

4 Fili e nodi nel contesto storico-sociale

Sommario 4.1 Dal ‘boom dell’occulto’ al successo del ‘mondo spirituale’. – 4.2 Nuova spiritualità e spiritualità sciamanica: ricerca di appigli in un mondo liquido. – 4.3 Considerazioni finali.

4.1 Dal ‘boom dell’occulto’ al successo del ‘mondo spirituale’

Al fine di comprendere appieno il nuovo discorso sugli sciamani delinatosi nella contemporaneità urbana e identificare i motivi che hanno portato alla sua apparizione con le caratteristiche analizzate proprio in quell’esatto tempo e spazio, è necessario re-inserirlo nel contesto storico e sociale da cui si è originato e rintracciarne fili e nodi.

Il punto di partenza è negli anni Settanta, un periodo in cui prendono il via moti di riflessione su diversi aspetti della società ritenuti problematici. Questo periodo vede anche la nascita della cosiddetta cultura popolare (*taishū bungaku*), caratterizzata dall’ampia fruizione di prodotti culturali da parte di un numero crescente di consumatori, con la conseguente diffusione di immaginari e temi in tutto il Paese.

È in questo contesto che si riscontrano le basi per lo sviluppo di un rinnovato interesse per aspetti spirituali e inspiegabili scientificamente che porterà negli anni Ottanta e, soprattutto, Novanta a un vero e proprio ‘boom dell’occulto’, alimentato innanzitutto dal successo delle predizioni di Nostradamus, che sono tradotte in giapponese nel 1973 e rese popolari per diverse fasce di età.¹

Il cosiddetto ‘boom dell’occulto’ comprende, fra le altre cose, la credenza negli ufo, nei poteri divinatori e di guarigione e viene ali-

¹ Si veda ad esempio Haga, Kisala 1995; Kisala 1997.

mentato da libri, riviste, programmi televisivi, film, anime e manga, soprattutto di carattere fantascientifico. Nello stesso periodo il crescente interesse per l'ecologia accentua il processo, sottolineando la presenza di entità spirituali negli elementi naturali. Tutto questo si intreccia al bisogno di introspezione e di miglioramento del sé avvertito da molti, un bisogno che porta alcuni giapponesi ad aderire ai nuovi movimenti religiosi sorti proprio in quegli anni e altri a trovare risposte e soluzioni attraverso vie considerate come 'alternative' a quelle 'tradizionali'.

Coloro che negli ultimi decenni hanno contribuito alla formazione del nuovo discorso sulla figura e il ruolo sciamanico esaminato nelle pagine precedenti sono cresciuti in questo contesto assorbendone le caratteristiche, anche in modo involontario attraverso l'esposizione ai discorsi sulla spiritualità e sull'occulto diffusi dai principali mezzi di comunicazione.

Un ulteriore elemento da considerare è l'arrivo in Giappone degli echi dei movimenti statunitensi definiti come New Age.² Questi avranno risonanza e andranno a costituire un insieme di pratiche e conoscenze note con il termine di *seishin sekai*, 'mondo spirituale', costituito da svariate vie e tecniche per la trasformazione e il miglioramento del sé, fra cui varie forme di divinazione, guarigione, meditazione, che alimentano l'interesse per la realtà sovranaturale (Haga, Kisala 1995; Prohl 2007; Shimazono, Graf 2012).

Volendo analizzare i motivi di un simile interesse per tematiche spirituali è necessario rivolgersi alla sfera sociale ed economica del periodo: la crisi economica che investe il Giappone negli anni Settanta produce infatti come conseguenza la necessità di ricercare e ricostruire un ordine sia interiore sia sociale. I cambiamenti economici stimolano la riflessione sui costi e le conseguenze della produzione di massa e avviano inevitabilmente mutamenti nella struttura sociale e politica. Questo, a sua volta, genera nuove consapevolezze e nuovi bisogni cui si cercano risposte anche dal punto di vista spirituale.

Per racchiudere in un'unica definizione gli svariati movimenti ed espressioni che, nati negli anni Settanta, hanno avuto un apice soprattutto nella seconda metà degli anni Novanta, fra cui le espressioni della New Age, quelle del Mondo Spirituale e alcuni dei nuovi movimenti religiosi, Shimazono Susumu ha costruito la categoria 'movimenti e cultura della nuova spiritualità' (*new spirituality movements and culture*), spiegando la scelta e il significato di ogni singolo termine (Shimazono 2004, 296-9).³ Innanzitutto con il termine 'spiritualità' intende far riferimento alla presupposta era della spiritualità che, secondo molti dei partecipanti ai vari movimenti che rientra-

² Si veda ad esempio Heelas 1996; Kemp, Lewis 2007; Lewis, Melton 1992; Pike 2004.

³ Si veda anche Shimazono 1999, 2007, 2012.

no nella categoria, stava per sostituire l'era della religione, dominata dalle religioni tradizionali. La scelta e l'uso del termine 'spiritualità' implica inoltre il senso di religiosità, ma senza fare riferimento a dottrine specifiche o a religioni organizzate. L'utilizzo del plurale in 'movimenti' descrive, invece, la varietà di gruppi e di idee che confluiscono in questa nuova corrente che si propone di riformare il mondo attraverso stili di vita alternativi. Shimazono accosta anche la parola 'cultura' per riuscire a comprendere nell'insieme anche le forme più individualistiche che non potrebbero quindi essere definite come movimenti. Lo studioso enfatizza inoltre la rilevanza dei processi economici di produzione e consumo di questi movimenti e cultura della nuova spiritualità (Shimazono 2004, 298), un aspetto su cui si tornerà anche in seguito parlando nello specifico del discorso sugli sciamani.

Fra le caratteristiche che secondo Shimazono definiscono e accomunano i movimenti e le espressioni appartenenti alla categoria così definita, la più rilevante riguarda la condizione dell'individuo. Questo, infatti, viene sempre posto al centro e gli è garantito un rapporto diretto, privilegiato e personale con le entità non-umane per il risveglio o l'ottenimento di poteri e abilità.⁴ Grande importanza è quindi attribuita all'aspetto della trasformazione personale, che avviene generalmente tramite il contatto con un'entità 'spirituale' che si ritiene permeare l'universo. In alcuni casi il processo di trasformazione può essere supportato anche dal ricorso a svariate pratiche e tecniche di guarigione psico-fisica. La trasformazione individuale delle coscienze è essenziale in preparazione alla trasformazione spirituale dell'intera umanità, che molti appartenenti ai movimenti in questione ritengono imminente. Comune alle differenti espressioni della nuova spiritualità - e legata all'enfasi posta sull'individuo - è anche la convinzione che l'uomo abbia già dentro di sé il potere di giungere all' 'illuminazione spirituale'. Shimazono riconosce inoltre come caratteristica la rottura dei dualismi fra spirito e materia e fra religione e scienza, poli che le espressioni della nuova spiritualità tentano di riconciliare. Infine, appaiono intrecciati alla nuova spiritualità anche i discorsi del pacifismo, dell'ambientalismo e i tentativi più generali di costruire un'armonia con la natura.

I movimenti della nuova spiritualità giapponesi differiscono tuttavia da quelli statunitensi⁵ soprattutto nella relazione con le religioni 'tradizionali': mentre i movimenti negli Stati Uniti si sviluppa-

⁴ «La nuova spiritualità ha un'inclinazione individualistica e preferisce reti più allentate a organizzazioni o gruppi strutturati» (Shimazono 2012, 18).

⁵ Il fatto che le espressioni statunitensi della nuova spiritualità siano generalmente il termine di paragone privilegiato è conseguenza della portata delle correnti New Age che si sono sviluppate negli Stati Uniti prima di esercitare un'influenza anche in altri Paesi.

no in opposizione alla tradizione giudaico-cristiana, in Giappone non è avvertita la necessità di opporsi alle tradizioni religiose. Infatti,

In Giappone, al contrario, le tradizioni religiose buddhiste, shinto e popolari condividono più somiglianze che differenze con i movimenti/cultura della nuova spiritualità. I movimenti della nuova spiritualità in Giappone, quindi, non sembrano molto ‘nuovi’ né sembrano sfidare le tradizioni religiose istituzionalizzate. (Shimazono 2004, 278)

Alla base di questo ci sono, secondo Shimazono, tre motivazioni principali. Innanzitutto, i movimenti e la cultura della nuova spiritualità giapponese riprendono e presentano elementi che provengono dalle forme di devozione popolare. In secondo luogo, essi si pongono in continuità con le religioni, sia tradizionali che nuove: i movimenti della nuova spiritualità condividono infatti concetti e pratiche con lo shintō, con certe scuole buddhiste e con alcune nuove religioni, come sottolinea anche Gaitanidis (2012). Infine, sono da considerare i legami che si stringono fra alcuni intellettuali, in particolare coloro che Shimazono definisce «intellettuali spirituali» (2004, 278),⁶ e i nuovi movimenti spirituali, legami che fanno sì che le espressioni della nuova spiritualità trovino spazio – inteso anche nel senso di spazio di legittimazione e autorità – anche all’interno dell’ambiente accademico.

Dei diversi elementi che compongono la definizione della categoria delineata da Shimazono è importante soffermarsi sul termine ‘spiritualità’,⁷ che inizia ad apparire frequentemente soprattutto negli anni Novanta.

Come anticipato sopra, parlando di ‘spiritualità’ si fa riferimento al passaggio da forme religiose a forme spirituali: in questo periodo infatti anche le nuove e nuove-nuove religioni, che nei decenni precedenti avevano occupato lo spazio ceduto dalle religioni ‘tradizionali’, si trovano in difficoltà e iniziano a perdere influenza e fedeli. Questa perdita di influenza risulta legata in particolar modo all’attenzione alla metropolitana di Tokyo compiuto dal gruppo religioso Aum

6 Shimazono afferma che «le pubblicazioni di questi intellettuali spirituali possono essere comprese come ciò che fornisce la base ideologica per i movimenti/cultura della nuova spiritualità» (2004, 279). Fra gli ‘intellettuali spirituali’ che nomina e presenta a titolo di esempio compare Kamata Tōji con il quale, per ritornare ai casi di studio analizzati, Taguchi Randy conversa e di cui legge i testi e con cui Sugee collabora alla realizzazione di incontri di presentazione sul tema dello sciamanesimo e dell’isola di Kudaka.

7 È bene ricordare che il termine in questione non è stato sviluppato e utilizzato solo con riferimento ai movimenti degli ultimi decenni. Il suo uso è infatti principalmente legato al mondo del cristianesimo nel quale è nato e da cui è stato poi slegato per andare a indicare forme di religiosità più personali e individualizzate. Per una sintesi della storia del termine spiritualità si veda Carrette, King 2005, 30-53.

Shinrikyō nel marzo 1995.⁸ Diversi studi mostrano come tale attenzione abbia rappresentato un punto di frattura nelle modalità di vivere la religione e, soprattutto, nelle modalità di parlarne e darne spazio all'interno dei media e del mondo accademico, un cambiamento caratterizzato soprattutto dalla diffidenza nei confronti dei gruppi religiosi e dalla nascita ed espansione di nuove forme di religiosità più personale. Uno dei primi cambiamenti riguarda il termine stesso 'religione' che inizia a essere percepito come indicatore di potenziale pericolosità e che quindi spesso viene abbandonato in favore del termine 'spiritualità'.

Horie Norichika, nella sua trattazione della spiritualità in Giappone, con particolare riferimento all'uso dei termini 'spiritualità' e 'spirituale' (Horie 2009), mostra come esistano due termini giapponesi per indicare il concetto di 'spiritualità'. Il primo è *reisei* 靈性, introdotto da Suzuki Daisetsu e scritto in caratteri cinesi. Il secondo è il termine scritto in katakana *supirichuariti* スピリチュアリテイ, trascrizione dell'inglese *spirituality*. Lo studioso nota come, in seguito all'incidente causato da Aum Shinrikyō, il termine *reisei*, che racchiude in sé il carattere *rei* 霊, 'spirito', dal momento che indica la presenza di un'entità non-umana, viene pian piano sostituito da *supirichuariti* e da *supirichuaru* スピリチュアル che, in quanto trascrizioni di termini stranieri in katakana, «hanno connessioni più deboli con gli spiriti e quasi nessuna associazione con la religione» (Horie 2009). Nel passaggio dall'inglese *spirituality* al giapponese *supirichuariti* si perde quindi il riferimento diretto ed esplicito agli spiriti e si slega così il concetto dalla sfera religiosa dandogli autonomia. Il risultato è quindi che, come scrive Horie, «le nozioni occidentali di 'spirituale' e 'spiritualità' sono più religiose degli equivalenti giapponesi» (Horie 2009).

Il successo del termine *supirichuariti* è legato anche a figure di noti terapeuti spirituali, fra cui spicca Ehara Hiroyuki, *spiritual counselor* (secondo la sua stessa definizione) attivo a partire dagli anni Novanta.⁹ Ehara ha infatti reso il termine popolare all'interno dei vari media attraverso cui ha diffuso (e diffonde) i suoi messaggi e nei primi anni del XXI secolo ha dato avvio a quello che alcuni studiosi hanno definito *spirituality boom* (in giapponese *supirichuariti-būmu* スピリチュアリテイ・ブーム): un'esplosione dell'interesse per ciò che appartiene al mondo della spiritualità con, di conseguenza, numerose pubblicazioni sul tema sia da parte di studiosi¹⁰ e giornalisti sia da

⁸ Si veda ad esempio Shimazono 2012, 16-20

⁹ Si veda il sito personale di Ehara: <http://www.ehara-hiroyuki.com/guest/index.html> (2020-02-14).

¹⁰ Oltre ai testi già citati si vedano, a titolo di esempio, Itō, Kashio, Yumiyama 2004; Watanabe, Shimazono, Miyazaki 2008.

parte di persone attive all'interno dello stesso mondo. Espressione del picco di interesse per la spiritualità sono anche i molteplici eventi di promozione delle tecniche e pratiche a questo connesse. Il riferimento in quest'ultimo caso è alle *spiritual conventions*, note anche come *supikon* スピコン, agli *spiritual markets* (o *supima* スピマ) e, in generale, alle fiere organizzate nelle città principali del Giappone in cui sono presentati e commerciati diversi beni e tecniche 'spirituali'.¹¹

Per comprendere la crescita di attenzione per il mondo spirituale e il cosiddetto *supirichuariti-būmu* è necessario tener presente che negli anni Novanta lo scoppio della cosiddetta bolla economica dà avvio a una fase di profonda recessione. Fra le conseguenze dello scoppio della bolla, come nota Kingston, vi è stata l'accentuazione delle disparità socio-economiche: «il Giappone fu improvvisamente costretto ad affrontare la realtà di una società divisa in 'che hanno' e 'che non hanno' in una nazione che aveva sempre dato valore a conformità e uniformità» (Kingston 2004, 10).

Oltre che dalla bassa crescita del mercato interno, l'ultimo decennio del XX secolo, indicato come 'il decennio perduto' - definizione che è stata in seguito applicata anche al decennio successivo -, è stato caratterizzato dal picco della disoccupazione, dal crollo del sistema di impiego a vita e da un aumento di suicidi e divorzi.¹²

La ricerca delle espressioni della nuova spiritualità - o, si potrebbe dire più in generale, la ricerca di nuove modalità per dar senso alla realtà - è forte proprio nei momenti di crisi in cui risulta difficile adattarsi ai cambiamenti in atto.

4.2 Nuova spiritualità e spiritualità sciamanica: ricerca di appigli in un mondo liquido

Il successo della sfera della spiritualità è quindi conseguenza del tentativo del singolo di ricostruirsi una sorta di solidità ed eludere così insicurezza, incertezza e vulnerabilità, che secondo Baumann, il quale riprende un saggio di Bourdieu, «sono le caratteristiche più diffuse, nonché quelle più dolorosamente percepite della condizione di vita quotidiana» (2011, 186). Nell'incertezza, che Baumann vede come unica certezza della modernità liquida, le possibilità che le espressioni della spiritualità consentono offrono un appiglio e la possibili-

¹¹ A proposito di questi eventi si rimanda all'analisi che ne fa Sakurai 2009, 266-70.

¹² È tuttavia da tener presente anche un secondo punto di vista sulla situazione. Come scrive Kingston infatti «piuttosto che come un decennio perduto, gli anni '90 possono essere visti come un periodo di trasformazione e riforma dinamiche; la crisi economica che ha minato e screditato il sistema del dopoguerra ha prodotto reazioni di cambiamento in tutta la società e ha suscitato un acceso dibattito sulla necessità di riforme» (2004, 71).

tà di costruirsi un'identità più resistente, dove tutte le componenti sono armonizzate fra di loro e con l'intero universo.

Esaminando le caratteristiche della spiritualità in senso generale, Horie (2014) propone di distinguere quattro tipologie, delineando uno schema per rappresentarle in base alla loro vicinanza (o lontananza) dai quattro poli posizionati sugli assi locale-globale e religioso-non religioso. Nel punto di incontro centrale fra i due assi posiziona la nuova spiritualità «che è sia post-religiosa che post-secolare e che si muove avanti e indietro fra il globale e il locale» (2014, 114). Il movimento fra locale e globale è consentito soprattutto dall'uso dei nuovi mezzi di comunicazione, caratteristica fondamentale e comune alle varie espressioni della nuova spiritualità.

La crescita dell'influenza della nuova spiritualità si accompagna, secondo diversi studiosi, alla perdita di influenza delle religioni istituzionalizzate. I processi di declino di alcune forme del sacro e crescita di altre sono posti in rapporto reciproco e spiegati da Heelas e Woodhead attraverso una 'tesi di soggettivazione' che ricollega entrambi i processi a quello che Charles Taylor definisce come «l'imponente svolta soggettiva della cultura moderna» (Heelas, Woodhead 2005, 2).

La svolta di cui parla Taylor è quella verso scelte di vita che si accordino maggiormente con le esperienze soggettive, verso la modalità che Heelas e Woodhead definiscono come 'vita-soggettiva'. L'analisi che propongono si basa sui dati raccolti tra il 2000 e il 2002 a Kendal, principale centro del loro studio, dati che sono poi utilizzati per riferirsi e per leggere il contesto britannico in senso più ampio, confrontandolo anche con quello statunitense in cui risultava in atto una simile dinamica. I due studiosi suggeriscono che nel periodo da loro considerato - e in modo prevedibile anche negli anni successivi - era visibile un processo di vera e propria rivoluzione spirituale e spiegano che la crescita delle espressioni della nuova spiritualità è legata soprattutto alla capacità che queste dimostrano di «soddisfare i valori e le aspettative, le potenzialità e le vulnerabilità di coloro che attribuiscono importanza alla vita-soggettiva come fonte primaria di significato» (Heelas, Woodhead 2005, 82).

Il concetto di vita-soggettiva, che caratterizza la nuova spiritualità e pone enfasi sul vivere in connessione con se stessi, con le proprie esperienze e aspirazioni, è utilizzato dai due studiosi in opposizione a quello di 'vita-come', con il quale si fa riferimento a una modalità di vivere e sperimentare il rapporto con entità non-umane tipico delle religioni istituzionalizzate, una modalità nella quale si vive in accordo a determinati ruoli (e relativi doveri) riconoscendo la presenza di una fonte di autorità trascendente. Con la svolta soggettiva si realizza quindi uno spostamento di peso verso la prima modalità, a scapito della seconda. Si rende così visibile un simultaneo processo che Heelas e Woodhead definiscono ricorrendo alle teorie sulla seco-

larizzazione per quanto riguarda le forme vita-come e a quelle sulla sacralizzazione per quanto concerne invece le forme vita-soggettiva.

Come rilevano i due studiosi, è inoltre necessario sottolineare che il processo di soggettivazione non implica un'individualizzazione: è vero che l'attenzione è al singolo e alle sue esperienze, ma tale attenzione coinvolge ogni aspetto della vita; coinvolge il singolo e lo pone in relazione agli altri, non in isolamento.

È evidente che le teorie e le analisi di Heelas e Woodhead, pur necessitando di alcune modifiche, sono in grado di descrivere anche il caso giapponese, dove negli ultimi anni il cosiddetto boom spirituale sembra tuttavia essersi arrestato. A questo proposito Horie, come riportato da Gaitanidis, ha notato che dall'inizio del 2012 «supirichuaru sembra aver perso il suo significato ristretto di definizione di un genere e si è frammentato in varie sezioni della sottocultura giapponese» (Gaitanidis 2012, 379). Gaitanidis ha sviluppato il pensiero ulteriormente, suggerendo che forse quanto è stato proposto come 'spirituale' è sempre rimasto all'interno di una sotto-cultura:

In altre parole, lo supirichuaru dovrebbe essere visto come un amalgama costruito artificialmente e temporaneamente di vari fenomeni occulturali, che ha attirato l'interesse dei media come conseguenza del riflettore puntato sulla religione non istituzionale e popolare nel periodo immediatamente successivo all'affare Aum. (379)

Di sicuro il successo dei movimenti e della cultura della nuova spiritualità è strettamente legato ai media che ne hanno parlato e hanno contribuito a crearli e diffonderli. Per comprenderne appieno l'esperienza, tuttavia, non bisogna considerare solo l'interesse riscosso nei media, ma anche quello risvegliato in numerose persone, soprattutto nei grandi centri urbani, che contribuiscono alla diffusione (e in alcuni casi alla creazione) dei nuovi immaginari. Alla luce di queste considerazioni sarebbe quindi meglio sostituire l'espressione 'boom della spiritualità' con quella scelta da Heelas e Woodhead: 'rivoluzione spirituale'. Quest'ultima racchiude infatti in sé l'idea di cambiamenti che, anche se minimi, producono effetti permanenti e risulta quindi più adeguata nella descrizione delle espressioni della nuova spiritualità, al contrario del termine 'boom' che suggerisce invece l'immagine di un'esplosione seguita però dal silenzio.

Sul ruolo essenziale dei media nello sviluppo della nuova spiritualità è concorde anche Shimazono:

In che modo le persone sviluppano il loro interesse, acquisiscono e migliorano la spiritualità? I media svolgono un ruolo importante. I media di comunicazione unilaterale, come libri, cartoni animati, film, video e Internet, sono predominanti. Le persone ottengono informazioni attraverso questi media e prendono parte a semina-

ri e conferenze. Ma comunità sostenibili o relazioni tra persona e persona sono raramente sviluppate. (2012, 18)

I media, i seminari e gli incontri che Shimazono nomina sono alcuni degli elementi che appartengono al mercato che si costruisce in risposta al bisogno (fatto percepire come tale) di espressioni della 'spiritualità' e alla conseguente ricerca delle stesse. A questo proposito è utile ricordare che la sfera religiosa/spirituale non esiste mai isolata e indipendente dalla sfera sociale, da quella politica e da quella economica. È quindi indispensabile osservare e considerare le reti di relazioni in cui tutte queste sfere sono inserite, prestando attenzione anche alle conseguenze e alle reazioni che determinati eventi generano in ognuna di esse.

Analizzando la nuova spiritualità emerge chiaramente una dinamica di mercificazione e commercializzazione delle sue varie forme. Come scrivono Carrette e King, nel periodo contemporaneo «la spiritualità è arrivata sul mercato aziendale e tutto ciò che serve è il desiderio di consumare» (2005, 53).

La conclusione dei due studiosi è relativa al contesto europeo e a quello statunitense, ma è indubbio che le loro teorizzazioni possono essere utilizzate anche nel momento in cui si indaga quanto avviene in Giappone.¹³ Anche qui è infatti evidente, come scrivono Carrette e King, che

In un contesto in cui marchi e immagini stanno diventando più importanti dei prodotti stessi, la 'spiritualità' è diventata la nuova valuta nel compito di conquistare menti e cuori umani. (2005, 25)

A questo proposito basti osservare lo spazio dedicato all'interno delle librerie a pubblicazioni a tema 'spirituale' o prestare attenzione a quanti saloni e centri offrono cure e seminari legati al mondo della nuova spiritualità. Ancora, è possibile avere un'idea della portata di questo mercato effettuando ricerche in proposito in Internet, dove sono numerosi i blog e i siti web creati per pubblicizzare l'offerta di svariate pratiche e diversi prodotti.

È quindi evidente che gli ultimi decenni hanno portato a una commercializzazione della spiritualità, ma bisogna anche tener presente che, per quanto la portata dell'attuale commercializzazione del sacro sia molto ampia, anche grazie all'uso di media e tecnologie innovative, il legame fra espressioni religiose ed economia non è certo un fenomeno nuovo, manifestandosi in ogni epoca.

13 Sono svariati gli studi accademici che si propongono di indagare il rapporto fra mondo religioso/spirituale e mondo economico. Si vedano, a titolo di esempio, Gauthier, Martikainen 2013; Ramstedt 2007; Rinallo, Scott, MacLaran 2013; Sakurai 2009; Usunier, Stolz 2014.

Anche il discorso sulle figure sciamaniche metropolitane al centro di questo scritto fa parte delle espressioni della nuova spiritualità e sottostà alle stesse logiche di mercato: in risposta al bisogno di nuove modalità di dar senso alle esperienze, si propone infatti una soluzione che si adatta perfettamente alle richieste di una precisa fascia di 'consumatori'. A questo proposito Alberts, traendo spunto da analisi dei contesti africano, americano ed europeo, scrive:

l'emergere negli ultimi decenni di uno specifico *homo economicus* neoliberalista ha trasformato alcuni sciamani in imprenditori spirituali i cui investimenti nel loro capitale umano incarnato - nelle loro capacità ed esperienza, reti sociali e spirituali e qualità del loro essere corporeo - rendono la loro pratica sciamanica una forma di auto-condotta economica. (2015, 2)

In quest'ottica è importante sottolineare nuovamente che la scelta del termine 'sciamano', sfruttando il capitale simbolico e gli immaginari che questo porta con sé, contribuisce ad accrescere il fascino per le pratiche in questione e a donare visibilità alle nuove figure sciamaniche all'interno del mercato spirituale.

Tutto ciò concorre a rendere efficace il discorso sciamanico (anche) nella contemporaneità.

Quanto delineato nelle pagine precedenti consente di inserire il discorso in questione in una categoria di discorsi più ampia, da cui trae elementi e alle cui formulazioni contribuisce a sua volta. Per etichettarla è utile ricorrere al concetto di 'spiritualità sciamanica moderna' elaborato da Joan Townsend con la seguente definizione:

La spiritualità sciamanica moderna nel suo insieme è un movimento democratico; l'autorità è attribuita a ciascun individuo perché la conoscenza sacra è ritenuta esperienziale, non dottrinale. Gli individui possono creare sistemi di credenze personali basati sulle informazioni acquisite dagli spiriti durante viaggi e seminari, letteratura e altre fonti. In un movimento come quello della spiritualità sciamanica moderna, sarebbe quasi impossibile limitare l'accesso alla conoscenza sacra a causa della varietà dei sistemi per la trasmissione delle informazioni e dei media disponibili, della natura individualistica del movimento e delle relazioni fluide tra leader e cercatori. (2004, 52-3)

Nella spiritualità sciamanica moderna l'obiettivo è la creazione di un mondo migliore, possibile utilizzando le conoscenze e le tecniche apprese nel contatto con la realtà spirituale e riuscendo a risvegliare la consapevolezza spirituale di ogni individuo, centro di ogni azione. Queste caratteristiche, come si è visto, compaiono anche nel discorso sugli sciamani elaborato nel Giappone metropolitano, che

può quindi esser inserito nella categoria della spiritualità sciamanica moderna, parte a sua volta del più grande insieme costituito dalle manifestazioni della nuova spiritualità.

4.3 Considerazioni finali

Nella categoria - fluida, aperta, necessariamente politetica e delineata in modo consapevolmente arbitrario - della nuova spiritualità è possibile costruire un insieme con le stesse caratteristiche di fluidità e politeticità dedicato ai discorsi sulle figure sciamaniche al fine di effettuare l'analisi degli stessi in modo ottimale. All'interno di questo, concentrando l'attenzione sulla contemporaneità, sarà quindi possibile individuare la classe degli sciamani metropolitani, la cui descrizione è stata oggetto di questo studio.

L'insieme in questione è quello che Joan Townsend, come riportato in precedenza, definisce 'spiritualità sciamanica moderna': un movimento in cui l'individuo ha il potere e l'autorità per creare sistemi di credenza personali basati su informazioni ottenute da spiriti, libri, viaggi, conferenze e workshop.

La spinta verso una simile creazione di nuovi sistemi personali di credenze potrebbe esser dovuta alla presenza (o al desiderio) di un immaginario sociale diverso da quello comunemente condiviso dalla maggioranza delle persone. Il concetto di immaginario sociale è da intendere nel senso teorizzato da Charles Taylor con riferimento al contesto euro-americano, ovvero come:

i modi in cui gli individui immaginano la loro esistenza sociale, il modo in cui le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde nozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative.

[...] Adotto il termine immaginario (i) perché il mio interesse s'incentra sul modo in cui le persone comuni 'immaginano' i loro contesti sociali che, spesso, non si traduce in una formulazione teorica, ma è veicolato in immagini, storie e leggende. Si dà inoltre il caso che (ii) la teoria è spesso patrimonio di una piccola minoranza, mentre l'aspetto interessante dell'immaginario sociale è che viene condiviso da larghi gruppi di persone, se non dall'intera società. Ciò conduce a una terza differenza: (iii) l'immaginario sociale è quella comprensione, quel sapere comune, che rende possibile le pratiche comuni e un senso di legittimità ampiamente condiviso. (2005, 37)

Le diverse narrazioni delle figure sciamaniche giapponesi contribuiscono alla costruzione di una comune interpretazione della realtà

con gli elementi e le modalità indagate nelle pagine precedenti. Allo stesso tempo, l'esistenza stessa del discorso dipende dall'esistenza di un immaginario collettivo già condiviso, richiamato dal termine 'sciamano'. Naturalmente, poiché possa essere funzionante, il discorso degli sciamani metropolitani è adattato alle caratteristiche della società e di quanti costituiscono il bacino di interlocutori. Si tratta quindi un discorso aggiornato, ma non per questo indipendente. Come mostrato, infatti, le narrazioni prese in considerazione si ricollegano ad altri discorsi rilevanti che costituiscono la base su cui intrecciar poi nuovi elementi, spesso ripresi da altre fonti. Se un discorso intende essere efficace e far presa su più persone possibili non ci può essere totale innovazione e rottura completa con quanto è stato proposto fino a quel momento.

L'intreccio fra elementi già consolidati per creare una forma (all'apparenza) nuova è favorito dai processi di globalizzazione e, in direzione opposta, favorisce a sua volta la diffusione e la ricezione della stessa forma da un pubblico globale. Nella nuova spiritualità è osservabile un simile flusso di scambi reciproci e continui. Inizialmente sono stati soprattutto i paesi asiatici, Giappone e India in particolare, a fungere da fonti per gli elementi e gli immaginari dei nuovi movimenti sorti negli Stati Uniti. Gli stessi immaginari hanno poi viaggiato in direzione opposta entrando e diffondendosi anche nei Paesi da cui avevano derivato elementi costitutivi, per assumere poi in questi nuove sfumature.

Con riferimento ai nuovi movimenti 'sciamanici' Vitebsky scrive:

tali movimenti generalmente non sono quindi nazionalistici ma cosmopoliti e di tono universalistico. Non possono essere diversamente, poiché l'ispirazione e la legittimazione di tale saggezza sincretistica sono fornite da culture dichiaratamente straniere. (2003, 287)

A questo proposito, osservando i casi di studio analizzati, è tuttavia necessario evidenziare nuovamente la presenza di una dinamica nazionalista che si affianca ai toni più universalistici e che si manifesta soprattutto con la ripresa dei discorsi nativisti.

Considerando le narrazioni presentate è infatti possibile notare come una delle strategie messe in atto (non necessariamente in modo consapevole) per rivolgersi a un pubblico globale consista nel riprendere e riproporre gli immaginari già esistenti e noti a proposito de 'i giapponesi' e delle modalità 'giapponesi' di vivere la religiosità. Tale processo è evidente soprattutto nel caso di Taguchi Randy che richiama e attiva dinamiche di auto-orientalismo per adeguare le sue narrazioni a quanto ritiene che il pubblico si aspetti da queste e agli immaginari che il pubblico stesso possiede già e che ha interiorizzato da tempo. In particolare il riferimento è, da un lato, al

tema della tecnologia comunemente associata alla forza innovativa del Paese e, dall'altro, alla spiritualità strettamente connessa alla natura e alle 'tradizioni' religiose, soprattutto nei loro aspetti più esoterici. In questo modo, è bene notarlo, le narrazioni contribuiscono alla perpetuazione di certi immaginari più o meno stereotipati: la ricerca di una tradizione che si vuol credere essere cristallizzata nel tempo non riesce quindi ad accettare il processo inevitabile di trasformazione e adattamento delle 'tradizioni' in atto in ogni luogo e in ogni momento storico.

Oltre alla portata di immaginari orientalisti e auto-orientalisti, è evidente anche l'effetto che gli studi sulle forme 'autentiche' dello 'sciamanesimo' - non solo giapponese - hanno avuto nel costruire la conoscenza e i discorsi circa le stesse pratiche a livello globale.

Nello studio delle figure sciamaniche è necessario far crollare le distinzioni fra quanto è considerato vero e autentico - perché 'tradizionale' o strettamente legato a una 'tradizione' riconosciuta come tale¹⁴ - e ciò che invece non lo sarebbe - perché nuovo, in apparenza slegato dalla 'tradizione', perché fa uso di linguaggi e strumenti diversi da questa. Come afferma Vitebsky,

Non è più possibile fare una distinzione a tenuta stagna tra le società sciamaniche 'tradizionali' (un pilastro della vecchia letteratura etnografica e della religione comparata) e la nuova ondata di movimenti neosciamanici (ancora poco studiati in profondità) (2003, 278)

A questo si lega la necessità di far crollare anche una seconda distinzione, ovvero quella fra virtuale e reale, distinzione con la quale si considera il virtuale come opposto al reale, come non-reale. Il virtuale è invece parte del reale, una parte che occupa uno spazio in crescita. Per questo motivo è necessario tenerne conto e considerare le potenzialità di trasformazione, creazione e diffusione che sono consentite dalle nuove tecnologie e dai nuovi media. Nello studio di qualsiasi tema nella contemporaneità (e non solo) è inoltre essenziale prestare attenzione e dedicare spazio anche all'analisi dei diversi testi prodotti dalla cosiddetta cultura popolare. Date la loro ampia portata e influenza, infatti, non tenerne conto condurrebbe a uno studio sterile e distaccato dalla realtà e dalla pratica vissuta, con la conseguente produzione di una visione parziale e distorta di quanto è in esame.

Vi è infine una terza coppia di opposti costruita in modo abbastanza rigido nel corso dei decenni e che è utile sciogliere e unire in un unico termine. Si tratta di quella composta dal termine 'sciamane-

¹⁴ A questo proposito è utile riprendere anche le parole di Chakrabarty: «Quando, per esempio, chiamiamo una tradizione 'reale', cioè non inventata? E in che modo le tradizioni reali sarebbero diverse dalle 'consuetudini'?» (1998, 286).

simo' e da 'neosciamanesimo', dove il secondo è percepito prevalentemente come di valore e autorità inferiore rispetto al primo di cui costituirebbe un'alterazione. Tuttavia, entrambi i termini sono una costruzione assolutamente arbitraria, anche considerando che, ad eccezione di alcuni casi, non vi è un sistema definibile come un *-ismo*, ma solo figure sciamaniche che, nella contemporaneità, operano in uno spazio fluido. Nell'esigenza di un termine in grado di racchiudere in sé e indicare l'insieme variegato delle figure sciamaniche e delle loro pratiche, soprattutto con riferimento al contesto metropolitano, rispetto all'uso di 'sciamanesimo', è forse preferibile prendere spunto dalla definizione che Shimazono costruisce per riferirsi alla nuova spiritualità e parlare quindi di 'movimenti e culture sciamanici'. Resta indubbia la necessità di problematizzare anche l'aggettivo 'sciamanico' mostrando che in realtà si tratta di un termine convenzionale, allo stesso modo del sostantivo da cui deriva.

Per riuscire in questa dissoluzione di dicotomie, è utile definire lo 'sciamanesimo' politeticamente, considerando quindi anche le pratiche degli sciamani urbani come appartenenti alla più ampia categoria. Nonostante la maggioranza degli studiosi in genere non dedichi attenzione ai fenomeni metropolitani, deve divenire chiaro che questi costituiscono sfaccettature, forme del 'vero sciamanesimo'. L'analisi presentata nei capitoli precedenti ha infatti mostrato che i fenomeni sciamanici urbani condividono (o, comunque, si avvicinano molto a) diversi tratti degli sciamanesimi considerati 'tradizionali', rendendo quindi possibile utilizzarne alcuni strumenti d'indagine e concetti elaborati nel corso dei decenni dagli studiosi, come hanno mostrato anche Gaitanidis e Murakami (2014). Nel riconoscere un attore come 'sciamanico' è da considerare, accanto alla sua autorappresentazione, anche il fatto che questa è accettata, condivisa e ricercata da altri attori, che quindi contribuiscono a renderla valida ed efficace. Nell'analisi degli sciamani urbani è altresì importante evidenziare i tratti che si discostano dalle figure sciamaniche 'classiche' e che sono strettamente correlati, come evidenziato, alle caratteristiche del contesto storico-sociale in cui questi si trovano a operare. Sono principalmente due quelli fondamentali: innanzitutto, il fatto di rivolgersi a singoli individui e non a una collettività. È tuttavia da considerare che tali individui, pur non conoscendosi necessariamente, condividono conoscenze ed esperienze e sono quindi parte di una 'formazione estetica' (Meyer 2009b). Un secondo tratto che differenzia lo sciamanesimo metropolitano da quello 'classico' è costituito dalla realtà con cui lo sciamano si collega e comunica. I casi analizzati hanno evidenziato che lo *tsunagari* reso possibile nel contesto urbano riguarda entità non-umane definite in modo molto vago, in linea con quanto avviene all'interno delle espressioni della nuova spiritualità.

Problematizzare categorie e concetti implica una riflessione sul ruolo che gli studiosi rivestono nel processo di costruzione del lo-

ro oggetto di studio e sulle dinamiche di questo stesso processo. La scelta di un tema e di un punto di vista attraverso cui osservarlo e analizzarlo origina necessariamente un cono d'ombra che va a oscurare altre parti, lasciandole quindi al di fuori del proprio campo visivo e del fuoco dell'attenzione. Per questo motivo, ogni ricercatore deve essere consapevole della parzialità della sua visione e, di conseguenza, dei limiti inevitabili del suo studio e della sua conoscenza.

Oltre ad assumere questa consapevolezza del ruolo, è inoltre essenziale riconoscere e ricordare che il capitale simbolico che gli studiosi possiedono - e che viene loro riconosciuto - si lega al potere di legittimare e investire di autorità e valore le persone e le pratiche che essi studiano e presentano. Infine, essere consapevoli del processo di costruzione del proprio tema di ricerca e degli effetti che questo genera implica una riflessione su se stessi. Con le parole di Roy Wagner:

Come l'epistemologo, che considera 'il significato del significato', o come lo psicologo, che pensa a come la gente pensa, l'antropologo è costretto a includere se stesso e il suo modo di vita nell'oggetto di indagine e a studiare se stesso. Più esattamente, poiché chiamiamo 'cultura' l'insieme delle facoltà di una persona, l'antropologo usa la propria cultura per studiare le altre e per studiare la cultura in generale. (1992, 16)

Ciò significa e implica, ricorda Bourdieu,

che l'antropologia non deve solo rompere con l'esperienza indigena e la rappresentazione indigena di tale esperienza; tramite una seconda rottura, essa deve mettere in discussione i presupposti inerenti alla posizione di osservatore esterno che, preoccupato di interpretare delle pratiche, tende a importare nell'oggetto i principi della sua relazione con l'oggetto, come testimonia il privilegio che attribuisce alle funzioni comunicative e conoscitive (che si tratti di linguaggio, di mito o di matrimonio). (2003, 180)

Non si tratta tuttavia di un'analisi introspettiva fine a se stessa: questo processo di 'oggettivazione del soggetto dell'oggettivazione' dovrebbe condurre a una riflessione più profonda volta a individuare, riconoscere e, per quanto possibile, controllare le conseguenze e i condizionamenti che le scelte effettuate generano su quanto si sta indagando.

L'importanza di un approccio e di un rigore di questo tipo è stata tenuta in considerazione in questo lavoro, a partire dalla riflessione sulla terminologia e sulle narrazioni prodotte nell'ambiente accademico nel corso del tempo fino all'analisi delle narrazioni costruite al di fuori di questo.

Il tentativo di rintracciare e descrivere la rete di relazioni in cui si inserisce il discorso sulla figura sciamanica metropolitana ha re-

so evidente come siano molti gli elementi, i nodi e le lacerazioni cui prestare attenzione, evidenziando come la sfera religiosa non si possa dividere da quella socio-economica. È inoltre da tener presente che il caso specifico della figura sciamanica non è che un esempio di come alcuni elementi delle 'tradizioni' religiose sono continuamente (ri-)manipolati, (ri-)narrati e (ri-)vissuti.

Indagare il significato associato in un contesto specifico a un termine, come quello di 'sciamano', e la realtà che viene creata dallo stesso consente di evidenziare e comprendere gli aspetti ritenuti rilevanti in quel determinato spazio e tempo. Nel caso del Giappone contemporaneo, ciò che il discorso sugli sciamani analizzato mostra è il tentativo di risolvere problemi percepiti nel presente ricollegandosi a un passato idealizzato e alle figure che nell'immaginario comune consentivano in quel tempo una situazione di simbiosi armoniosa fra uomini e natura.

E il compito di costruire una consapevolezza dell'invenzione costituisce l'obiettivo e il culmine delle scienze sociali. (Wagner 1992, 183)