CORA Cork Open Research Archive
Cartlann Taighde Oscailte Chorcaí

Title	Per una semiotica della possessione oracolare: sensi e discorso sul monte Kiso Ontake
Authors	Padoan, Tatsuma
Publication date	2017-12-01
Original Citation	Padoan, T. (2017) 'Per una semiotica della possessione oracolare: sensi e discorso sul monte Kiso Ontake', in: Raveri, M. and Tarcais, L. V. (eds). I linguaggi dellâ assoluto, Milan: Mimesis, pp. 173-204. isbn: 9788857542683
Type of publication	Book chapter
Link to publisher's version	http://mimesisedizioni.it/i-linguaggi-dell-assoluto.html
Rights	© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Download date	2026-11-01 17:09:48
Item downloaded from	https://hdl.handle.net/10468/7628

UCC
University College Cork, Ireland
Coláiste na hOllscoile Corcaigh

MIMESIS / ESPERIENZE FILOSOFICHE

N. 3

Collana diretta da *Luigi Vero Tarca*, Università Ca' Foscari di Venezia

COMITATO SCIENTIFICO
Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam
Giorgio Brianese, Università Ca' Foscari di Venezia
Luc Brisson, CNRS Paris
Laura Candiotto, University of Edinburgh
Paul Clavier, École normale supérieure Paris
Felix Duque, Universidad Autonoma de Madrid
Luca Illetterati, Università degli studi di Padova
Salvatore Lavecchia, Università degli studi di Udine
Olga Lizzini, Universiteit van Amsterdam
Livio Rossetti, Università di Perugia
Fernando Santoro, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Davide Spanio, Università Ca' Foscari di Venezia
Gianluigi Paltrinieri, Università Ca' Foscari di Venezia
Giangiorgio Pasqualotto, Università degli studi di Padova

Collana sottoposta a *peer review*

I LINGUAGGI DELL'ASSOLUTO

a cura di
Massimo Raveri e Luigi Vero Tarca

MIMESIS

Il testo è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Esperienze Filosofiche* n. 3
Isbn: 9788857542683

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

Introduzione
di Massimo Raveri e Luigi Vero Tarca 7

Isabella Adinolfi,
"Esprimere assolutamente il sublime con il pedestre". Il linguaggio dell'assoluto in *Frygt og bæven* di S. Kierkegaard e in *This is Water* di D.F. Wallace 15

Giuseppe Barzaghi
La metafora: trasparenza nella trasposizione 31

Laura Candiotto
"Da cacciator divenne preda". La trasfigurazione del soggetto conoscente, tra ricerca appassionata e coglimento estatico, nel lignaggio platonico 45

Alessia Cavallaro
L'Icona: l'*Assoluto Russo* tra "quadrati" e "tavole nere" 61

Sabina Crippa
Uno e multiplo: le voci del divino 83

Giovanni De Zorzi
Il suono linguaggio dell'assoluto 97

Sebastiano Galanti Grollo
Dire l'assoluto. Levinas, l'Infinito e il linguaggio 123

Gaetano Lettieri
Σκιαγραφειν / Scrivere ombra. La teologia congetturale di Gregorio di Nissa e la sua eredità 143

Tatsuma Padoan
Per una semiotica della possessione oracolare: sensi e discorso sul Monte Kiso Ontake 173

Giangiorgio Pasqualotto
Relatività dell'Assoluto 199

Stefano Pellò
L'elemento parola. Appunti intorno agli assoluti del linguaggio nei *Chahār 'unṣur* di Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil 205

Massimo Raveri
Contemplare il Buddha / Pronunciare il suo nome: I sensi dell'Assoluto 227

Antonio Rigopoulos
Silenzio, gesto, parola: i linguaggi dell'Assoluto del Sai Baba di Shirdi 255

Federico Squarcini
L'assoluto assolutamente assolto. Ricognizioni sulle lacune del linguaggio, fra gli sguardi dei poeti vedici e le astuzie semiotiche dei *Madhyamaka* 287

Luigi Vero Tarca
Assoluto e verità 315

Aldo Tollini
Dire l'indicibile. Dōgen *zenji* insegna l'illuminazione 347

Vincenzo Vitiello
I linguaggi *dell*'Assoluto e il linguaggio del dover-essere 361

Ida Zilio Grandi
"Dio è bello e ama la bellezza". Appunti per un'estetica islamica in chiave morale 371

Schede degli autori 391

Tatsuma Padoan

PER UNA SEMIOTICA DELLA POSSESSIONE ORACOLARE: SENSI E DISCORSO SUL MONTE KISO ONTAKE

> Dopo varie vicissitudini, banali per quanto ciò sia possibile in un paese così singolare come il Giappone, raggiungemmo un'altezza di circa novemila piedi, quando all'improvviso ci imbattemmo in un fenomeno tanto sorprendente quanto inaspettato. Nonostante la nostra presenza, il velo venne gettato in disparte, e potemmo così scrutare al di là di esso. Ci trovammo faccia a faccia con gli dei. [...]
> Si piegò in avanti, mise le mani su entrambi i lati delle ginocchia del posseduto, e ancora inchinato, chiese con parole arcaicamente riverenti il nome del dio che si era così degnato di discendere. Inizialmente non ci fu risposta. Poi con una voce stranamente innaturale, sebbene non necessariamente artefatta, il posseduto disse: "Sono Hakkai".
>
> P. Lowell, *Occult Japan*.[1]

Introduzione

Il presente studio prende avvio da una ricerca etnografica svoltasi nel 2009, all'interno di una comunità devozionale che ha come proprio centro spirituale il sacro monte Kiso Ontake (3067m), vulcano situato nel Giappone centrale, tra le province di Gifu e Nagano.[2] Tale montagna è sede di numerose divinità *shintō* e buddhiste, e teatro di molteplici pellegrinaggi e at-

1 P. Lowell, *Occult Japan*, The Riverside Press, Cambridge, Mass. 1894, pp. 2, 6 (trad. mia).

2 Desidero ringraziare Massimo Raveri e Luigi Vero Tarca, organizzatori del convegno *I linguaggi dell'Assoluto* (Venezia, 17-19 ottobre 2016), nonché i partecipanti intervenuti con domande e commenti ai vari seminari e convegni in cui versioni precedenti di questo studio sono state presentate, in particolare al Seminario del Dottorato di Ricerca in Comunicazione diretto da Pierluigi Basso (IULM, 20 gennaio 2012), al Seminario sui Fondamenti di Teoria della Significazione diretto da Francesco Marsciani (Bologna, 16 febbraio 2012), al convegno Etnografia e Ricerca Qualitativa (Bergamo 7-9 giugno 2012), al congresso dell'Associazione Italiana Studi Semiotici (Torino, 28-30 settembre 2012), al congresso della European Association of Social Anthropologists (Tallinn, 31 luglio-3 agosto 2014), e al convegno

tività rituali da parte di gruppi di fedeli, organizzati in confraternite (*kō*). Caratteristica di tali gruppi è quella di essere guidati da uno o più leader religiosi che nel corso del pellegrinaggio entrano ripetutamente in stato di *trance*, fungendo da ricettacolo per le divinità del monte sacro e pronunciando oracoli indirizzati ai fedeli. Tale pratica ci consentirà di esplorare un uso particolare del linguaggio e del corpo. Si tratta di un uso di linguaggi verbali e non-verbali che, sulla scorta di studi semiotici e antropologici, definiremo come "enunciazione rituale". Riprendendo in particolare i lavori di Émile Benveniste sulla teoria dell'enunciazione, quelli di Bruno Latour sull'antropologia simmetrica, e quelli di Carlo Severi sulla natura relazionale del rituale, vedremo come l'enunciazione rituale emerga come un dispositivo che mette in relazione attori umani e attori extra-umani di vario tipo, creando forme complesse di soggettività. Come vedremo, tali forme di soggettività sarebbero connesse a strategie semiotiche che coinvolgono il corpo, l'affettività, la gestione del collettivo, e la manipolazione dei sensi attraverso la parola oracolare stessa. Cercherò in particolare di mettere in luce come il corpo-voce del *medium* enunci un discorso oracolare che, innescando meccanismi passionali e intersensoriali di contagio e coesione, ha come effetto quello di produrre un corpo sociale eterogeneo, un collettivo fatto di persone, divinità, elementi naturali, artefatti, che ci pone di fronte al difficile problema di quale possa essere la relazione che intercorre tra divinità, linguaggio, sensi e comunità di fedeli.

Il discorso della possessione, oltre la modernità

Era l'agosto 1891, quando il viaggio dell'americano Percival Lowell fu segnato da uno straordinario incontro, mentre risaliva con un amico la vetta del Monte Kiso Ontake nel Giappone centrale. Ciò che, stando alla citazione in esergo, colpì profondamente lui e il suo compagno di viaggi, in un paese che di lì a poco avrebbe mostrato al mondo la propria nuova potenza militare ed efficienza tecnologica durante la prima guerra sino-giapponese (1894-95), era una testimonianza del passato, legata a una tradizione vivente che faticava a trovare il suo posto nel Giappone moderno. Si trattava di un fenomeno di possessione oracolare noto come *oza* ("onorevole *séance*"), ancora oggi praticata da gruppi di fedeli gravitanti attorno a Ontake, ma che nel periodo di modernizzazione del periodo Meiji (1868-1912) do-

Spirited Dharma: Exploring Spirit Possession in Asian Buddhist Traditions (SOAS, 5 dicembre 2015), organizzato assieme a Lucia Dolce e Vincent Tournier.

veva sembrare particolarmente strana e fuori dal comune al visitatore occidentale. E tuttavia la persistenza di fenomeni di possessione in diverse aree rurali del Giappone moderno, indusse il medico tedesco Erwin von Baelz, titolare della prima cattedra di Medicina presso l'Università Imperiale di Tokyo, a studiare tali manifestazioni sotto il profilo clinico, dedicando alle vittime di possessione indotta dai *kitsune-tsukai*, stregoni che si avvalgono di spiriti di volpi, un cogente trattato scientifico di confutazione (*A theory of fox possession illness*, 1885). In esso von Baelz rifiutava con veemenza i presupposti magico-rituali e cosmologici del fenomeno di possessione in Giappone, attribuendone i sintomi a disturbi di natura psicopatologica. Prima di lui i giornali locali avevano già iniziato, dal canto loro, a stigmatizzare i fenomeni di possessione e le pratiche ad essi connesse, definendole mera superstizione (*Yūbin Hōchi Shinbun*, 1877).[3]

Il termine giapponese usato per superstizione, *meishin* 迷信(lett. "credenza ingannatrice"), era un assoluto neologismo, utilizzato dai modernizzatori Meiji per bollare negativamente tutte quelle tradizioni premoderne che non rientravano più negli standard di ciò che poteva essere considerato accettabile per il nuovo paese. Tali standard si stavano progressivamente allineando alle categorie occidentali di religione (*shūkyō*) come fatto privato basato su un credere soggettivo, separato dal dovere civile (*jikyō*),ossia la sfera pubblica collettiva al di là delle credenze individuali.[4] Ciò divenne evidente con la Costituzione Meiji del 1889, in cui Itō Hirobumi, uno degli architetti del Giappone moderno, glossava l'articolo 28 sulla libertà di culto e professione religiosa con una postilla, che definiva questa nei termini di credenza da relegare ai confini privati della "mente" e dell'interiorità individuale, in modo molto vicino all'idea di secolarizzazione che circolava allora nel mondo protestante.[5] Il termine *meishin* venne in seguito adottato

3 Kawamura K., *Genshisurukindaikūkan*, Seikyūsha, Tokyo 1997, pp. 63-4.

4 Sul rapporto tra religione, superstizione e secolarismo in Giappone, si vedano i seguenti lavori di recente pubblicazione: A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, The University of Chicago Press, Chicago 2012; T. Maxey, *The Greatest Problem: Religion and State Formation in Meiji Japan*, Harvard University Asia Center, Cambridge, Mass. 2014; H. Kramer, *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2015.

5 "Belief and conviction are operations of the mind… [Thus]… freedom of religious belief is complete and exempt from all restrictions, so long as manifestations of it are confined to the mind; yet with regard to external matters such as forms of worship and the mode of propagandism, certain necessary restrictions of law or regulations must be provided for, and besides, the general duties of subjects must be observed" (Itō Hirobumi, *Commentaries on the Constitution of the Em-*

in altre lingue asiatiche e tradotto come *mixin* in China, *misin* in Korea e *mê tín* in Vietnam, per veicolare uno stigma contro fenomeni come la possessione, considerati come residui di una visione premoderna del mondo totalmente irrazionale, di tipo "primitivo" e anti-scientifico, e non compatibile con l'idea razionale moderna di religione come credenza interiore legata allo stato mentale dell'uomo.[6]

Tuttavia, sotto a tale rifiuto della possessione spiritica, c'era molto di più. L'idea infatti, di un particolare universo di valori che accordasse al mondo naturale una capacità di agire pari e superiore a quella dell'uomo, travalicava la netta separazione tra società e natura, *soggetto* e *oggetto*, che nel mondo occidentale aveva segnato i presupposti della modernità stessa. Secondo Bruno Latour, fu proprio questa suddivisione a plasmare una certa visione scientifica e razionalizzante della realtà, che caratterizzò lo sviluppo del pensiero scientifico da Robert Boyle (1627-1691) e la costituzione della Royal Society dal 1660 in avanti, in concomitanza con un cambiamento che si avvertiva anche nel resto d'Europa in vari campi, dalla filosofia alle scienze, dall'economia alla politica.[7] Un reame naturale oggettivo, poteva ora essere studiato in lungo e in largo come realtà totalmente indipendente da qualsiasi tipo di interferenza di carattere soggettivo, causata dall'uomo quanto da altri attori non-umani di possibile altra natura. Solo all'uomo era inoltre concesso di esercitare il ruolo di soggetto, mentre il mondo naturale nella sua interezza veniva riconfigurato come realtà materiale inerte e priva di benché minimi agenti intenzionali. Anche la religione, dunque, doveva sottostare alle nuove categorie, venendo così ricacciata nel reame della soggettività, e della coscienza individuale dell'uomo.

La possessione spiritica da parte di agenti non-umani, in Giappone come in altri paesi sotto il dominio e l'influsso euroamericano, veniva così da un lato a trovarsi "fuori posto", ossia al di là della classificazione rigida che separava perentoriamente soggetti umani *animati* da oggetti naturali *inerti*,

---

pire of Japan, Igirisuhōritsugakkō, Tokyo 1889, pp. 54-5). Sul rapporto tra secolarismo e protestantesimo moderno si veda T. Asad, *Formations of the Secular*, Stanford UP, Stanford 2003.

6 K. Endres, A. Lauser, *Multivocal Arenas of Modern Enchantment in Southeast Asia*, in Id. (a cura di), *Engaging the Spirit World: Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, Berghahn Books, New York-Oxford 2011, p. 2.

7 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essais d'anthropologie simmétrique*, La Découverte, Paris 1991, tr. it. *Noi non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 1995.

venendo dunque privata del diritto di esistere nel reame del "reale".[8] Dall'altro lato, essa ricopriva un ruolo decisamente scomodo per l'esistenza stessa di tale classificazione. Insinuava cioè il dubbio *perturbante* che il dominio dell'uomo non fosse poi tanto esclusivo, e che la realtà non fosse poi tanto oggettivabile e dissezionabile grazie alla moderna scienza.[9]

Linguaggi e corpo nel discorso oracolare

Come abbiamo visto, il fenomeno della possessione si presenta come un discorso che è potenzialmente in grado di sovvertire nel profondo le categorie ontologiche alla base della modernità. In esso, una *esteriorità* che l'uomo moderno presuppone come costituita da pura *oggettività* inerte, si anima e *fa irruzione* prepotentemente nella persona. L'uomo perde così il suo statuto di *soggettività*, diventando *un altro da sé*, non più guida e giudice delle proprie azioni. Un *non-soggetto* dunque, o forse un intreccio di soggetto e oggetto, identità e alterità, da cui *fluisce una voce*, ossia l'oracolo divino.

Adesso come ai tempi di Lowell, la voce degli dei, proveniente dagli oracoli di Ontake, pone dunque una serie di quesiti, che modificano non solo la partizione tra soggetto e oggetto, società e natura, posta dalla modernità, ma allo stesso tempo anche quella tra umano e divino, tra questo mondo e *un mondo altro*, da cui tale voce è detta scaturire. Ci troviamo di fronte a due problematiche, che come vedremo sono nel nostro caso tra loro intimamente connesse. La prima riguarda la relazione *tra soggetto e oggetto*, reame sociale e reame naturale, che viene scombinata, messa a soqquadro dal fenomeno della possessione, con l'effetto di introdurre una profonda crisi nei dualismi della modernità. La seconda riguarda invece la relazione *tra relativo e assoluto*, "aldiquà" e "aldilà", che viene artico-

8 B. Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Empêcheurs de penser en rond, Paris 1996, tr. it. *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi, Roma 2005.

9 Rileggendo il classico freudiano *Il perturbante* in quest'ottica, risulta evidente come l'effetto di spaesamento e "inquietante estraneità" prodotto dal racconto di E.T.A. Hoffmann *L'uomo della sabbia*, al di là delle interpretazioni psicanalitiche, possa ricollegarsi a una più generale incompatibilità tra la separazione ontologica uomo-natura introdotta con la modernità, e il continuo riemergere di temi come il "doppio" e "l'automa" nella letteratura ottocentesca, che proprio tale separazione, tra soggettività umana e oggettività naturale, non mancava di mettere in costante crisi. S. Freud, *Das Unheimliche* (1919), tr. it. *Il perturbante*, in C. Musatti (a cura), *Opere 1917-1923*, IX, Boringhieri, Torino 1977.

lata attraverso la parola degli dei, attraverso un *discorso oracolare* che squarcia il velo dell'esistenza fuoriuscendo prepotentemente dal *corpo del medium*. *Linguaggio e corpo*, in particolare, risultano essere elementi fondamentali per comprendere questa doppia relazione e riarticolazione, tra *soggetti e oggetti*, da una parte, e tra *umano e divino*, dall'altra. Occorre pertanto interrogarsi sul legame tra senso e corpo, tra la sfera semantica e quella somatica, e sul loro ruolo all'interno della possessione oracolare, per poter rendere conto di un problema che è innanzitutto di carattere semiotico, ossia quello della costituzione, attraverso i linguaggi e la percezione, di soggettività "ibride", umane e non-umane, profane e divine,che travalicano e rimettono in discussione le moderne separazioni tra religione, società e natura.[10]

Che tipo di discorso è dunque il linguaggio oracolare? Da dove proviene? Proviene da qui o da una negazione del qui, ossia da un altrove? Dal presente o dal passato, oppure dal futuro? Come si manifesta, come si presentifica? E a chi parla? Perché parla, di quali istanze si fa portavoce? Come parla, come si articola e come viene veicolato? Come viene percepito con i nostri sensi, come viene sentito e ascoltato? E infine, che relazione intercorre tra il modo in cui viene percepito, e ciò che viene recepito, tra percezione e significato, sensi e senso del discorso oracolare?

Se da un lato la spaccatura moderna tra soggetti e oggetti, discussa in apertura, ci induce a indagare il fenomeno della possessione oracolare in una cornice storica ed epistemologica ben precisa, quella appunto della modernità, dall'altro l'insieme di domande sollevate qui sopra ci riporta invece al secondo tipo di relazione, quella tra relativo e assoluto, e il ruolo dei linguaggi all'interno di essa.

Etnografare l'assoluto

Tenterò di rispondere alle questioni sopra enunciate, prendendo le mosse proprio da quelle possessioni oracolari che tanto sorpresero Lowell, at-

10 Per una indagine semiotica a più voci sul problema dell'assoluto e del sacro, si veda il volume N. Dusi, G. Marrone (a cura di), *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Roma 2008. Per un approccio semiotico al tema del corpo si veda J. Fontanille, 2004. *Séma & soma. Les figures du corps*, Maisonneuve et Larose, Paris 2004, tr. it. *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, a cura di P. Basso, Meltemi, Roma 2004. Per una discussione estesa sul ruolo della sensorialità in semiotica si veda P. Fabbri, *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

traverso una analisi etnografica del culto di Ontake. Il vulcano Kiso Ontake (3067m), collocato esattamente al confine tra le province di Gifu e Nagano, è come si è detto in precedenza un monte sacro oggetto di pellegrinaggi da parte di diverse confraternite (*kō*), le cui attività sono strettamente legate al fenomeno della possessione.[11] La comunità su cui il presente studio si concentra, aderisce ad un culto rivolto verso spiriti di antenati divinizzati detti *reijin* o "divinità spirituali", che sono detti risiedere su questa montagna. Tale tradizione risale alla metà del periodo Edo (1600-1867). In particolare, nella seconda metà del diciottesimo secolo, due asceti (*gyōja*) aprirono in successione due vie verso la cima della montagna, fondando due santuari con tradizioni di culto distinte.[12] Kakuken (1718-1786), originario dalla provincia di Owari, parte occidentale della moderna provincia di Aichi, aprì nel quinto anno dell'era Tenmei (1785) il sentiero detto Kurosawa, mentre Fukan (1731-1801), proveniente dalla provincia di Musashi nel Kantō, non lontano dalla capitale Edo, inaugurò pochi anni più tardi il sentiero chiamato Ōtaki, nel quarto anno Kansei (1792).[13]

In seguito i due asceti vennero divinizzati e venerati come padri fondatori del culto. Essi ebbero infatti il merito di diffondere il pellegrinaggio nelle loro rispettive aree di provenienza, e di rendere le pratiche più accessibili ai laici. Prima di Kakuken e Fukan, il culto di Ontake era riservato a pochi asceti chiamati *dōja*, protagonisti di pratiche ascetiche durissime che si svolgevano in cima al monte protraendosi dai settantacinque ai cento giorni.[14] La tradizione dei *dōja* era cominciata nel periodo Muromachi (1336-1568) su influenza dell'ascetismo *shugen* di Kumano, e si era radicata tra i villaggi alle pendici della montagna, da cui la maggior parte degli asceti proveniva. I due fondatori del culto di Ontake invece, attraverso l'abolizione del ritiro più prolungato, erano intenzionati a coinvolgere fedeli provenienti da varie parti del Giappone, in un'attività devozionale che trascendeva i confini tra specialisti rituali e seguaci laici. Vennero fondati i gruppi *kō* di pellegrini, e in par-

11 Il vulcano Kiso Ontake, considerato per millenni estinto, dopo alcune micro-eruzioni verificatesi a partire dal 1979 ha ripreso di recente la sua attività nel 2014, quando a seguito di una improvvisa, drammatica eruzione persero la vita ben 58 alpinisti, con l'aggiunta di cinque persone disperse i cui corpi non sono ancora stati rinvenuti.

12 Sugawara T., Tokieda T., Nakayama K., *Kiso no Ontakesan. Sonorekishi to shinkō*, Iwata shoin, Tokyo 2009, pp. 172-73.

13 *Ivi*, pp. 25-49.

14 Ikoma K., *Ontake no shinkō to tozan no rekishi*, Daiichihōki, Tokyo 1988, p. 9; Sugawara T., *Ontakeshinkō*, in Fukuda A., et al. (a cura di), *Nihon minzokudaijiten*, Yoshikawa kōbunkan, Tokyo 1999.

ticolare Fukan riuscì ad avere presa sui mercanti della capitale Edo, che da allora si organizzarono in spedizioni annuali verso il monte sacro, guidati dapprima dal loro leader spirituale, e poi dai suoi successori e vicari che assunsero il ruolo di guide o *sendatsu*. Parallamente ai seguaci di Fukan, anche quelli di Kakumei fondarono diverse congregazioni, con il risultato di aprire il culto a un più largo bacino di fedeli.[15]

Tuttora, vi sono più di un migliaio di congregazioni laiche *kō* sparse per il paese: si calcolano circa 800.000 fedeli guidati da gruppi di *sendatsu*, anche se si registra un notevole calo negli ultimi anni – come confermatomi del resto dalle testimonianze dei fedeli che lamentano la presenza di pochi giovani. I *kō* organizzano le loro attività sulla base di due tipi principali di eventi associativi, consistenti nei pellegrinaggi annuali sul Monte Kiso Ontake, e nelle festività locali sparse per il Giappone, dedicate al culto di Ontake. Caratteristiche principali del culto rimangono la devozione verso i *reijin*, ossia gli spiriti degli antenati dei vari membri del gruppo, che abitano letteralmente la montagna, e le possessioni da parte di questi, attraverso il corpo di uno degli asceti che svolge il ruolo di *medium* (anche se queste ultime sono scomparse in alcuni gruppi).[16]

A livello metodologico, la ricerca si è svolta attraverso osservazione partecipante e interviste non-strutturate con pellegrini, asceti e guide *sendatsu*. Una prima ricerca sul campo si è svolta nell'aprile del 2009, nei pressi di Honjō, nella provincia di Saitama, in occasione di una festività locale dedicata a Fukan, che riuniva asceti *gyōja* da tutto il paese. Una seconda ricerca sul campo si è svolta invece nell'estate dello stesso anno, in occasione del pellegrinaggio sul Monte Kiso Ontake, su cui ora ci concentreremo. La ricerca si è svolta all'interno del gruppo Jingū meishin kyōkai, dalla provincia di Aichi, in occasione della lunga scalata estiva *Ontake natsu tozan* avvenuta nel mese di luglio. In quell'occasione, venni introdotto da un membro interno dell'associazione, con cui ero entrato precedentemente in contatto, dal momento che per partecipare alle attività dei *kōè* sempre necessaria una introduzione. In particolare, il gruppo faceva riferimento alla figura divinizzata del fondatore Kakumei, e pertanto seguiva il cammino lungo il sentiero chiamato Kurosawa da lui fondato. I partecipanti all'ascesa erano circa quaranta (per l'esattezza qua-

15 Sugawara T., *Kiso Ontakegyōja 'maeza-nakaza' no shāman tekiyakuwarikankei*, in "Shukyōkenkyū", 261, 1984.

16 Per alcune stime recenti, si veda Sugawara T., Tokieda T., Nakayama K., *Kiso no Ontakesan. Sono rekishi to shinkō*, cit. Per una discussione in lingua inglese risalente ormai a qualche decennio fa, C. Blacker, *The Catalpa Bow* (1975), The Japan Library, Richmond 1999.

rantuno incluso chi scrive), per la maggior parte donne, con un'età media compresa tra i cinquanta e i sessant'anni.

Il gruppo era condotto da sei asceti *gyōja*, che ricoprivano specifici ruoli nel corso della seduta di possessione, chiamata *oza* ("onorevole *séance*"). Essi erano una sciamana detta *maeza* ("colei che siede di fronte"), un *medium* o *nakaza* ("colui che siede nel mezzo") e quattro assistenti rituali denominati *shiten* ("I quattro Deva"), che presiedevano ai punti cardinali, intervenendo quando la possessione diventava più selvaggia e pericolosa, uscendo fuori controllo. Essi hanno infatti l'obbligo di assistere la *maeza* mentre gli spiriti prendono possesso del *nakaza*, bloccandone e tenendo fermo il corpo in preda agli spasmi e alla furia di demoni e divinità, affinché la sciamana possa esorcizzare i cattivi spiriti e portare il *medium* sotto il suo controllo.[17] La sciamana *maeza* è senz'altro la figura più importante, la *leader* del gruppo. Tale ruolo è solitamente coperto da un uomo in altri gruppi, ma in questo caso si trattava di una donna vicina alla mezza età, discendente da una grande famiglia di guide *sendatsu*, che tuttavia non aveva altri successori.

Sotto la sua guida e quella degli altri asceti, visitammo dapprima i *reijinhi* alle pendici del Monte Kiso Ontake, sacre pietre presso cui risiedono i *reijin*, spiriti delle guide passate e dei fedeli. Le pietre, che sono per l'appunto la dimora delle divinità spirituali, e non steli funerarie, contengono le incisioni dei nomi sacri degli antenati del gruppo. Il gruppo dunque si dirige precisamente nella zona in cui risiedono le divinità ad esso connesse da legami di parentela. Si calcola che vi siano sul Monte Ontake più di ventimila *reijinhi*, che hanno dunque la funzione di radicare i legami di parentela e la memoria del gruppo nel paesaggio stesso del monte sacro. Il passato viene spazializzato, e *presentificato* attraverso le possessioni spiritiche.[18]

Queste avvengono lungo tutto il pellegrinaggio, per di più in modo indotto, attraverso la recitazione di preghiere da parte del gruppo e l'esecuzione di forme rituali da parte della *maeza* e del *nakaza*, a cui seguono la *séance* e il pronunciamento di oracoli da parte di quest'ultimo. In particolare, per favorire la possessione il gruppo intona all'unisono una preghiera *shintō*, lo *Amatsunorito*, verso le divinità *kami*, a cui segue un *sūtra* buddhista, il *Sūtra del cuore* o *Hannya shingyō* (*Prajñāpāramitāhṛdaya sūtra*), indirizzato ai *buddha*. Vi sono tuttavia anche possessioni non previste chia-

17 Aoki T., *Ontake junrei*, Kōdansha, Tokyo 1994.

18 Per una analisi storica ed etnologica molto approfondita del culto di Ontake, si veda Sugawara T., *Kiso Ontake shinkō*, Iwanami shoin, Tokyo 2002.

mate *tobiza* ("*séance* volanti"), improvvise e non indotte, che richiedono l'intervento immediato da parte della *maeza* e dei suoi assistenti. Alcune di queste sono anche molto difficili da controllare, soprattutto nel caso in cui gli *akuryō* ("spiriti malvagi"), ossia demoni appartenenti ai livelli inferiori di esistenza, facciano la loro comparsa invadendo il corpo del *nakaza*.

Cornici di enunciazione

Per esorcizzare tali spiriti demonici, e prevenire la loro intrusione, la sciamana esegue un rituale protettivo chiamato *kuji* ("Nove sillabe [mantriche]"), di derivazione taoista, che prevede la creazione di uno spazio sacro (*kekkai*), attraverso nove *mantra* sillabici (*shuji*, sanscr. *bīja*), accompagnati da nove gesti rituali o *mudrā*. Le sillabe pronunciate in successione, *rin pyō tō sha kai jin retsu zai zen*, significano nel complesso "Tutte le nostre armate sono schierate di fronte per proteggerci contro i nemici", mentre le *mudrā*, posture delle mani associate a figure del pantheon buddhista e a dèi locali *kami*, fendono letteralmente l'aria "ritagliando" (*kiru*) un quadrato magico con un reticolo di cinque rapidi gesti orizzontali e quattro verticali.[19] Tali movimenti e formule rituali costituiscono veri e propri atti di enunciazione dal valore deittico-indessicale, attraverso cui una certa cornice sacra viene per l'appunto enunciata attraverso gesti e parole, che indicano e producono allo stesso tempo uno spazio "altro".[20]

Per usare una categoria semiotica, il quadrato protettivo viene prodotto da un *débrayage*, ossia da uno spostamento di enunciazione e una proiezione di una cornice spazio-temporale-attoriale autonoma, all'interno di cui viene ancorato il *nakaza*, grazie a un successivo *embrayage* o procedura di

19 Tale incantesimo ricorre per la prima volta in un testo taoista del 320 d.C., il *Neipian* di Ge Hong (ca. 283-ca.343), venendo in seguito incorporato in Giappone nello Shugendō ("Via per acquisire/dominare i poteri ascetici") e in altre tradizioni ascetiche, e può essere alternativamente tradotto come "Possano coloro i quali presiedono gli eserciti essere tutti la mia avanguardia". Si vedano al riguardo D. Waterhouse, *Notes on the* kuji, in P. Kornicki, I. McMullen (a cura di), *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge UP, Cambridge 1996, p. 2; e I. Averbuch, *The Gods Come Dancing: A Study of the Japanese Ritual Dance of Yamabushi Kagura*, Cornell East Asia Series, Ithaca, NY 1995, pp. 100-1.

20 Per una analisi della costruzione deittica dello spazio rituale,W. Hanks, *Exorcism and the Description of Participant Roles*, in M. Silverstein, G. Urban (a cura di), *Natural Histories of Discourse*, The University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 160-200.

identificazione.[21] Esamineremo meglio queste due procedure all'interno di una sequenza precisa di possessione oracolare, tuttavia è interessante notare sin da ora che il testo enunciato dalla *maeza* installa all'interno dello spazio sacro specifici attori non-umani, ossia le armate protettrici degli dèi e dei *buddha* attualizzate da *mantra* e *mudrā*, caricando poi tale cornice con valori modali (/volere/, /dovere/, /sapere/ e /potere/).[22] I demoni si trovano in condizione di /non poter entrare/ nello spazio protetto, e dunque "impotenti" di fronte all'esercito divino schierato, con la minaccia implicita di poter essere distrutti una volta varcato il quadrato magico.

Tuttavia tale modalizzazione dello spazio secondo il /non poter fare/ non riguarda a quanto pare solo le presenze demoniache. Prima delle possessioni infatti, a seguito delle mie richieste di filmare l'evento, ricevetti risposta negativa da parte degli asceti. Essi mi dissero che mentre alcune foto possono essere scattate prima e dopo la *séance* vera e propria, quando il corpo del *nakaza* comincia a manifestare segni di presenza non-umana al suo interno, è necessario astenersi da qualsiasi tipo di riproduzione fotografica o audiovisiva, per rispetto verso le divinità. Il divieto di filmare o scattare foto introduce così una ulteriore cornice o livello di mediazione attorno allo spazio sacro, in cui la mia presenza come osservatore sul campo viene a sua volta modalizzata da un /dover non fare/, ossia una "interdizione", che si attualizza anch'essa come /non poter fare/, questa volta indirizzata verso di me e non verso i demoni. In altre parole, la mia presenza di osservatore modalizzato inscrive nello spazio ulteriori programmi narrativi, ovvero corsi di azione che /devo evitare/ o che /non posso intraprendere/, i quali non fanno altro che aumentare l'effetto di separazione e dunque di *sacralizzazione*. Essi dunque incassano la scena rituale all'interno di una doppia cornice: la prima, rivolta verso gli *akuryō* e altre forze negative che vogliono fare intrusione nel corpo del *nakaza*, la seconda, rivolta verso di me, ricercatore sul campo che negozia continuamente la propria presenza con una serie di soggetti etnografici, umani e non.[23]

---

21 A. J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 69-71, 98-100.

22 Per la teoria semiotica delle modalità, si veda A. J. Greimas, *Du sens II – Essais sémiotiques*, Éditions du Seuil, Paris 1983, tr. it. di P. Magli, M. P. Pozzato (a cura di), *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, Bompiani, Milano 1994, pp. 65-88.

23 Per una discussione sulla dissoluzione della dicotomia emico/etico nell'attività etnografica, cfr. B. Latour, *Per un'etnografia dei moderni. Intervista a Bruno Latour*, in "Etnografia e ricerca qualitativa", 3, 2008. Per una indagine sulle cornici di enunciazione, vedi B. Latour, *A Relativistic Account of Einstein's Relativity*, in "Social Studies of Science", 18, 1,1988.

I fedeli attendono con trepidazione che, passato il momento critico e più imprevedibile della possessione, si manifestino proprio quelle presenze non-umane per i cui oracoli essi hanno intrapreso il pellegrinaggio. Esse sono principalmente lo spirito del fondatore Kakumei, i *reijin* delle guide passate e quelli degli antenati installati sulla montagna. Il *nakaza* stringe tra le mani un bastone rituale sormontato da *gohei*, strisce di carta piegata usate nelle cerimonie *shintō*, il quale funge da "antenna" attraverso cui gli spiriti entrano nel corpo del *medium*. L'altezza delle mani durante la possessione indica la posizione dello spirito all'interno della scala cosmologica: più in alto sarà tenuto il *gohei*, più elevato sarà il livello spirituale dell'entità manifestata. In altre parole, si stabilisce una correlazione tra spazialità (alto-basso), corpo (posizione delle mani) e cosmologia (la gerarchia cosmica), in cui un ordinamento verticale dell'universo *shintō*-buddhista, che comprende demoni, antenati, santi buddhisti, divinità tantriche, kami e dèi tutelari della montagna, si incarna nella scena rituale con un discorso prossemico, ovvero attraverso l'uso corporeo dello spazio.[24]

Ma qual è il contenuto di questi oracoli? Gli enunciati oracolari sono spesso personalizzati sulla base dei bisogni del singolo fedele. Essi vertono sulla condizione attuale dei parenti defunti nell'aldilà, sulla salute dei familiari ancora vivi, e su svariate questioni personali. Le questioni vengono poste ai *reijin* stessi tramite dei bigliettini, che vengono consegnati alla *maeza* prima del pellegrinaggio, e su cui i fedeli scrivono le loro richieste, nella speranza che gli spiriti rispondano con gli oracoli, cosa non del tutto scontata. La più giovane partecipante del gruppo, allora oltre la trentina, chiese ad esempio se era ancora nelle condizioni di avere figli, e quando la divinità si rivolse personalmente a lei rispondendo in modo affermativo, rimase emozionalmente molto colpita, sostenendo poi in una successiva intervista che non si aspettava un responso tanto immediato e diretto.

Ciò che colpisce immediatamente l'osservatore durante questi rituali, è proprio la reazione dei pellegrini quando i diversi antenati e divinità pronunciano i loro oracoli attraverso il *medium*. I fedeli iniziano infatti a piangere in modo evidente e incontrollato. Come emerse in seguito durante le interviste, non si tratta di un pianto rituale in qualche modo previsto all'interno della seduta oracolare stessa, ma di una risposta emotiva molto forte e sentita, che sembra scaturire proprio dalle istanze personali che vengono prese in considerazione dal dio. Al fine di comprendere meglio questa que-

24 Cfr. W. Hanks, *op. cit.*, p. 198. Sui valori generati dall'uso dello spazio attraverso il corpo, E. Hall, *Proxemics*, in S. Low, D. Lawrence-Zúñiga (a cura di), *The Anthropology of Space and Place*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 51-73.

stione, che stabilisce una stretta relazione tra il senso della parola oracolare, il corpo del *medium* e l'affettività dei fedeli, esploreremo ora più nei dettagli una sequenza di possessione rituale che ha luogo nella settima postazione (*nanagōme*), circa a metà della scalata, all'interno di un santuario che serve anche come rifugio per i pellegrini. Come vedremo, tale sequenza rituale esemplifica molte delle dinamiche in gioco, e può servire come esempio per comprendere i meccanismi somatici, discorsivi e affettivi che compongono il quadro semiotico di questo fenomeno.

Il corpo-voce del dio e le forme di soggettività: manipolazioni

La funzione rituale (*otsutome*) inizia alle ore 17 nella sala principale del santuario. In questa *prima fase*, il *nakaza* e la *maeza* siedono di fronte all'altare e all'immagine sacra su rotolo, raffigurante i tre numi tutelari di Ontake, Kuni no tokotachi, Sukunabikona e Ōnamuchi. Al loro fianco siedono i quattro assistenti *shiten*, dietro di loro i fedeli. Viene letto l'elenco dei partecipanti, dopodiché il gruppo inizia a intonare la preghiera *Amatsunorito*. Questa procede con un ritmo lento e progressivo, un costante incedere che crea una sorta di tappeto sonoro monotonale, continuo e pervasivo ("*...kamurogi kamuromi no mikoto mochite sumemioyakamuizanamino mikoto...*"),[25] ossia un campo percettivo sensibile caratterizzato da una continuità tensiva e avvolgente.[26] Il *nakaza* dispone poi a terra un *maṇḍala*, o diagramma cosmologico, raffigurante i Cinque Grandi Myōō (sanscr. *vidyārāja*), divinità esoteriche dall'aspetto terrifico che incarnano la forza delle passioni distruttive. Il *nakaza* effettua con le mani alcune *mudrā* assieme alla *maeza*, purificando lo spazio sacro costituito dal *maṇḍala*, uno spazio che, in quanto *kekkai*, è frutto come abbiamo visto di un *débrayage*, ovvero una proiezione e separazione dal resto della scena rituale.

La rottura e il non-soggetto

A quel punto inizia una *seconda fase*. La *maeza* inizia a lanciare l'incantesimo *kuji*, ripetendolo più volte, urlando a gran voce le nove sillabe mantriche in successione e accompagnandole con i gesti, mentre la congregazione continua con la litania dello *Amatsunorito*. Contemporaneamente, il

25 "…Seguendo le istruzioni degli dei Kamurogi e Kamuromi, l'antenato imperiale divino Izanagi..." (trad. mia).

26 J. Fontanille, *op. cit.*, pp. 163-5.

nakaza accoglie con le *mudrā* le divinità provenienti dall'alto, dirigendole prima verso il *maṇḍala* a terra in cui esse sono raffigurate, poi verso di sé, divenendone ricettacolo. Poi entra nel *maṇḍala*, sedendosi al centro di esso, in corrispondenza della figura centrale, Fudō myōō (Acalanātha vidyārāja). Egli si immedesima con tale figura, con una procedura di *embrayage* (di senso inverso a quella di *débrayage* sopra descritta), installandosi quindi nello spazio sacro e girandosi verso i fedeli. Potremmo analizzare tutto questo nei termini di una vera e propria frattura, una rottura di *isotopie* o continuità spaziali, temporali e attoriali.[27]

La rottura di *isotopie spaziali* si caratterizza per una frattura del confine tra spazio *enunciativo* (*énoncif*), ossia la cornice del diagramma mandalico enunciato come spazio di rappresentazione, e lo spazio *enunciazionale* (*énonciatif*), ovvero la scena rituale enunciante posta esternamente al diagramma, e presupposta dalla sua installazione. Attraversando la soglia del *maṇḍala*, il *medium* rompe il continuum dello spazio di rappresentazione, immedesimandosi con la figura al suo interno e incarnandola in sé. Vi è poi una rottura di *isotopie temporali*, lì dove il ritmo continuo della litania viene rotto dalle sillabe mantriche pronunciate *in controtempo* dalla sciamana, in una sorta di sincope tensiva che introduce una frattura e uno spaesamento.[28] E infine una rottura di *isotopie attoriali*: si introduce cioè una discontinuità nell'identità degli attori in gioco. A quel punto infatti l'identità del *medium* viene aperta. Non è più se stesso, ma comincia a mutare in una molteplicità di spiriti che scorre attraverso il suo corpo. É questo il momento più pericoloso, quando la sciamana si adopera per portare il *medium* sotto controllo.

É il momento in cui gli spiriti maligni possono prendere possesso del suo corpo, che diventa in alcuni momenti incontrollabile. Egli urla e sbraita, si muove in modo disarticolato e violento, a volte ricadendo privo di sensi, altre volte tornando in trance. Il corpo del *medium* diventa un corpo aperto, una sorta di "autostrada" percorsa a gran velocità da spiriti senza nome. Gli unici suoni prodotti infatti sono grida non articolate, emesse da spiriti che non dichiarano qui la propria identità. Riprendendo Jean-Claude Coquet, potremmo parlare di un "non-soggetto", una pura istanza somatica

27 Per il concetto di isotopia in semiotica, si veda A. J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, cit., pp. 171-3.

28 Sulla sincope tensiva e la rottura di continuità come meccanismo di emergenza del senso, vedi A. J. Greimas, *De l'imperfection*, Editions Pierre Fanlac, Périgueux 1987, trad. it. *Dell'imperfezione*, a cura di P. Fabbri, Sellerio, Palermo 1988.

priva di soggettività.[29] Un non-soggetto, una corporeità priva di nome che pare sovrastare il soggetto stesso, il *nakaza*. É interessante notare che nel suo recente libro *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Latour parli di un simile regime di enunciazione chiamandolo "metamorfosi". Egli descrive questo stato, spesso presente nelle pratiche di possessione, come una pura enunciazione senza soggetto, come flussi di libere associazioni impreviste e non regolate (qualcosa di simile a ciò che è stato per lungo tempo oggetto della psicanalisi, e dell'etnopsichiatria).[30] Tale stato di indeterminatezza permane per un po' di tempo, fino a quando subentra un graduale cambiamento.

Cambia infatti lo strumento rituale tenuto tra le mani del *medium*. Il *gohei*, precedentemente tenuto con molta forza dal *nakaza*, viene sostituito con un altro dalle fattezze simili. La sostituzione del primo *gohei* con il secondo rimane un passaggio chiave della possessione. Durante la fase più "selvaggia" della *séance*, nessuno degli assistenti *shiten* sembra in grado di togliere lo strumento rituale dalle mani del *nakaza*. Sembra quasi che sia il *gohei* stesso, in quanto "antenna" per gli spiriti, a non voler lasciare la presa del *nakaza*, quasi a costringerlo a veicolare le forze infernali e divine. Solo dopo diversi incantesimi, *mantra* e *mudrā* eseguiti dalla sciamana, il corpo del *medium* smette di sussultare, e la *séance* sembra calmarsi. É qui che il *gohei* viene sostituito, ed è qui che si entra in una nuova, *terza fase*.

Stabilizzazioni e il quasi-soggetto

La possessione si stabilizza, e il dio comincia finalmente a parlare. "Chi sei tu?", chiede la sciamana. Il dio pronuncia il proprio nome: "Io sono Kakumei" (*Ware wa Kakumei de ari*), dice usando un linguaggio arcaico. Inizia in altre parole un dialogo oracolare tra il dio e l'audience. Prima di tale momento, nessun dialogo aveva luogo, ad emergere era solo il "corpo-voce" del *medium*, una istanza somatica priva di articolazioni e identità. Ma nella fase di stabilizzazione, si instaura invece una relazione intersoggettiva "io-tu" tra i fedeli e un'entità che non è più possibile identificare con il *medium*. Pur avendo ricostituito una forma di soggettività, egli infatti non è più il *nakaza*, è trasformato in qualcosa di radicalmente altro, è il fondatore Kakumei. A

29 J.-C. Coquet, *Le istanze enuncianti*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2008.

30 B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Harvard UP, Cambridge, Mass. 2013, pp. 181-205.

questo punto possiamo iniziare a porci alcune domande sul tipo di identità che emerge in questo processo, e soprattutto sul tipo di meccanismo, semiotico e linguistico, che permette la costruzione di soggettività. Faccio qui riferimento agli studi sull'enunciazione di Émile Benveniste.

In un famoso articolo intitolato *Della soggettività nel linguaggio*, ripreso in ambito antropologico anche da Eduardo Viveiros De Castro nella sua discussione del prospettivismo amerindiano,[31] Benveniste definisce la soggettività come "la capacità del parlante di porsi come 'soggetto'". Continua Benveniste: "È nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce in quanto soggetto, perché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella sua realtà che è quella dell'essere, il concetto di 'ego'".[32] L'uomo emerge dunque dal linguaggio, o meglio, come preferiscono dire i semiologi, dai linguaggi, ed è solo all'interno di questi che il suo essere si articola come un io, come un soggetto. Il linguaggio non può essere allora considerato come un mero strumento di comunicazione, ma come la dimensione inglobante all'interno di cui l'uomo si costituisce. Tuttavia ciò non è sufficiente per definire la nozione di soggettività. Altrove il semiologo e linguista francese (di origine siriana) sostiene infatti:"Ciascun parlante non può porsi come soggetto se non implicando l'altro, il *partner* [...] È infatti nella lingua e con la lingua che individuo e società si determinano reciprocamente".[33]

Se dunque la realtà dell'essere è quella del linguaggio, questa è resa possibile da una struttura di interazione che sarebbe già insita in essa, e che permetterebbe l'emergere della società stessa come insieme di relazioni intersoggettive, in cui l'identità si costruisce attraverso l'alterità. Nel definire tali concetti, Benveniste assegna un ruolo particolare alla categoria di "discorso". In riferimento alla domanda "A che cosa si riferisce allora io?", egli fornisce infatti la seguente risposta:

---

31 E. Viveiros De Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in "Journal of Royal Anthropological Institute", n. s., 4, 3, 1998.

32 É. Benveniste, *De la subjectivité dans le langage* (1958), in Id. *Problèmes de linguistique generale I*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. *Della soggettività nel linguaggio*, in *Essere di parola*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 112 (corsivo nell'originale).

33 É. Benveniste, *Coup d'œil sur le développement de la linguistique* (1963), in Id. *Problèmes de linguistique generale I*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. *Sguardo sullo sviluppo della linguistica*, in *Problemi di linguistica generale I*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 35 (corsivo nell'originale).

> si riferisce all'atto di discorso individuale nel quale è pronunciato, e di cui designa il parlante. É un termine che può essere identificato solo in quello che altrove abbiamo chiamato *istanza di discorso* e che ha una referenza unicamente attuale. La realtà alla quale rinvia è la realtà del discorso. É nell'istanza di discorso in cui *io* designa il parlante che quest'ultimo si enuncia come "soggetto".[34]

La categoria di Discorso trova qui una definizione specifica. Secondo Benveniste, discorso è: "Linguaggio messo in atto, e necessariamente tra partners".[35] Il soggetto emerge dunque come una posizione ("io") nel discorso, mediante una relazione di reciprocità con un partner ("tu"). Per quale motivo? In quanto:

> la coscienza di sé è possibile solo per contrasto. Io non uso io se non rivolgendomi a qualcuno, che nella mia allocuzione è un tu. Questa condizione di dialogo è costitutiva della persona, perché implica che io diventi tu nell'allocuzione di chi a sua volta si designa con io, e viceversa.[36]

È tale modo di costruire le soggettività mediante il discorso ad essere chiamato infine da Benveniste con il termine"enunciazione":

> A caratterizzare l'enunciazione è, in generale, *l'accentuazione della relazione discorsiva con il partner,* sia esso reale o immaginario, individuale o collettivo. Questa caratteristica determina necessariamente quello che può chiamarsi la *cornice figurativa* dell'enunciazione. Come forma di discorso, l'enunciazione pone due "figure" ugualmente necessarie, una l'origine, l'altra l'esito dell'enunciazione. É la struttura del *dialogo.* Due figure in posizione di partner sono alternativamente protagoniste dell'enunciazione. La definizione di questo concetto è lo sfondo necessario.[37]

L'enunciazione potrebbe dunque essere definita come quella "particolare istanza" attraverso cui l'intersoggettività si costituisce "all'interno del discorso stesso".[38] Sulla scorta di tale teoria dell'enunciazione, inaugurata

34 É. Benveniste, *De la subjectivité dans le langage*, cit., tr. it., p. 114 (corsivo nell'originale).
35 *Ivi*, p. 111.
36 *Ivi*, p. 113.
37 É. Benveniste, *L'appareil formel de l'énonciation*, (1970), in Id. *Problèmes de linguistique generale II*, Gallimard, Paris 1974, tr. it. *L'apparato formale dell'enunciazione*, in *Essere di parola*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 124 (corsivo nell'originale).
38 P. Fabbri, *La svolta semiotica*, cit., p. 54.

da Benveniste, siamo in grado dunque di analizzare la dimensione del discorso nella possessione oracolare. Abbiamo visto come nella terza fase rituale, si stabilisca una relazione io-tu che emerge attraverso la parola. Essa costituisce mutuamente le soggettività collettive degli dèi e della comunità attraverso una *presupposizione reciproca*, ovvero una reciprocità di posizioni presupposte a vicenda. Ma c'è di più. Tale relazione, dialogica e dunque *discorsiva*, produce un effetto di simulteneità. Stabilisce cioè una copresenza tra le parti in gioco, gli antenati e i fedeli, presentificando i *reijin* di fronte alla comunità attraverso l'uso del linguaggio e del corpo del *nakaza*, con ciò che abbiamo chiamato il "corpo-voce" del *medium*.

Come evidenziato anche da Michael Lambek in riferimento ai Sakalava del Madagascar nord-occidentale, la pratica della possessione produce una compresenza di diverse temporalità. I vivi e i morti appartenenti alla stessa linea di parentela diventano, per la durata della *trance*, contemporanei, e la storia si ripiega su se stessa nell'istante presente.[39] Ciò porterebbe, secondo Lambek, a un collasso delle distinzioni tra passato e presente, così come tra storia e memoria.[40]

A essere presentificata è proprio la memoria collettiva del gruppo, legata alla linea degli antenati, che viene convocata e messa in relazione di simultaneità con la scena rituale che si sviluppa sotto gli occhi dei fedeli. Nella scena rituale presente la memoria degli antenati del gruppo viene riattualizzata e converge nel corpo del *nakaza*. Gli antenati sono infatti lì, e cominciano a parlare a turno attraverso il *medium*, dopo l'introduzione del fondatore Kakumei. Si verifica così un fenomeno di sincronia in cui passato (come memoria degli antenati), presente (la scalata) e futuro (l'orizzonte di aspettative dei fedeli) collassano nel noi/qui/ora del rituale, e il tempo rinnova se stesso *in un nuovo momento fondativo per l'identità del gruppo*. Tale processo di convergenza interessa anche la spazialità della montagna. La possessione mobilizza cioè le dimore dei *reijin* dove questi sono installati, ovvero i *reijinhi*, collocati sulle pendici del monte, convocandole e facendole convergere nella scena presente.

Potremmo estendere questo particolare processo di accumulazione, convergenza e presentificazione, alla definizione stessa di "enunciazione

39 M. Lambek, *On Being Present to History*, in "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 6, 1, 2016,p. 320.

40 M. Lambek, *Memory in a Maussian Universe*, in S. Radstone, K. Hodgkin (a cura di), *Regimes of Memory*, Routledge, London and New York 2003, pp. 202-16. Si veda anche il volume P. Antze, M. Lambek (a cura di), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Routledge, New York 1996.

rituale", che qui ci proponiamo di discutere. Studi ormai classici sul linguaggio religioso, hanno infatti a lungo preteso che una delle caratteristiche del rituale fosse quella di rendere gli attori sociali entità spersonalizzate, sganciandoli dal presente per innalzarli verso ruoli cosmici, assoluti e metastorici.[41] Quello che l'indagine del culto di Ontake tende a dimostrare, invece, è che lungi dall'essere assenti, gli ancoraggi deittici legati alla prima e seconda persona e alla situazione presente (il qui e ora), espressi in modo verbale e non-verbale, hanno *al contrario* l'effetto di *presentificare* tali attori cosmici, *rifondando il momento presente*.[42] D'altronde il fatto che il rituale, più che a una destorificazione alla De Martino,[43] porti di converso a una presentificazione dell'assoluto e del tempo fondativo di una comunità (sia esso l'*illo tempore*, il tempo mitico o il tempo degli antenati), è confermato anche dalle ricerche di un altro antropologo del linguaggio, Michael Silverstein. Le sue ricerche vedono ad esempio il rito dell'Eucaristia – così come altre ritualizzazioni del quotidiano, in contesti non-europei come quello rotinese nel Timor occidentale – sotto forma di una ricontestualizzazione di una narrazione fondativa (in questo caso l'Ultima Cena) e dei suoi valori. Tali valori vengono letteralmente "incorporati" dai fedeli (mangiando il Corpo di Cristo), e inglobati, riadattati e trasformati, nella comunità presente, ovvero la Chiesa nelle sue complesse e multiformi sfaccettature storico, culturali,

41 M. Bloch, *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?*, in "European Journal of Sociology", 15, 1, 1974; J.Du Bois, *Self-Evidence and Ritual Speech*, in W. Chafe, J. Nichols (a cura di), *Evidentiality*, Ablex, Norwood, NJ 1986, pp. 313-336; W. Keane, *Language and Religion*, in A. Duranti (a cura di), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 431-448.

42 La presente ricognizione nei rituali di possessione, invalida cioè l'ipotesi di studiosi come Du Bois, secondo cui nel rituale si eviterebbe l'uso dei pronomi nella prima e seconda persona (cosa improbabile, se pensiamo anche alla nota formula cristiana "*Questo* è il *mio* corpo, offerto in sacrificio per *voi*"). D'altronde l'uso dei pronomi personali non deve essere visto come fenomeno autonomamente costante nel rituale, ma come uno dei possibili ancoraggi deittici che riattualizzano attori, spazi e tempi della memoria collettiva, riconfigurando la situazione presente. Tali ancoraggi abbiamo visto possono essere anche gesti, pronomi dimostrativi e altri deittici, come nel canto *Mikagurauta* della nuova religione giapponese Tenrikyō, in cui un indice gestuale di valore prossimale ("qui") nella danza si accompagna alle parole "*Kono tokoro Yamato*" ("In questo posto [di nome] Yamato"), a indicare il luogo di origine del mondo. Uehara Y., Yasuda K. (a cura), *Mikagurauta*, San'yō insatsu kabushiki kaisha, Okayama 1987. Ringrazio Marilena Frisone per il prezioso suggerimento.

43 E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1982.

sociali e, soprattutto, locali.[44] Tutto questo avverrebbe, per l'appunto, tramite figure indessicali o deittiche, che abbiamo visto essere collegate da Benveniste alla costruzione di soggettività e identità.[45]

Tuttavia la soggettività non è nel nostro caso un semplice "io". Riprendendo Jean-Claude Coquet, potremmo invece parlare di una "quasi istanza di giudizio", un "quasi-soggetto".[46] Non siamo infatti sicuri se ciò a cui siamo di fronte, nel corso della possessione, sia un *medium* umano, un dio, o una mescolanza tra i due. Descrivendo la figura dello sciamano *kuna*, Carlo Severi afferma:

> Accumulando sulla propria figura di enunciatore una serie d'identità contraddittorie e non esclusive (albero, ma anche cervo, ma anche scimmia, e uccello ecc.) la figura dello sciamano suscita e intrattiene il dubbio sulla sempre possibile trasformazione della sua identità reale in un'altra, misteriosa identità. La sua immagine diventa progressivamente, attraverso la recitazione, una figura paradossale, che come tale genera domande *senza risposta possibile*: è egli *veramente* uno spirito vegetale o uno spirito animale? É lo sciamano cinghiale, scimmia, cervo o giaguaro? Si è veramente trasformato durante la recitazione del canto? Sarà capace, come dichiara, di trasformarsi ancora, *ogni volta che è necessario*?[47]

Le domande aperte generate dalla *trance* sciamanica producono un dubbio disorientante relativo all'identità del posseduto, divenuto figura fluida e cumulativa di diversi attori umani, animali, vegetali o divini. Tuttavia tale dubbio va a scuotere ancor più nel profondo le basi del pensiero moderno stesso, nel momento in cui mette in crisi la separazione tra società umana e natura non-umana. La possessione per definizione fa saltare infatti i confini. Saltano i confini tra soggetto e oggetto, interiorità ed esteriorità, fermamente divisi, come abbiamo visto inizialmente, dal discorso della modernità. Allo stesso modo, saltano anche le separazioni forzate tra *shintō* e buddhismo, sfera pubblica e sfera privata, dovere civile *jikyō* e religione *shūkyō*, che il governo Meiji aveva tentato drasticamente di allineare secondo coppie oppositive. Nella possessione, l'esteriorità infatti entra nell'interiorità, e *l'alterità diventa un sé*. Con la *séance* rituale del *nakaza*, emerge pertanto una forma di soggettività complessa, aperta, appunto un "quasi-soggetto".

---

44 M. Silverstein, *"Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus*, in "Current Anthropology", 45, 5, 2004.

45 Cfr. G. Manetti, *L'enunciazione. Dalla svolta comunicativa ai nuovi media*, Mondadori Università, Milano, 2008.

46 J.-C. Coquet, *op. cit.*, pp. 24-5.

47 C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino 2004, p. 211 (corsivo nell'originale).

Il contagio e la soggettività collettiva

É a questo punto che inizia una *quarta e ultima fase* del rituale. Una volta che i *reijin* iniziano ad enunciare i loro oracoli ai fedeli, prima individualmente e poi collettivamente, si ottiene l'effetto di tipo catartico a cui più sopra si era accennato. Tutti i fedeli piangono, con grande intensità, in una sorta di contagio collettivo. Essi ringraziano tra le lacrime la divinità, nel modo meno formale e più diretto ("*arigatō, arigatō*" ovvero "grazie, grazie"). Kakumei risponde loro: "Gioite, gioite!" (*yorokonde, yorokonde!*), e continua a proferire oracoli individuali (ad esempio:"Non devi preoccuparti per il tuo parente defunto, gioisci dell'ascesa di domani!"). Il dio calma i fedeli, augurando il successo della scalata. Dopo aver parlato ai singoli pellegrini, comunica all'intero gruppo che i partecipanti saranno settantadue l'indomani, inserendo nel conteggio anche i familiari rimasti a casa, che per condizioni di salute o altri motivi non hanno potuto partecipare al pellegrinaggio.

Nella prefazione allo studio di Coquet su *Le istanze enuncianti*, Fabbri parla di "esperienza intersoggettiva di empatia" che sosterrebbe "la creazione del 'noi'". Il "noi" in questione non sarebbe "una pluralità di 'io'", ma una "dilatazione intensiva", basata sul corpo, l'affettività, e su un *comune sentire*.[48] Una forma di identità collettiva dunque, intesa non come insieme di individui, ma come una soggettività estesa, un corpo espanso, che assume una dimensione sociale.[49] Come sostiene Eric Landowski in *Passions sans nom*, il senso si costruisce per contagio, con un meccanismo di coesione sociale che può essere innescato solamente attraverso le passioni e la dimensione affettiva, i sensi e il corpo.[50] Possiamo quindi parlare di un *contagio estesico*, ovvero sensoriale,[51] in cui la comunicazione viene veicolata non tanto dalla funzione denotativa e referenziale dei messaggi verbali ma, usando i corpi

48 P. Fabbri, *Tra Physis e Logos*, in J.-C. Coquet, *op. cit.*, p. xiv.

49 Si veda al riguardo l'ottimo studio di G. Marrone, *Corpi sociali*, Einaudi, Torino 2001.

50 E. Landowski, *Passions sans nom. Essais de socio-sémiotique III*, PUF, Paris 2004. Cfr. su posizioni molto vicine, la fenomenologia del linguaggio elaborata da Merleau-Ponty, il cui lavoro ha influenzato la semiotica di Parigi sin dal primo Greimas, divenendo determinante dagli anni ottanta in avanti. G. Marrone (a cura di), *Sensi e discorso*, Esculapio, Bologna 1995; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano1967.

51 Per un ripensamento dell'estetica come *estesia* e sensorialità, cfr. Greimas, Fontanille,*Sémiotique des passions*, Seuil, Paris 1991, tr. it. F. Marsciani, I. Pezzini (a cura di), *Semiotica delle passioni*, Bompiani, Milano 1996.

come "conduttori", da ciò che Jakobson ha notoriamente definito come *funzione emotiva*, *conativa* e *fàtica* dei linguaggi –inscritte nel discorso e legate rispettivamente alle passioni espresse dall'enunciatore, agli effetti sull'enunciatario, e al contatto o comunione tra le due istanze.[52]

Il senso, in altre parole, emerge non solo come significazione articolata in categorie oppositive, ma anche sotto forma di processi continui e graduali, modulati e tensivi, legati al corpo e alla sensibilità sociale del collettivo. Diversamente però dall'idea classica di Durkheim di "effervescenza"collettiva,che caratterizzerebbe i partecipanti di una cerimonia religiosa, uniti dall'eccitazione e dall'emozione collettiva espressa con canti e danze,[53] in tale contagio estesico e soggettività "espansa" dei fedeli di Ontake rientrano a pieno titolo non solo gli attori umani, ma anche quelli non-umani e divini, che divengono parte della rete sociale così come costruita dai membri stessi del gruppo. Analizzeremo a breve quest'ultima questione nelle conclusioni, dopo però aver riassunto nello schema qui sotto le quattro fasi emerse dall'analisi della possessione oracolare di Ontake, accompagnate da quattro diverse forme di soggettività:

Fasi di possessione oracolare[54]

1) [MANIPOLAZIONE] soggetto débrayato;
2) [ROTTURA] non-soggetto;
3) [STABILIZZAZIONE] quasi-soggetto;
4) [CONTAGIO] soggettività collettiva.

---

52 R. Jakobson, *The Framework of Language*, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor 1980, pp. 81-92. Si noti che l'idea di "comunione fàtica" venne formulata per la prima volta da Malinowski, in relazione al ruolo dei linguaggi nel stabilire un legame sociale, in cui la parola, all'interno di forme di socializzazione come il *gossip*, assume valore non tanto per trasmettere pensiero, ma in quanto pretesto "to congregate, to be together, to enjoy each other's company". B. Malinowski, *The Problem of Meaning in Primitive Language* (1923), in Id. *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1948, p. 248.

53 É. Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, F. Alcan, Paris 1912, tr. it. di C. Cividali, R. Cantoni (a cura di), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971.

54 I nomi delle fasi ricalcano parzialmente i quattro regimi di interazione teorizzati da Landowski (programmazione, manipolazione, incidente, aggiustamento), con la differenza che la possessione di Ontake sembrerebbe includere solo gli ultimi tre regimi, aggiungendo all'ultimo la fase del contagio. E. Landowski, *Les interactions risquées*, Pulim, Limoges 2005, tr. it. *Rischiare nelle interazioni*, Franco Angeli, Milano 2010.

Conclusione: sensi e senso dell'enunciazione rituale

Abbiamo ora sufficienti elementi per tentare di abbozzare alcune risposte alle domande che ci siamo posti inizialmente. Che tipo di discorso è il linguaggio oracolare? Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, sembrerebbe che l'oggetto dell'oracolo non sia in questo caso la verità, ossia una corrispondenza tra realtà e rappresentazione, e neanche, come vorrebbe uno studioso di divinazione cubana *ifá* come Martin Holbraad, la comprensione logica di un incontro tra una narrazione mitica e la traiettoria di vita del fedele.[55] L'oggetto del linguaggio oracolare a Ontake *è il fedele stesso*. Il linguaggio, cioè, acquista valore non tanto per ciò che dice, ma in quanto *costruttore di identità*. Per poter operare però, esso deve necessariamente provenire da un altrove, da un non-qui. Per configurare l'identità del gruppo, deve prima *farsi alterità*, presentarsi come un altro da noi, attraverso cui siamo in grado di leggere noi stessi, *in negativo*. Poi, l'alterità deve lasciare il posto al *riconoscimento*. Il riconoscimento del fatto che tale "linguaggio altro", l'assoluto, proviene in realtà dalla *memoria sociale* del gruppo, dal ricordo dei suoi antenati. Esso riattualizza un passato in grado di rifondarci continuamente, e in modo sempre diverso.

E come si manifesterebbe tale linguaggio oracolare?Attraverso un regime particolare di produzione del discorso, che abbiamo tentato di definire come "enunciazione rituale". Più che una definizione, è emersa forse una ipotesi di lavoro. Uno dei caratteri più pregnanti del rituale, infatti, è quello di presentarsi come un modo di creare soggettività complesse, instaurando una relazione di *simultaneità* tra spazi, tempi, e attori *tra loro eterogenei*, passando sempre e necessariamente attraverso una *pratica corporea* (che può consistere anche nell'esercizio del linguaggio verbale). Tale simultaneità viene realizzata, abbiamo visto, con forme deittiche verbali e non-verbali, che nel caso di tradizioni religiose come il culto di Ontake, hanno il preciso effetto di *presentificare l'assoluto*. La parola divina di Ontake non farebbe altro che inscrivere l'assoluto nel corpo dei fedeli e "nel presente incessante dell'enunciazione – che è il presente dell'essere stesso".[56]

Dunque la parola del *medium* non solo parla al gruppo, ma *fa* il gruppo. La possessione oracolare in altre parole fa comunità, associando tra loro dei, antenati *reijin* e fedeli attraverso corpo e linguaggio, il corpo-voce del *nakaza*. Ma per farlo procede in modo alquanto singolare. Essa infatti

55 M. Holbraad, *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, The University of Chicago Press, Chicago 2012.

56 É. Benveniste, *L'appareil formel de l'énonciation*, cit., tr. it., p. 123.

"smonta" il gruppo per rimontarlo, introduce una frattura per poter ricreare una nuova rete di relazioni sociali. La natura stessa del rituale impone che ciò venga fatto attraverso il corpo. *La possessione così, produce una rottura di un corpo individuale* (il *medium*), *per realizzare un corpo sociale* (il gruppo). La ricostruzione del corpo collettivo può dunque aver luogo solo passando attraverso la frantumazione del suo fulcro, il corpo del *nakaza*, il quale si pone in relazione figurale, metonimica, ma anche sensoriale, con il gruppo nella sua totalità. Un corpo che, attraverso i sensi e il discorso, si fa creatore di nuove soggettività complesse, e rinnovatore di identità.

Ma perché l'oracolo parla, e che cosa spinge il gruppo ad ascoltarlo? Come accennavo all'inizio, i membri del *kō* si lamentano della mancanza di un ricambio generazionale, cosa che sta mettendo a repentaglio anche la trasmissione futura della *leadership* del gruppo. Inoltre, le nuove generazioni, che lasciano sempre più frequentemente le zone rurali per spostarsi nei centri urbani, sono spesso inclini a criticare le "superstizioni" dei loro nonni e genitori. Al punto che questi ultimi si sentono sempre più isolati e alienati nelle loro pratiche religiose, da una società urbana che non condivide più i loro valori di riferimento, fondati sul legame mistico tra i *legami di parentela* dei *reijin* e il *territorio* montuoso.[57] D'altro canto il *kō* richiede supporto economico continuo da parte dei membri stessi che si auto-finanziano, e notevole impegno sia fisico che di tempo, per seguire e organizzare pellegrinaggi e festività legate al gruppo. Perché dunque continuare a praticare di fronte a tante difficoltà e discriminazioni, che arrivano a includere lo scherno da parte dei propri figli? Ciò che spinge i fedeli di Ontake è la ricerca di un senso di *vivere assieme oltre la legge*, al di là del mondo quotidiano con le sue convenzioni. Si tratta di un vivere arrischiato, che si inserisce negli *interstizi del sociale e del naturale*. Durante la possessione, tali interstizi si aprono vorticosamente sulle voragini dell'essere, quando l'identità del *medium* – e per mimesi anche quella dei fedeli che osservano atterriti – si apre e si frantuma, e lascia il posto a un flusso di spiriti senza volto né nome. Ma è a partire da questo spazio negativo, posto "al di fuori" dello spazio sociale, che la comunità costruisce e rifonda le proprie regole.

Quello della possessione oracolare è perciò un discorso necessariamente eteroglosso, fatto di più lingue e più voci.[58] Si caratterizza, come abbia-

57 Akaike N., *The Ontake Cult Associations and Local Society*, in "Japanese Journal of Religious Studies", 8, 1-2, 1981, p. 77.

58 In particolare, la relazione tra eteroglossia e struttura dialogica è stata esplorata a fondo in M. Bachtin, *Voprosy literatury i estetiki* (1934-35), Chudožestevnnaja

mo visto, per una soggettività di tipo cumulativo che interessa il *nakaza* e le sue trasformazioni. Si verifica in altre parole uno slittamento continuo tra più entità: egli è il *medium*, poi la divinità esoterica Fudō myōō, poi il fondatore Kakumei, poi i diversi *sendatsu* e pellegrini del passato, poi di nuovo Kakumei e infine torna a essere il *medium*, il quale si risveglia estremamente scosso e ignaro di quanto è successo. Un'identità che, seguendo Severi, potrebbe essere descritta anche come reticolare. Uno degli aspetti importanti dell'enunciazione rituale sarebbe proprio quello di essere relazionale, di costruire reti e catene politetiche.[59] Tuttavia, rispetto al più generale fenomeno di enunciazione rituale, la possessione oracolare fa di più. Essa, come abbiamo visto, orienta l'affettività, le emozioni dei partecipanti, integrandole assieme. Produce un corpo collettivo di fedeli, che piange e ringrazia all'unisono, un corpo intersensoriale, estesico.

Siamo arrivati così all'ultima, e forse la più importante delle questioni: la relazione tra senso e sensi, il semantico e il somatico. Per esemplificare questo punto, partirò dall'esame di un oracolo alquanto singolare. L'oracolo in questione fu pronunciato per me dalla divinità Kakumei, in modo abbastanza inaspettato, durante una sessione rituale. Nel corso di una delle sessioni oracolari individuali, il dio richiese a un certo punto la mia presenza. Non avendo preventivamente presentato alcuna richiesta, fui abbastanza sorpreso della chiamata, ma ancora più del verdetto. Il dio infatti mi disse in quell'occasione:

> Se guardi con gli occhi e ascolti con le orecchie, avrai una mezza verità (*hanbun no shinjitsu*); guardando invece con le orecchie e ascoltando con gli occhi, avrai tutte le verità (*subete no shinjitsu*).

Oracoli del genere, privi di riferimento alle richieste e alla situazione personale e familiare del fedele, sono abbastanza rari a Ontake, e dunque anche gli altri partecipanti cominciarono a chiedersi che cosa volesse dire, e perché fosse stato rivolto a me. Le possibili spiegazioni fornite dalla *maeza* e dal *nakaza*, quando questi rinvenne in sé, non sembravano molto convincenti, tanto più che entrambi si dichiararono in quel frangente abbastanza all'oscuro del volere del dio. Dopo alcuni mesi passati a rimuginare, parlandone prima con gli altri partecipanti, poi con colleghi e amici, mi balenò una possibile spegazione.

Literatura, Moskva 1975, tr. it. *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino1979.

59 C. Severi, *op. cit.*, p. 238.

Non era tanto infatti per il suo significato denotativo, il valore referenziale, che l'oracolo fosse importante, quanto per la sua efficacia, la sua azione manipolatoria, ovvero il fatto che l'enunciato stesso fosse di per sé *una manipolazione dei sensi attraverso il linguaggio*. Presentando delle figure del corpo (occhi, orecchie) e scompaginandone la sintassi figurativa (la relazione tra occhi-vista, orecchie-udito), l'oracolo mirava con ogni probabilità *a scombinare la mia stessa percezione* degli eventi di quel pellegrinaggio.[60] Per poter cogliere "tutte le verità", e comprendere il senso del rito, la percezione deve venire necessariamente spaiata. I pellegrini devono cioè imparare a guardare e ascoltare in modo diverso dall'ordinario. Quello di Kakumei era dunque un invito rivolto a me, per farmi sapere che se desideravo capire a fondo il rito, dovevo lasciare i miei panni ordinari, il mio ruolo di ricercatore accademico, per adottare il punto di vista (e più in generale *la dimensione percettiva*) del pellegrino. Ma era anche un invito rivolto alla congregazione stessa dei fedeli, i quali, per poter sperimentare un nuovo modo di essere al mondo, sentirsi parte di un nuovo collettivo, rifondato e arrischiato ad ogni salita, dovevano essere in grado di trascendere le loro identità sociali.

Questo modo di fare comunità attraverso il corpo, i sensi e il linguaggio, ci porta in conclusione a fare una considerazione sulla struttura stessa del discorso. Siamo per abitudine portati a ragionare sul linguaggio prendendo come riferimento la lingua scritta. Di questa, consideriamo troppo spesso solo l'aspetto cognitivo e categorizzante associato alle parole, nettamente distinguibili sul foglio, nero su bianco, ognuna di esse intesa come rappresentazione di un'idea o, per i pragmatisti, di un oggetto della realtà. Pensiamo invece molto più raramente al linguaggio come a flusso vocale e pratica somatica, come a un *discorso*, le cui caratteristiche sono pause, silenzi, inflessioni, intonazioni, gesti, espressioni facciali, sguardi, sospiri, accenti, suoni, esclamazioni, grida, ritmi, *che danno senso* – intenzionalità e orientamento – al nostro comunicare e interagire con il mondo che ci circonda. Si tratta, in pratica, di tutto ciò che nel foglio intercorre non tanto nelle parole, ma nella punteggiatura, e *nello spazio bianco tra una parola e l'altra*. Se la nostra indagine della possessione oracolare ha avuto qualche merito, è stato quello di orientare la nostra attenzione verso questi spazi bianchi e queste punteggiature, troppo a lungo dimenticate, ma da sempre al centro della comunicazione come fenomeno sociale.

60 Sui sensi e la sintassi figurativa, si veda J. Fontanille, *op. cit.*, pp. 126-90.

Giangiorgio Pasqualotto

RELATIVITÀ DELL'ASSOLUTO

Un vecchio trucco filosofico dice che chiunque si riferisca ad un qualunque elemento o fatto relativo deve implicitamente ammettere l'esistenza di qualcosa di assoluto, perché senza questo non potrebbe nemmeno avere la nozione di relativo. Fin qui nulla di strano. Ma il secondo passaggio del 'trucco' aggiunge che se si è d'accordo su questo, si deve ammettere anche che l'assoluto *fonda* il relativo, ossia che esiste prima di questo e indipendentemente da esso e che, per ciò, ha maggior valore.

In realtà i termini del trucco potrebbero essere ribaltati: chiunque pensi a qualcosa di assoluto, deve necessariamente riferirsi a qualcosa di relativo. D'altra parte è lo stesso termine "*absolutus*" che tradisce la sua contraddizione interna: "*absolutus*" significa infatti, alla lettera, "sciolto" (*solutus*) "da" (*ab*) qualcosa, ovvero da ogni determinazione e da ogni condizione ad esso esterna. Ora, se "assoluto" significa "sciolto da", significa che esso esiste solo in rapporto a ciò da cui è sciolto e, di conseguenza, dipendendo da altro da sé, non può pretendere di essere 'assoluto', ossia libero da ogni determinazione e condizione ad esso esterna.

A questo punto si deve constatare allora che, come il relativo non può esistere senza l'assoluto, così anche l'assoluto non può esistere senza il relativo. Ciò significa che all'inizio, come principio incontrovertibile, non può esser posto né l'assoluto né il relativo, ma la loro relazione. Bisogna tuttavia precisare subito che la relazione, di per sé, isolata, non esiste: esiste solo in quanto relazione *tra* (almeno) due termini. In particolare, la relazione tra assoluto e relativo esiste solo *assieme* a questi due suoi termini. In questa forma essa si presenta come relazione imprescindibile, nel senso che ogni relazione è, in ultima analisi, relazione tra un assoluto e un relativo: per esempio, la relazione tra due grandezze finite è relazione tra due relativi; ma, in base a ciò che si è detto in precedenza – che c'è nozione di relativo solo se essa implica quella di assoluto – ognuna di queste due grandezze finite può definirsi 'finita' solo in rapporto ad una infinita. Ciò vale anche, per esempio, per quanto riguarda la struttura della temporalità: non si può dire che la transitorietà dei singoli momenti ha

una propria esistenza, un proprio valore e un proprio senso solo in rapporto con l'immobilità dell'eternità, perché vale anche il contrario, cioè che qualcosa di eterno esiste, vale ed ha senso solo in rapporto a qualcosa di transitorio. Relativo ed assoluto si implicano a vicenda, così come transitorio ed eterno.

Va poi precisato che anche la relazione di implicazione reciproca, pur risultando onnipresente ed imprescindibile, non può presumere di porsi come assoluta, perché una "relazione in sé", indipendente da (almeno) due termini, non può esistere. Non solo: nessuna relazione può esser concepita "in sé e per sé", perché, ogni relazione, per esistere, ha bisogno 1) che si diano (almeno) due termini da porre in relazione, 2) che si dia *qualcuno* che la pone. A sua volta questo 'qualcuno' non esiste "in sé e per sé", ma esiste solo in quanto si trova sempre e comunque a porre relazioni, o in condizioni costituite da relazioni. Un soggetto che percepisce qualcosa esiste perché percepisce questo qualcosa e perché, nella percezione, deve necessariamente mettere in relazione alcune qualità della cosa percepita (colore e forma di un fiore; peso e forma di un sasso, ecc.).

Pertanto: se non esiste nulla che non sia in relazione, nemmeno un qualche assoluto, si deve dire che la relazione è assoluta. Ma, poiché la relazione è frutto di un porre in relazione, questo 'porre in relazione' sembrerebbe essere l'unico assoluto possibile. Domanda: può l'atto del "porre in relazione" essere considerato un assoluto? Ovviamente no, visto che tale atto, per esistere, deve porre qualcosa di diverso da sé. Questa dinamica Assoluto/relativi è dunque chiara, e chiaramente inaggirabile.

Per chiarirla ulteriormente ci si potrebbe chiedere se va considerata come innata o come acquisita. Forse la risposta è impossibile da dare, ma certamente si constata che le più diverse tra le più importanti tradizioni di pensiero hanno elaborato schemi di funzionamento assai simili.

Plotino	**Vedanta** *Māṇḍūkya Upaniṣad*)	**Buddhismo** *māhāyana*	**Kabbalah**	**Taoismo** *dàojiā*, 道家	**Sufismo** Ibn Arabi
En	*Atman/Brahman* (.) *Turiya*, il quarto	*Svabhavaka kāya* Corpo dell'essenza	*En Sof* , Infinito Atziluth Mondo dell'emanazione	*Wújí* 無極 Vuoto supremo	*Dāt al wuğūd* Esistenza assoluta
Nous	*Prajnā (M)* sonno profondo	*Dharma kāya,* Corpo della dottrina	*Beri'ah,* Mondo della creazione	*Tai ji* 太極 Polarità suprema	*Ahadiyyah,* Unità
Psyché	*Taijasa (U)* sogno cosciente	*Sambhoga kāya,* Corpo della Fruizione	*Yetzirah* Mondo delle forme	*Yang* 陽 (*tian* 天, cielo)	*Wahidiyyah,* Unità della molteplicità
Physis	*Vaiśvanara (A)* veglia	*Nirmāṇa kāya,* Corpo della manifestazione	*Assiyah* Mondo dell'azione	*Yīn* 陰 (*tǔ* 土, 地, *dì* terra)	*Fayd muqaddas,* Emanazione santa: mondo delle cose create

Ciascuna di queste sei tradizioni di pensiero – Neoplatonismo, Vedanta, Buddhismo Māhāyana, kabbalah ebraica, Taoismo filosofico (*dàojiā*, 道家), e Sufismo islamico – ha proposto un itinerario in cui l'Assoluto parte da un primo livello 'alto' in cui si pone come indeterminato e, quindi, come ineffabile; 'scende' poi ad un secondo livello in cui si manifesta a se stesso nel modo dell'autocoscienza e dell'auto-contemplazione; si esprime ad un terzo livello come sorgente di tutte le forme ideali; e finisce per determinarsi nella molteplicità degli oggetti e dei fenomeni naturali.

Questa scansione in quattro livelli si svolge dall'alto al basso se viene assunta e vista dalla prospettiva dell'Assoluto. L'ordine della scansione risulta invece invertito se essa viene assunta e vista dalla prospettiva dell'individuo che intende giungere all'Assoluto partendo dalle tracce che Esso lascia nel mondo e nella vita. In questo secondo caso si dà che l'individuo, partendo dal basso, al primo livello entra in contatto con l'Assoluto constatando le innumerevoli forme e forze della natura che Esso genera in quanto potenza illimitata; al secondo livello l'individuo sperimenta la potenza dell'Assoluto mediante il suo manifestarsi, sia come serie infinita di oggetti mentali (concetti, idee, pensieri, ecc.), sia come capacità di conoscere tali oggetti; al terzo livello l'individuo riesce a cogliere la potenza che l'Assoluto eroga nel manifestarsi a se stesso mediante l'autocoscienza e l'auto-

contemplazione; infine, al quarto livello, l'individuo comprende l'impossibilità di qualificare l'Assoluto mediante parole, immagini e concetti. Può soltanto 'alludere' ad Esso, come avviene, ad esempio, con la risonanza evocata dal punto (*bindu*) di cui parla la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, oppure con l'avverbio "infinitamente" (*ein/ayn sof*) escogitato dalla *kabbalah* mistica all'inizio del XIV sec., quando cominciarono a diffondersi le teorie dei Quattro Mondi (*Olamot/Olamos*, תומלוע): *Atziluth* (mondo dell'emanazione dell'infinito *En Sof*), *Beri'ah* (mondo della creazione), *Yetzirah* (mondo delle forme) e *Assiyah* (mondo dell'azione e della produzione).

Come si può facilmente constatare, in ciascuna di queste sei tradizioni di pensiero sono presenti ed attivi due processi speculari: uno 'oggettivo', definibile anche come 'ontologico' o 'metafisico', che parte dall'alto; ed uno 'soggettivo', definibile anche come 'empirico' o 'psicologico' che parte dal basso. L'errore più frequente è quello di ritenere che i due processi si svolgano in due tempi diversi, per cui *prima* ci sarebbe il processo discendente con cui l'Assoluto si manifesta nei quattro livelli di realtà, e *poi* ci sarebbe quello ascendente con cui il singolo individuo risale i quattro livelli di realtà fino ad intuire l'Assoluto come indeterminato e, addirittura, ad unificarsi con Esso. In realtà i due processi si svolgono *contemporaneamente*, per cui l'Assoluto risulta, benché in modi di manifestazione diversi, *sempre* presente nell'esperienza dell'individuo, così come questa risulta, benché in modi conoscitivi diversi, *sempre* connessa allo sviluppo dell'Assoluto.

Per chiarire questa *compresenza* possiamo ricorrere ad alcuni casi esemplari di carattere empirico, ma di valore paradigmatico.

Uno è quello in cui si consideri il bianco di un foglio e il nero dei segni che su di esso possiamo tracciare: entrambi, il bianco e il nero, non hanno alcun senso né alcuna funzione se vengono assunti come entità separate. Il bianco comincia ad avere senso e funzione solo quando diventa *sfondo* per qualche segno nero; reciprocamente, ogni segno nero comincia avere senso e funzione solamente dal momento in cui viene tracciato sullo sfondo bianco. La loro compresenza e la loro 'connivenza' sono costanti. Non c'è alcun momento in cui uno dei due possa esistere separatamente dall'altro, né all'inizio né alla fine: qualsiasi segno nasce dallo sfondo bianco, si articola mantenendolo come contorno e termina avendolo come limite.

Un altro esempio è quello in cui si consideri l'intrinseca connessione tra il silenzio e i suoni. Anche in questo caso, non esiste il silenzio 'in sé e per sé', prima, o dopo o al di là di un qualche suono; parimenti, non esiste nessun suono separato da uno sfondo di silenzio. Ed anche in tal caso, come in quello dello sfondo bianco e dei segni, la loro compresenza e 'connivenza'

sono costanti: ogni suono nasce dal silenzio, si sviluppa intrecciandosi al silenzio e si conclude nel silenzio.

Allo stesso modo né l'Assoluto né il relativo sono reali al di fuori della loro connessione. Allora, quando si intende qualificare l'Assoluto come *originario*, ciò non significa che Esso sia una Realtà che esiste all'inizio del tempo e al di là dello spazio, separatamente dai singoli tempi e dai singoli spazi; ma significa che esso vive, da sempre e per sempre, assieme ai singoli tempi ed ai singoli spazi, proprio come lo sfondo bianco si accompagna ad ogni singolo segno, e come il silenzio si accompagna ad ogni singolo suono. *Originaria*, dunque, è solo la connessione necessaria tra Assoluto e relativo: nessuno dei due ha più realtà dell'altro, e, quindi, nessuno dei due può vantare un *valore* maggiore dell'altro. Come sintesi massima, fulminea e cristallina, di tutto ciò va ricordato questo passo della *Brhadāranyaka Upaniśad* ("Upaniśad del grande libro della foresta"):

> L'ātman è miele per tutte le creature e tutte le creature sono miele per l'ātman[1]

A questo punto appaiono chiari i contorni entro cui va colto il problema dei linguaggi dell'Assoluto. Innanzitutto è evidente che ogni tentativo di definire o addirittura di descrivere compiutamente l'Assoluto risulta destinato allo scacco continuo, data la natura infinita, sia nel tempo che nello spazio, dell'Assoluto. Ma altrettanto evidente appare poi l'inadeguatezza della soluzione opposta, ossia quella del *silenzio* come unico atteggiamento possibile dell'essere umano di fronte all'Assoluto: in entrambi i casi, infatti, si dà come scontato ed acquisito il presupposto che l'Assoluto possa esistere indipendentemente dalle sue manifestazioni relative. Ora, poiché abbiamo mostrato come questa indipendenza sia, di fatto e di diritto, cioè ontologicamente e logicamente impossibile, risulta evidente che l'unica pratica linguistica ammissibile nei confronti dell'Assoluto è quella che considera legittimo ogni tipo di linguaggio (verbale, sonoro, figurativo, ecc.), ma a condizione che nessuno di essi presuma di essere *adeguato*, ossia di poter giungere ad una definizione o addirittura ad una descrizione completa dell'Assoluto. In positivo, ciò significa che ogni tipo di linguaggio può *tentare* di parlare dell'Assoluto, ma sempre nella consapevolezza che questi tentativi avranno sempre, necessariamente, i caratteri dell'indicazione indiretta, dell'evocazione, dell'allusione, ossia di un avvicinamen-

1 *Brhadāranyaka Up*., II, 5, § 14 2, in C. Della Casa (a cura di), *Upaniṣad*, Utet, Torino 1976, p. 95.

to *asintotico* all'Assoluto, mai quelli di una sua rappresentazione *adeguata*. Pertanto i linguaggi più adatti a praticare questi tentativi sono quelli delle arti, non quelli delle filosofie metafisiche – né, tantomeno, quelli delle teologie catafatiche: questi, infatti, vivono nella presunzione – più o meno dichiarata – che l'Assoluto possa essere catturato e posseduto da un concetto o più concetti. Al contrario, i linguaggi delle arti – anche nei casi più 'presuntuosi' – vivono consapevoli della loro finitezza e della loro precarietà. D'altra parte i linguaggi delle arti non prediligono nemmeno la strada opposta, quella del silenzio, ossia della *rinuncia* radicale ad ogni tentativo di dire qualcosa sull'Assoluto: questa scelta, infatti, è inficiata dal credere all'idea che l'Assoluto sia totalmente ineffabile ed irrapresentabile perché talmente lontano dalle sue manifestazioni relative da esserne, da sempre e per sempre, *separato*. Idea, questa, evidentemente assurda.