umane appare molto appropriato, anche quando si considera il fenomeno nella contemporaneità. Come risulterà evidente nella presentazione dei casi di studio, infatti, nel discorso sugli sciamani nella contemporaneità giapponese, più che il ricorso a un'alterazione della coscienza, si utilizzano diversi stili per comunicare efficacemente con altri livelli della realtà.