

Il corpo incorrotto

Una lettura dei *sokushinbutsu*, i monaci *miira* del Giappone

Nicola Pietro Bonaldi

2012

Indice

Il corpo incorrotto	<i>p.</i>	3
Diventare Buddha nel proprio corpo		4
<i>L'automummificazione in vita</i>		4
<i>Dewa Sanzan</i>		6
Antropologia del corpo incorrotto		8
<i>Scenari di salvezza</i>		9
<i>Corpo e società</i>		11
<i>Conclusioni</i>		13
Bibliografia		14

On the appointed day I engaged carts and men, proceeded to my chambers, and having but little furniture, every thing was removed in a few hours. Throughout, the scrivener remained standing behind the screen, which I directed to be removed the last thing. It was withdrawn; and being folded up like a huge folio, left him the motionless occupant of a naked room. I stood in the entry watching him a moment, while something from within me upbraided me.

Herman Melville, *Bartleby the Scrivener: A Story of Wall-Street* (1856)

Miira, in giapponese, è traducibile con “mummia”; la parola deriva dalla *mirra*, l'erba usata nel processo di mummificazione praticato nell'antico Egitto¹. Tuttavia, in Giappone esistono degli esemplari di mummia per i quali l'uso di tale termine è inappropriato; quei corpi, preservati pressoché intatti nel corso dei secoli, non subirono una manipolazione interna od esterna *post-mortem* analoga a quella egiziana² – né, del resto, le condizioni climatiche rendevano possibile la mummificazione spontanea. Si tratta dei *sokushinbutsu*, monaci buddhisti divenuti “Buddha nel loro proprio corpo” – che, attraverso una severa pratica ascetica, ottennero l'automummificazione del corpo, in vita. Proveremo qui a dare una comprensione preliminare di questo singolare fenomeno, che sfida la ragione e mette in discussione alcune distinzioni basilari, come quella tra la vita e la morte.

La pratica dell'automummificazione in vita non è esclusiva del Giappone ma è attestata anche in altre aree dell'Asia orientale e del subcontinente indiano³; inoltre, essa non è strettamente legata al Buddhismo, in quanto sembra si riscontrino simili percorsi di asceti estrema, ad esempio, presso il Taoismo in Cina e l'Induismo in India⁴. Dopo aver descritto la pratica dei *sokushinbutsu* nei suoi aspetti generali e averla contestualizzata nell'ambito del Buddhismo giapponese, proveremo a rispondere ad una prima questione, ovvero al perché essa si sia diffusa proprio lì, e non altrove, e quale significato debba esserle attribuito, per contrasto rispetto ad altre pratiche di mummificazione.

Nell'ultima parte del testo affronteremo una questione più teoretica: se il monaco, diventando *sokushinbutsu*, pone fine volontariamente alla propria vita biologica, il suo gesto non va forse letto nei termini di un suicidio rituale? O di un autosacrificio? Altrimenti, non sta egli ridefinendo il confine stesso tra la vita e la morte, l'animato e l'inanimato, mettendo in discussione alcune delle categorie fondanti del discorso culturale di ogni società umana?

1 LOBETTI 2007: 190n

2 *Ivi*: 195-6

3 KŌSEI 1968: 7

4 *Ibid.*

Diventare Buddha nel proprio corpo

L'automummificazione in vita.

Nel 1961, una commissione d'indagine interdisciplinare, guidata dal prof. Andō Kōsei dell'Università di Waseda⁵, giunse alla scoperta di sei corpi mummificati di monaci buddhisti presso cinque templi della setta Shugen-dō della scuola Shingon, nella prefettura di Yamagata dell'Honshū nordorientale. Fino ad allora, gli unici esemplari conosciuti di mummie in Giappone erano quelli di quattro membri della famiglia Fujiwara, che governava l'Honshū nordorientale nel dodicesimo secolo. Le automummificazioni dei sei sokushinbutsu di Yamagata hanno avuto luogo in un periodo di due secoli circa, compreso tra la fine del XVII secolo (Honmyō-kai Shōnin, nel 1683) e il tardo XIX (Tetsuryo-kai Shōnin, nel 1868 o 1881); ciascuno dei loro corpi, quando furono rinvenuti nei templi dalla commissione, era sistemato su un altare in una sala ad esso dedicata, dove era venerato da un piccolo gruppo di fedeli⁶.

Il percorso di automummificazione in vita attraverso l'ascesi segue delle precise fasi che si riscontrano, con alcune variazioni, nelle biografie di tutti i sokushinbutsu qui considerati⁷; ne troviamo uno schema sintetico in un articolo dello stesso Andō Kōsei⁸. La rigida disciplina richiesta ai monaci che intrapresero il *sokushin-jōbutsu* – il processo di diventare Buddha nel corso della propria vita – prendeva a modello quella di Kōbō Daishi⁹, fondatore della setta Shingon in Giappone vissuto tra VIII e IX secolo, che, secondo la leggenda, “entrò nell'immobilità” (*nyūjō*, “entrare in meditazione profonda”¹⁰) sul Monte Kōya.

La prima fase del percorso di sokushin-jōbutsu prevedeva che il monaco si recasse in una valle detta Senninzawa, “Palude degli Immortali”, e qui praticasse su di sé una serie di mortificazioni per un periodo di diversi anni. In primo luogo, l'asceta eliminava progressivamente gli alimenti alla base della dieta giapponese: prima i “cinque cereali”¹¹, quindi altri cinque (“astinenza dai dieci cereali”) nonché la carne, la frutta e le verdure cotte – determinando, in

5 HORI 1962.; KŌSEI *cit.* I risultati della “Investigating committee for mummies in Japan” (*Nihomiirakenkyūgrupu*) sono raccolti nel volume *Nihon miira no kenkyū* (“Ricerca sulle mummie giapponesi”) del 1969 (cfr. LOBETTI *cit.*: 191n).

6 HORI *cit.*: 223

7 *Ivi*: 223-6

8 KŌSEI *cit.*: 11-4

9 Tanto è vero che i nomi di quasi tutti i sokushinbutsu contengono il carattere *kai* di Kūkai, che Kōbō Daishi scelse come nome da asceta e con il quale è perlopiù ricordato tutt'oggi (cfr. LOBETTI *cit.*: 207)

10 Il termine *nyūjō* è spesso usato come un eufemismo per indicare la morte di un maestro buddhista; nel caso dei sokushinbutsu, come vedremo, esso indica il momento dell'ingresso nella tomba da vivi (cfr. LOBETTI *cit.*: 212).

11 Riso, frumento, miglio *Awa*, miglio *Kibi* e soia – quest'ultima annoverata tra i cereali (cfr. KŌSEI *cit.*: 11).

questo modo, una drastica caduta dei valori nutrizionali. Questo regime di digiuno è detto *mokujiki-gyō* (letteralmente “mangiare alberi/legno”) perché prevede l'assunzione, al posto dei cibi consueti, di corteccia, castagne, ghiande, aghi di pino e, talvolta, di cristallo o pietre¹²; in tutto, può durare mille, duemila o tremila giorni (dunque, da un minimo di tre ad un massimo di otto anni circa) e, alla fine, tutti i grassi del corpo sono scomparsi e rimane poco più che la pelle e le ossa. Segue, quindi, il digiuno completo (*danjiki*), durante il quale si assume solo acqua; la materia fecale è ormai scomparsa e presto sopraggiunge la morte per inedia – quando ciò accade, il corpo è già quasi mummificato.

Al termine del *mokujiki-gyō*, il futuro *sokushinbutsu* fa ritorno al tempio dove risiede la comunità di monaci cui appartiene e, dopo una breve cerimonia, si introduce in un loculo (scavato nel terreno o ricavato tra le mura dell'edificio), dove viene rinchiuso dai suoi compagni. Si realizza in questo momento l'ingresso nel *nyūjō*, la meditazione profonda: l'asceta assume la posizione seduta a gambe incrociate e intona una preghiera ad *Amida-butsu* (il Buddha Amitabha)¹³; a intervalli di tempo regolari, farà suonare un campanellino che ha portato con sé: quando i monaci, dall'esterno, non ne udranno più il suono, sapranno che il corpo dell'asceta ha esalato l'ultimo respiro.

Trascorsi tre anni dalla morte, i monaci del tempio riaprono il sepolcro e ne estraggono il corpo: se questo dovesse essersi putrefatto, verrà trattato come un cadavere, cremato e, dopo la cerimonia funebre, rapidamente rimosso dalla memoria della comunità. Se, invece, il *sokushin-jōbutsu* dovesse essersi compiuto correttamente, troveranno il corpo mummificato e ben conservato. Talvolta, si dovrà perfezionarne l'essiccazione con l'aiuto di grandi candele, oppure con il fumo della combustione di foglie d'alberi o incenso. Si osserva, dunque, che la mummificazione veniva ottenuta principalmente attraverso il digiuno auto imposto e l'essiccazione del corpo – non avevano luogo alcuna rimozione degli organi interni o loro sostituzione, né altre manipolazioni (esterne) del corpo erano determinanti per la riuscita. Al termine dell'intero processo, il *sokushinbutsu* veniva vestito, sul suo capo veniva posato un diadema e gli si metteva tra le mani un rosario buddhista; veniva dunque seduto su una sedia e collocato all'interno di un reliquario.

12 LOBETTI *cit.*: 212

13 HORI *cit.*: 224

Dewa Sanzan.

Passiamo ora a considerare la collocazione storica e geografica dei sokushinbutsu e la loro posizione all'interno della complessa topografia del Buddhismo giapponese. Prima di tutto, alcune coordinate temporali: come accennato sopra, dei sei monaci mummificati rinvenuti dal gruppo guidato da Andō Kōsei, il più antico entrò nel nyūjō nel 1683 e il più recente nel 1868 (forse 1881)¹⁴. Ciò nondimeno, la pratica ascetica dell'automummificazione in vita è rintracciabile molto più indietro nel tempo; senza considerare il fondatore dello Shingon, Kūkai, la cui automummificazione non è che una leggenda¹⁵, le fonti attestano il compimento di questa pratica già a partire dal XII secolo, con i quattro membri della famiglia Fujiwara (vedi sopra), e il suo protrarsi fino all'alba del XX secolo. L'ultimo sokushinbutsu ad essere entrato nel nyūjō (ma rimasto sconosciuto alla commissione di Kōsei) fu infatti Bukkai nel 1903, dopo che il governo Meiji aveva proibito la riapertura delle tombe proprio per impedire il perpetuarsi della pratica ascetica; la quale, per il semplice fatto di aver attirato su di sé l'attenzione del governo imperiale, doveva essere ben viva ancora allora. In tutto, si possono contare ventisei asceti buddhisti automummificatisi in vita in Giappone – più uno in Cina (Shōjin, nyūjō nel 1081) – nel corso di poco meno di un millennio¹⁶; di più, a fronte di quelli che ci sono riusciti, il numero di coloro che fallirono nel tentativo deve essere ritenuto molto maggiore¹⁷. Il fenomeno, per quanto estremo nelle sue caratteristiche intrinseche e limitato a precise aree e correnti religiose, mostra una non trascurabile consistenza numerica e, soprattutto, una notevole persistenza nel tempo.

I sokushinbutsu scoperti nel 1961 appartenevano tutti alla stessa sotto-divisione della setta Shugen-dō, la setta di Yudono, legata all'omonima montagna sacra e contrapposta a quella di Haguro. I monti Yudono e Haguro, assieme al Monte Gassan, sono chiamati collettivamente Dewa Sanzan, “le tre montagne sacre della Provincia di Dewa” (l'odierna Prefettura di Yamagata) e ospitarono i centri principali dello Shugen-dō dal medioevo all'epoca moderna¹⁸. Fino a prima dell'epoca Tokugawa, i centri Shugen-dō del Dewa Sanzan avevano mantenuto una notevole autonomia politica, da una parte dagli shogunati e dai signori lo-

14 HORI *cit.*: 223-6

15 «Une tradition veut qu'il soit “entré dans l'immobilité” et que sa momie soit conservée, aujourd'hui encore, au Mont Kōya (préfecture de Wakayama). Ce n'est qu'une légende : il n'existe pas de momie de Kōbō Daishi, qui fut bel et bien incinéré.» (KŌSEI *cit.*: 9)

16 Faccio riferimento alla tabella riprodotta in RAVERI 1998: 218-9 (cfr. MATSUMOTO, Akira, 1985, *Nihon miira nenpyō*, in *Nihon miirabutsu*, Tōkyō: Rokkō shuppan).

17 Anche considerando che, data la sistematica rimozione, da parte della comunità religiosa, della memoria degli asceti morti nel nyūjō senza riuscire a mummificarsi, non è da aspettarsi che si trovi una loro traccia nei documenti.

18 Per questo breve excursus storico del Shugen-dō e della setta di Yudono, cfr. soprattutto HORI *cit.*: 228-33.

cali, dall'altra dalle stesse scuole buddhiste. Ciò nondimeno, lo Shugen-dō era fortemente influenzato da diverse fonti, in uno spiccato sincretismo dottrinale e pratico: da un lato il Buddhismo Mantrayāna, nelle versioni dell'esoterismo e del ritualismo tanto Tendai quanto Shingon; dall'altro, lo Shintoismo e la via dello Yin-Yang (*Onmyō-dō*). Tale libertà fu in parte intaccata dall'incisiva politica religiosa (*Bakufu*) dello shogunato Tokugawa (1600-1868); in conseguenza delle nuove disposizioni – che inserivano tutti i templi Shinto e buddhisti in un sistema gerarchico che disciplinava le stesse pratiche religiose e determinava in modo univoco l'afferenza alle scuole e alle sette – i templi Shugen-dō del Dewa Sanzan dovettero affiliarsi risolutamente o alla scuola Tendai o a quella Shingon. Il Monte Gassan (“Monte Luna”), che all'epoca non era stato ancora occupato in modo permanente da alcun gruppo, diventò il centro di due gruppi Shugen-dō, le sette di Haguro e di Yudono appunto. Dopo diversi tentativi da parte della prima di sottomettere la seconda includendola nella scuola Tendai, quattro importanti centri di seminari alle pendici del Monte Gassan (Dainichi-bō e Churen-ji sul versante occidentale e Dainichi-ji e Hondō-ji su quello orientale), tutti consacrati alla divinità del Monte Yudono, riuscirono ad affermare unitariamente la loro autonomia, convertendosi alla scuola Shingon.

Secondo le teorie della setta di Yudono connesse alle tre montagne sacre del Dewa Sanzan, la divinità del Monte Yudono era un'incarnazione del Buddha Mahāvairocana, mentre quella del Monte Gassan era un'incarnazione del Buddha Amitabha e la vetta della montagna costituiva una delle sue terre pure. Alla base delle dottrine Yudono troviamo quindi la Terra Pura di Amitabha, coniugata alla promessa di Mahāvairocana secondo cui ogni fedele potrà diventare un Buddha nel suo proprio corpo¹⁹; questo spiegherebbe perché gli asceti Yudono, che entrarono nel nyūjō per diventare sokushinbutsu, nel chiuso del loro sepolcro recitassero preghiere ad Amitabha – le due cose non avendo un'intrinseca connessione dottrinale. Di converso, il fatto che un buon numero degli asceti che raggiunsero l'automummificazione in vita lo fecero nell'area del Dewa Sanzan, porta a supporre che le ragioni di questa pratica così singolare vadano rintracciate nel peculiare sincretismo teorico e pratico della setta Yudono, piuttosto che in una corrente più ampia del Buddhismo.

Di più, i sei sokushinbutsu scoperti nel 1961 appartenevano tutti ad un particolare ordine di asceti interno alla setta di Yudono, gli *isse-gynyōnin*; questi erano la classe più elevata degli asceti Yudono (*gynyōnin*) ed erano tenuti a seguire i precetti buddhisti con la massima rigidità. Le loro biografie raccontano che, abbandonata la famiglia, essi fuggissero sulla mon-

19 HORI *cit.*: 234

tagna sacra e lì si dedicassero interamente alla pratica ascetica e alla salvezza delle persone, avendo fede nella divinità del Monte Yudono e in Kōbō-Daishi²⁰. Quest'ultimo, come detto sopra, era il modello delle loro fede e pratica religiose, in particolare per quanto concerne l'automummificazione; si riteneva, infatti, che egli fosse divenuto Buddha nel suo proprio corpo (dove la teoria del sokushin-jōbutsu) in una caverna sulla cima del Monte Kōya, dove si troverebbe tuttora, in stato di meditazione profonda, in attesa della venuta del Buddha Maitreya (escatologia del Buddha futuro)²¹.

Per prima cosa, l'isse-gyōnin veniva iniziato come discepolo nel seminario di uno dei quattro centri Yudono alle pendici del Monte Gassan (Dainichi-bō, Churen-ji, Dainichi-ji e Hondō-ji); qui l'asceta apprendeva semplici dottrine e rituali e la recitazione di *sūtra*, ricevendo il suo *isse-kaigo*, il nome religioso recante il suffisso *kai* (in rimando a Kōbō-Daishi/Kūkai) riservato esclusivamente agli isse-gyōnin. Dopo due o tre anni di seminario, egli era pronto per iniziare il percorso solitario nel Senninzawa descritto sopra: con una veste bianca, barba e capelli incolti, era da quel momento libero di peregrinare e di praticare la disciplina ascetica senza un maestro. Il mokujiki-gyō, il lungo digiuno che iniziava con l'astensione dai “cinque cereali”, era una pratica precipua degli isse-gyōnin entrati in questa fase solitaria²²; seguivano il danjiki – il digiuno completo – e l'ingresso nel nyūjō, culmine del percorso dell'ormai sokushinbutsu.

Antropologia del corpo incorrotto

A quali pratiche, di altri tempi, regioni o religioni, è riconducibile l'automummificazione in vita del sokushinbutsu? Che cosa la differenzia da altri casi di mummificazione (*post-mortem*) interni al Buddhismo? Che cosa ne costituisce il fulcro, dal punto di vista delle tecniche del corpo così come da quello del significato dottrinale? In questa sezione proveremo

20 HORI *cit.*: 235

21 *Ivi.*: 227

22 *Ivi.*: 236. Dopo più di mille giorni trascorsi in isolamento nel Senninzawa, l'asceta lasciava la montagna e si spostava di luogo in luogo venendo a contatto con la popolazione, come una sorta di missionario errante. Durante questa fase, gli isse-gyōnin erano soliti compiere azioni benefiche a vantaggio della popolazione stessa, attestate dalle numerose iscrizioni dedicate alla loro memoria che si possono rinvenire tutt'oggi; di converso, la popolazione forniva supporto agli asceti, seguendo un senso di obbligazione ben radicato in un'area che per lungo tempo era stata meta di pellegrinaggi (cfr. anche *ivi.*: 230).

ad indicare una possibile risposta a tali domande. Infine, affronteremo il caso dei sokushinbutsu da un punto di vista più generale, quale pratica che coinvolge le definizioni del corpo in seno alla società.

Per rimanere nell'ambito del Buddhismo, in Asia orientale si trova un numero considerevole di mummie buddhiste, che spesso costituiscono il principale oggetto di culto dei templi in cui sono custodite. In effetti, non era inusuale che un maestro manifestasse esplicitamente ai suoi seguaci il desiderio di essere mummificato dopo la morte; la mummificazione era tenuta in gran conto quale segno dell'elevazione spirituale raggiunta in vita²³. Cionondimeno, la distanza dai sokushinbutsu è notevole: da una parte, si tratta di intervenire con un processo di preservazione di un corpo *morto*, a suggellare un traguardo religioso raggiunto in vita; dall'altra, *la morte stessa* (che morte propriamente non è) costituisce il traguardo della vita ascetica e, con ciò, il suo superamento in uno stato di sospensione che non è né vita né morte.

Secondo Kōsei²⁴, la mummificazione quale esito della pratica ascetica, attestata in Giappone a partire dall'XI secolo, sarebbe rintracciabile molto più indietro nel tempo in India e in Cina; in Cina, prima ancora dell'arrivo del Buddhismo, la pratica era largamente diffusa presso i taoisti. Il mokuji-gyō, l'astinenza da cereali degli isse-gyōnin, sembra essere stata influenzata dall'ascetismo induista (Yoga), oppure dall'addestramento magico del Taoismo; benché in origine non sia stata una dottrina buddhista, dunque, gli asceti dello Shugen-dō l'avrebbero adottata al fine di avere un maggiore controllo sui misteri religiosi. Del resto, lo Shugen-dō consisteva di un insieme sincretico composto dall'antica magia sciamanica e dal Buddhismo Mantrayāna, dalla magia Yin-yang e dal Taoismo²⁵.

Scenari di salvezza.

La pratica di diventare Buddha nel proprio corpo, in vita, è connessa, come si è visto sopra, all'escatologia della Terra Pura di Amitabha (*Amida-butsu* in Giappone); ciò che contraddistingue il sokushin-jōbutsu è la convinzione che la Terra Pura stessa, questo spazio di felicità eterna, si trovi *qui e ora*, in questo mondo: esso coincide con la montagna sacra, con lo spazio geografico del Dewa Sanzan.²⁶

23 LOBETTI *cit.*: 196-7

24 KŌSEI *cit.*: 6-8

25 HORI *cit.*: 239

26 RAVERI *cit.*: 133

Altro elemento dell'escatologia buddhista cui aderiva la setta di Yudono è il Buddha Maitreya²⁷, il Buddha del futuro che tra più di cinque miliardi di anni scenderà su questa terra trasformandola in un paradiso, dove tutti gli esseri umani avranno ricchezza, benessere e felicità in egual misura²⁸. Il nyūjō consente al fedele di “arrestare” la vita del proprio corpo e di attendere la realizzazione dell'utopia: seduto per terra a gambe incrociate come il Buddha, immobile, controllando il respiro e il battito cardiaco arriverà, infine, ad arrestarli del tutto. Non sarà morto e il suo corpo non andrà in putrefazione, bensì si manterrà in uno stato di perfetta e fiduciosa attesa.

Il paradiso di Amitabha, “la Terra Pura della gioia estrema”²⁹, fa parte di una concezione dell'aldilà secondo cui gli uomini che hanno condotto una vita buona si recheranno, dopo la morte, in un altro mondo (la Terra Pura) – libero dalla sofferenza che contraddistingue il nostro mondo – dove godranno di una vita eterna e felice. La soteriologia di Amida-butsu trovò terreno fertile in Giappone e vi ebbe molta fortuna; già prima dell'arrivo del Buddhismo, infatti, nell'arcipelago era diffusa la credenza nel Regno di Tokoyo, un luogo mitico dove si sarebbe trovato un frutto che avrebbe donato la vita eterna a chi ne avesse mangiato³⁰.

Attorno al nyūjō del sokushin-jōbutsu si aggregano, quindi, diverse dottrine, pratiche e narrazioni, in una singolare unità sincretica. Se, per raggiungere il regno di Amida, è necessario morire, d'altro canto tale luogo è ritenuto trovarsi molto lontano nello spazio – tanto, forse, da impedire di raggiungerlo. L'utopia del Buddha Maitreya viene in soccorso: il paradiso è qui su questo mondo, anche se in un futuro remoto – si tratta di aspettare, nella perfetta calma e immobilità del nyūjō. Inoltre, nella seconda metà del X secolo, poco prima che ci fossero i primi casi di automummificazione attestati dalle fonti, ebbe grande diffusione la credenza secondo cui sarebbe sufficiente invocare il nome di Buddha, *Namu Amida-butsu*, per essere accolti nel paradiso; come si è visto sopra, gli isse-gyōnin, dopo l'ingresso nel sepolcro del nyūjō, recitavano proprio delle preghiere al Buddha Amitabha. Infine, fu nello stesso periodo che la fede in Maitreya cominciò ad essere influente e ad essere collegata alla pratica del nyūjō³¹.

27 Il Buddha Maitreya trova posto nel Sūtra del Loto, uno dei testi fondanti del Buddhismo Mahāyāna (cfr. WILLIAMS 1990: 175-6).

28 KŌSEI *cit.*: 6

29 *Ivi.*: 8

30 *Ibid.*

31 *Ivi.*: 8-9

Corpo e società.

Con quanto detto finora abbiamo raggiunto una prima comprensione della pratica dell'auto-mummificazione in vita: delle sue origini storiche, delle sue motivazioni dottrinali e delle ragioni per cui si è diffusa proprio nel Dewa Sanzan. Ne abbiamo tratteggiato, per così dire, il senso storico-religioso. Si tratta, prima di concludere, di volgere l'attenzione ad un altro ordine di questioni: quelle legate al corpo, alla sua normazione sociale e alla definizione del significato e dei limiti della vita e della morte. Data la ridotta portata del presente testo e i pochi riferimenti bibliografici, quest'ultima parte vuole essere solo una definizione preliminare del problema.

Sembra essere una costante di tutte le società umane l'elaborazione della coppia concettuale puro/impuro, in stretta connessione con altre coppie quali ordine/disordine o buono/cattivo. Il giudizio che tali distinzioni concettuali permettono di esprimere sulla realtà circostante e sulle azioni di uomini e donne si riflette nell'autorappresentazione del gruppo sociale, in un rapporto di rimandi e rafforzamenti reciproci: la società si perpetua e prospera se l'ordine prevale sul disordine, il buono sul cattivo, la purezza sull'impurità. Una delle metafore più forti e ricorrenti è quella del corpo: come il corpo di un individuo è sano se viene mantenuto puro (se le impurità vengono eliminate o allontanate – gli escrementi lavati, la malattia debellata ecc.), così il corpo sociale deve difendersi dagli elementi che ne intaccano l'integrità. In altre parole, i confini tra interno ed esterno debbono essere chiari e non permeabili, se non sotto particolari condizioni.³²

La morte, il cadavere rappresentano in questo senso l'eccezione irrisolta, lo sconfinamento irreversibile, la rottura degli argini; il senso di orrore che il corpo esanime suscita in noi ci pone di fronte alla precarietà non solo della vita individuale, ma anche della tenuta della società in cui viviamo, che le nostre rappresentazioni quotidiane ci restituiscono invece come indiscutibile ed eterna. Le pratiche rituali associate alla morte aiutano, tra l'altro, a recuperare quella "illusione della naturalezza" della società, senza la quale l'angoscia per la vita sarebbe insostenibile.

Partendo da tali presupposti, come possiamo guardare ai corpi "scandalosi" dei sokushinbutsu? Da un lato essi suscitano in noi una repulsione analoga a quella di ogni corpo privo di vita, amplificata dal raccapriccio che proviamo pensando alle estenuanti (e impensabili) prove cui l'asceta si è sottoposto; dall'altro, subiamo il loro fascino e proviamo un misto di ti-

32 Cfr. RAVERI *cit.*: 174-7

more e ammirazione nei confronti di uomini così eccezionali, che hanno spinto alcune possibilità umane così lontano da mettere in discussione virtualmente tutto ciò che per noi significa “vita”.

Massimo Raveri³³ individua nei sokushinbutsu una «integrità tassonomica anormale»: se la società (e il potere) definiscono le norme del puro e dell'impuro e i confini entro i quali è possibile la vita, essi raggiungono, nell'incorruttibilità del loro corpo immerso nel nyūjō, lo statuto stesso di *modello* della purezza. La loro impermeabilità a ciò che può intaccare il corpo è infatti totale e definitiva; tuttavia, per ottenerla essi vanno al di là della vita, lavorano cioè quella condizione che la tassonomia del potere intende valorizzare e tutelare. Perché il sistema possa reintegrarli, esso dovrebbe – ma non può – ridefinire le stesse norme su cui si regge³⁴. Il sokushinbutsu si staglia dunque in tutta la sua individualità, sfidando l'intera società, dalla quale non può essere ignorato; se c'è una promessa di salvezza, essa esiste «[p]er gli emarginati, coloro che giudicano la società in cui vivono come un cadavere, un inferno, una realtà di corruzione e di impurità».

Tullio Lobetti³⁵ legge la dialettica tra il corpo mummificato degli isse-gyōnin e la società che lo circonda in termini diversi; anch'egli, comunque, vede nell'immobilità dell'asceta una sfida alle forme di vita dominanti. Il percorso solitario nel Senninzawa e la reclusione volontaria segnano una progressiva desocializzazione del corpo: prima la privazione del cibo, dei rapporti sessuali e di ogni tipo di rifugio, quindi l'esclusione totale dai contatti umani nel chiuso del sepolcro. A questo primo movimento fa da contrappunto quello che segue la riapertura del sepolcro trascorsi tre anni dall'ultimo respiro: la mummia viene riportata nel consesso del tempio, decorata ed esposta per la venerazione – «un corpo perfetto per il perfetto corpo collettivo della comunità monastica».

Questo secondo movimento di “ritorno alla socialità” può essere letto in un'ottica più universalistica – che vada oltre, cioè, la ristrettezza del monastero – alla luce delle teorie Mahāyāna sulla salvezza. Il Mahāyāna, inteso come la scelta di una più elevata aspirazione religiosa da parte del fedele buddhista, consiste nell'aspirazione a raggiungere la Buddhità per il bene di *tutti* gli esseri senzienti³⁶, destinati, prima o poi, a diventare essi stessi Buddha.

33 *Ivi*: 183-4

34 Raveri riconduce a questa impossibilità di integrazione da parte del potere la messa fuori legge della pratica dell'automummificazione da parte del governo Meiji, che la equipara al suicidio riconducendola, così, nell'alveo delle categorie dominanti.

35 LOBETTI *cit.*: 203-4

36 *Cfr.* WILLIAMS *cit.*: 14

I sokushinbutsu ci interrogano direttamente, mettendo in discussione le categorie sulle quali riposano le nostre vite e attività; in questo senso, potrebbero essere interpretati come una radicale impresa antropologica. Laddove sembra esserci immobilità, si rivela invece un gesto – tanto difficile, lungo e complesso da sembrare impossibile – che, una volta portato a compimento, si riverbera indefinitamente nel tempo, mantenendo intatta la sua carica espressiva. In questo, l'antropologia della performance potrebbe avere molto da dire³⁷.

Conclusioni.

L'estrema ascesi del sokushin-jōbutsu, comprensibile in prima istanza nei termini di un lento suicidio rituale, svela, ad uno sguardo più attento, un rapporto di segno opposto con la morte: laddove il suicida, rifiutando la vita, ricerca e ottiene la morte, l'isse-gyōnin allontana ostinatamente e indefinitamente il sopraggiungere dell'evento fatale. Nel fare questo, altera le condizioni normali della vita (nutrizione, moto/immobilità, attività/riposò, respirazione, veglia/sonno, piacere/dolore, ecc.) fino a stravolgerle completamente e ridefinire l'idea stessa di vita. Ciò che rimane è un corpo incorruttibile che, se per la scienza medica non può che essere definito come un cadavere mummificato, per i fedeli che lo venerano costituisce l'esempio "vivente" della massima aspirazione umana alla salvezza su questo mondo.

Il sokushin-jōbutsu potrebbe essere pensato anche come un autosacrificio. Il sacrificio si configura come l'offerta di un bene – dunque, come la rinuncia allo stesso – al fine di chiedere, ottenere o garantire l'esistenza di – l'accesso a – un altro bene considerato superiore; la rinuncia alla propria vita è, in questo senso, l'estremo sacrificio. È questo il caso dei sokushinbutsu? Il loro corpo perfetto ed eterno non sembra essere fatto oggetto di una rinuncia; piuttosto, il suo ottenimento nel nyūjō costituisce l'adempimento più alto dell'asceta e, dunque, un fine cui tendere. Se l'automummificazione è raggiunta in vista di un bene più alto – quale potrebbe essere la salvezza degli altri uomini e donne, secondo l'ispirazione Mahāyāna –, ciò *non* avviene al prezzo della negazione del bene del sokushinbutsu; al contrario, questi, attraverso la perfezione del proprio corpo, indica una via che apre la strada alla salvezza di tutti – si pone cioè come un modello, un segno della perfezione di questo mondo, sempre raggiungibile anche se in un futuro remoto.

37 Cfr. ancora LOBETTI *cit.*: 190

Bibliografia

HORI, Ichiro

1962 «Self-Mummified Buddhas in Japan. An Aspect of the Shugen-Dô ("Mountain Asceticism") Sect», *History of Religions*, Vol. 1, No. 2, Winter 1962: 222-42

KASHIWAHARA, Yusen-SONODA, Koyu (eds.)

1994 *Shapers of Japanese Buddhism*, Tokyo: Kosei

KŌSEI, Andō

1968 «Des momies au Japon et de leur culte», *L'Homme*, 1968, tome 8 n°2: 5-18

LOBETTI, Tullio

2007 «Eternal Bodies: the Miira, the Self-Mummified Ascetics of Japan», in JANES, Dominic (ed.), *Back to the Future of the Body*, Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Press, 2007: 190-215

RAVERI, Massimo

1998 *Il corpo e il paradiso. Le tentazioni estreme dell'asceti in Asia Orientale*, Venezia: Marsilio

WILLIAMS, Paul

1990 *Il Buddhismo Mahāyāna. La sapienza e la compassione*, Roma: Astrolabio-Ubaldini

Nicola Pietro Bonaldi (cc) 2012

Quest'opera è resa disponibile con licenza **CC BY-NC-SA 3.0 IT**

“Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 3.0 Italia”

Il testo della licenza è consultabile all'indirizzo <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/it/deed.it>