

Deguchi Nao e Onisaburō

Re-enactment del conflitto di genere all'interno di Ōmotokyō

Pietro Stefani

Introduzione

In una sera del 3 febbraio 1892, sola sulla strada del ritorno verso la propria abitazione al villaggio di Ayabe, nei pressi di Kyōto, la cinquantacinquenne Deguchi Nao 出口なお (1837-1918) subì un episodio di possessione spiritica (*kamigakari* 神懸り) ad opera di una misteriosa entità numinosa chiamata Ushitora no Konjin 良の金神, che le annunciò di averla eletta come la propria medium per trasmettere un messaggio di salvezza al mondo¹: è questo l'atto di nascita di Ōmotokyō 大本教, un movimento destinato a diventare una delle più importanti e rappresentative nuove religioni (*shinshūkyō* 新宗教) che fiorirono e prosperarono in Giappone a partire dal periodo Meiji (1868-1924)².

Il principale elemento di novità presente nel discorso religioso promosso da Ōmotokyō — più nello specifico, dal *kami* Ushitora no Konjin per bocca di Deguchi Nao — era costituito dalla millenaristica promessa di un profondo e imminente rinnovamento dell'ordine mondiale (*yonaoshi* 世直し), per ricondurre quest'ultimo allo stato di armonia e beatitudine che da lungo tempo era stato guastato dalla corruzione della modernità. Per promuovere con efficacia il proprio messaggio, la ora medium Nao dovette tuttavia ricorrere ad un aiuto e ad un sostegno ulteriori, che ella identificò nella persona di Ueda Kisa-burō 上田喜三郎 (1871-1948), un esorcista itinerante poi conosciuto con il nome di Deguchi Onisaburō 出口王仁三郎 al momento del suo ingresso nella famiglia di Nao e nel culto nel 1900. Nonostante un iniziale rapporto di collaborazione che permise a Ōmotokyō di prosperare rapidamente, tuttavia forti divergenze tra gli ora due co-fondatori del culto provocarono una serie di contrasti interni che culminarono nel 1905 con la sconfitta ideologica di Nao e la conseguente vittoria di Onisaburō, che assunse da quel momento il totale controllo del culto³.

Nonostante Ōmotokyō rappresenti indubbiamente una 'nuova religione', è tuttavia innegabile che questa, nella costruzione del proprio discorso religioso e rituale, abbia allo stesso tempo attinto a piene mani da elementi tipici della religiosità giapponese tradizionale. In particolare, l'assegnazione dei ruoli di genere nel rapporto instaurato tra i due co-fondatori Nao e Onisaburō ripropone e riproduce, per molti versi, le stesse dinamiche e le stesse criticità di una ben più antica e radicata visione religiosa: la tendenza ad accoppiare una figura mistica femminile e una manageriale maschile nella pratica rituale,

¹ Emily Groszos OOMS, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan: Deguchi Nao and Ōmotokyō*, Ithaca: East Asia Program, Cornell University, 1993, pp. 1-5.

² Nancy K. STALKER, «Ōmoto», *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Vol. 16, No. 4, 2018, p. 52.

³ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., pp. 65-6.

derivata dall'antico ideale di assegnazione dei poteri nel quale le donna detiene il controllo della dimensione sacra e l'uomo supervisiona quella secolare⁴.

Miko e yamabushi, donna contro uomo

In uno studio di genere condotto nel contesto delle nuove religioni, Nakamura Kyōko nota come l'origine di questi culti sia quasi sempre da attribuire a personalità femminili, che li avrebbero fondati a seguito di un'esperienza rivelatoria ricevuta da parte di un'entità sovranaturale per mezzo della possessione spiritica⁵; per quanto invece riguarda il loro sviluppo a seguito della fondazione, Inose Yuri evidenzia la tendenza a strutturare il discorso dottrinale delle neonate religioni sulla base di una «dual leadership», costruita sull'interazione tra un leader-sciamano con funzione espressiva e un leader-strumento con funzione consolidante⁶. Tale schema si ripresenta evidentemente anche in Ōmotokyō, dove alla figura di Nao, la fondatrice originale del culto (*kaiso* 開祖) e «the *kami's* mouthpiece in the present world»⁷, si accosta quella di Onisaburō nel ruolo di *saniwa* 砂庭, il maestro spirituale incaricato di interpretarne le rivelazioni.

L'origine di questo tipo di rapporto è da far risalire, almeno secondo la tradizione ufficiale promossa da Ōmotokyō, al mese di luglio del 1898, quando Onisaburō — allora ancora conosciuto come Ueda Kisaburō — ricevette un messaggio divino che gli indicava di recarsi al villaggio di Sonobe, dove avrebbe incontrato qualcuno che lo stava aspettando: tale persona era naturalmente Nao, che nello stesso periodo tentava di diffondere la parola di Ushitora no Konjin anche al di fuori di Ayabe, senza però riscuotere grande successo⁸. L'incontro con una personalità carismatica come quella di Onisaburō si rivelò dunque come uno dei più fortuiti: decidendo di affidare a lui il proprio *Ofudesaki* おふでさき — i brandelli di carta e di stoffa su cui trascriveva integralmente in *kana* le rivelazioni di Ushitora no Konjin — e permettendogli di interpretarlo e riorganizzarlo secondo dottrine e rituali più sistematizzati, Nao riuscì a inserire l'attività del proprio movimento all'interno di quel «ancient ideal of rulership by a “dual-gender pair”»⁹ che, proprio perché tradizionalmente riconosciuto, le permise di ufficializzare il proprio ruolo di medium e, di conseguenza, la validità del messaggio di Ushitora no Konjin.

Tra le innovazioni introdotte da Onisaburō che permisero ad Ōmotokyō prosperare rapidamente, una in particolare si rivelò vincente: l'introduzione della pratica pseudo-esoterica del *chinkonkishin* 鎮

⁴ STALKER, «Ōmoto...», cit., p. 54.

⁵ NAKAMURA Kyōko, «Revelatory Experience in the Female Life Cycle: A Biographical Study of Women Religionists in Modern Japan», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 8, No. 3/4, 1981, pp. 187-189.

⁶ INOSE Yuri 猪瀬優理, «Gender and New Religions in Modern Japan», *Japanese Journal of Religious Studies*, 44, 1, 2017, p. 19.

⁷ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., p. 9.

⁸ Nancy K. STALKER, *Prophet motive: Deguchi Onisaburō, Oomoto, and the rise of new religions in Imperial Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, p. 35.

⁹ STALKER, *Prophet motive...*, cit., p. 38.

魂帰神. Definita come un rituale nel quale un individuo definito *kannushi* 神主 (spesso di sesso femminile) soffia su una pietra per autoindursi allo stato di *kamigakari* e il suo partner maschile, il *saniwa*, determina l'identità dello spirito che la possiede¹⁰, il *chinkonkishin* rappresentava, pur essendo stato inaugurato solamente in tempi recenti dalla scuola esoterica di Honda Chikaatsu 本田親徳 (1822-1889), il fattore che con maggiore evidenza instaurava un rapporto di continuità tra le pratiche rituali di Ōmotokyō e la tradizione sciamanica giapponese. Tuttavia, l'introduzione di questo particolare tipo di partnership tra uno sciamano di sesso maschile (*yamabushi* 山伏) e una medium di sesso femminile¹¹ implicava, allo stesso tempo, anche l'accettazione e l'adozione da parte di Nao di un preciso schema ideologico nel quale l'autorità e i ruoli religiosi non sono distribuiti in maniera equa, ma al contrario fortemente polarizzata: storicamente infatti, per quanto la medium — o meglio la *miko* 巫女 — detenesse il privilegio di poter comunicare con il o con i *kami*, il suo ruolo non andava oltre quello di «passive mouthpiece for communications from the spirit world»¹², mentre invece era dello *yamabushi* la facoltà di ascoltare, interpretare e soprattutto rendere pubblici — e quindi ufficiali — i contenuti di tali comunicazioni.

Il *chinkonkishin* dunque, pur essendo la ragione principale dell'aumento di popolarità di Ōmotokyō, si rivelò essere allo stesso tempo anche la causa scatenante dei dissapori tra i due fondatori: per quanto avesse necessità del suo aiuto nella diffusione delle sue profezie, Nao tuttavia «expected Onisaburō to be a passive, but articulate, mouthpiece for her will»¹³.

Il potere del *kamigakari*

La competizione sul controllo della possessione spiritica è interpretabile alla luce del fatto che l'esperienza del *kamigakari* rappresenta in realtà un mezzo molto più potente e pericoloso di quanto potrebbe a prima vista sembrare: nel momento in cui la medium accoglie la divinità all'interno del proprio corpo infatti, il carattere 'antropico' dell'ordine costituito viene temporaneamente sospeso per dare spazio a una nuova forma di autorità totalmente altra e trascendente — divina appunto — che manifestandosi attraverso la voce della *miko* la autorizza a confermarlo o a rimetterlo in totale discussione. Se si considera poi che tale ordine costituito fu rappresentato per lungo tempo in Giappone da una netta prevaricazione della componente maschile della popolazione su quella femminile, appare evidente come il *kamigakari* costituisca l'arena di un vero e proprio conflitto tra i due generi, distinta da un lato come la scenografica e sovversiva risposta femminile all'ingiustizia sociale e alla repressione psicologica e, dall'altro, come il tentativo da parte di coloro che detengono il potere di pacificare la frustrazione e la rabbia delle donne¹⁴.

¹⁰ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., p. 54.

¹¹ *ibidem*.

¹² *ibidem*.

¹³ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., p. 57.

¹⁴ Doris G. BARGEN, «Spirit Possession in the Context of Dramatic Expression of Gender Conflict: the Aoi Episode of the *Genji Monogatari*», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 48, 1988, p. 96.

La potenziale minaccia rappresentata dal *kamigakari* era ben nota anche in tempi più antichi: tra il periodo Asuka (550-700), il periodo Nara (710-794) e il periodo Heian (794-1185), furono pubblicati tre documenti ufficiali — gli Editti Taika (*Taika kaishin* 大化改新, 645), il Codice Yōrō (*Yōrō ritsuryō* 養老律令, 718) e lo *Engishiki* 延喜式 (927) — che testimoniano un primo tentativo di ‘imbrigliare’ il potere sovversivo della possessione spiritica, introducendo un elaborato sistema di santuari, titoli e ranghi imperiali ufficialmente riconosciuti che privilegiavano gli officianti maschili¹⁵. Allo stesso tempo, cominciò ad assumere sempre maggiore rilevanza presso la cultura della corte il fenomeno del *mono no ke* 物の怪, una forma di possessione ad opera di entità spiritiche malvagie come *goryō* 御霊 o le loro controparti viventi *ikiryō* 生霊. Questo fenomeno, pur discostandosi sia nel nome che nell’eziologia dall’originale esperienza ‘sciamanico-rivelatoria’ del *kamigakari*, mantiene tuttavia un forte elemento di continuità con quest’ultimo: oltre a confermare l’evidente suscettibilità femminile alla possessione da parte di spiriti nella società giapponese antica, il *mono no ke* ne condivide anche le motivazioni e i principi che ne sono alla base, ovvero quella forma mascherata di protesta femminile che scaturisce dalle avversità psicologiche provocate dalla cultura poliginica di periodo Heian¹⁶, di cui racconti dell’epoca come il *Genji monogatari* costituiscono un chiaro esempio.

Il fenomeno della possessione spiritica nel contesto culturale giapponese è, pertanto, non soltanto un *modus operandi* associato al rilascio di emozioni e stati d’animo precedentemente repressi, ma è anche un processo cognitivo attraverso cui è possibile esprimere modelli dominanti di realtà o costruirne di nuovi¹⁷. Soprattutto nell’ambito di Ōmotokyō, tale aspetto assume una rilevanza particolare nel momento in cui si prende in considerazione il contesto etico e sociale in cui Deguchi Nao era inserita al momento del suo *kamigakari*: cardine della società Meiji era infatti lo *tsūzoku dōtoku* 通俗道德, un sistema etico erede dello *ie* 家 di periodo Tokugawa che prometteva un’esistenza prospera e felice in cambio dell’accettazione di istituzioni sociali e culturali di tipo patriarcale il cui ideale femminile consisteva in una moglie-madre che soffre in silenzio e sacrifica la sua identità nel nome della famiglia¹⁸. Tale promessa si era tuttavia rivelata mendace agli occhi di Nao dal momento che la sua vita, pur dedicata all’insegna dello *tsūzoku dōtoku*, continuava invece a versare in condizioni di abiezione, povertà e ingiustizia sociale: in questo senso dunque, la sua esperienza di *kamigakari* sarebbe interpretabile, esattamente come nel passato, in una «legitimate voice for her anger and absolute assurance of spiritual salvation and socioeconomic emancipation»¹⁹. Allo stesso modo, quell’imminente *yonaoshi* rivelatole e profetizzate da Ushitora no Konjin durante la possessione rappresenta l’inconscia necessità di Deguchi

¹⁵ Lori MEEKS, «The Disappearing Medium: Reassessing the Place of Miko in the Religious Landscape of Premodern Japan», *History of Religions*, Vol. 50, No. 3, 2011, pp. 213-214.

¹⁶ Doris G. BARGEN, *A Woman's Weapon: Spirit Possession in the Tale of Genji*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, p. 7.

¹⁷ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., p. 12.

¹⁸ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., p. 109.

¹⁹ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., p. 34.

Nao di trovare un riscatto nei confronti di una realtà che l'aveva delusa e abbandonata, in un atteggiamento che è di aperta sfida all'ordine costituito dal governo Meiji e, in ultima analisi, giustificato da quell'ispirazione divina che rende la voce della medium praticamente inattaccabile.

La censura di Onisaburō

Se tuttavia il *kamigakari* di Nao manifesta quella temporanea, obliqua forma di ribellione femminile nei confronti dell'ordine costituito, il ruolo che Onisaburō ricopre all'interno di Ōmotokyō procede inevitabilmente in senso contrario: egli è il *saniwa*, lo *shugenja* 修験者 e/o *yamabushi* moderno che nel suo rapporto con la *miko*-Nao «valorizza le sue capacità mistiche, ma controlla la sua trance, che potrebbe esprimere una visione luminosa quanto imprevedibile, imbriglia il suo messaggio e lo rende “normale”»²⁰. Lo stesso discorso ufficiale del movimento contribuisce a inserirlo all'interno di questo pattern, attribuendo alla sua figura caratteristiche simili a quelle di En no Gyōja 役行者, il mitico asceta fondatore dello Shugendō 修験道²¹. Secondo il *Reikai monogatari* 霊界物語 (1921-1934) — una raccolta di testi scritti da Onisaburō stesso, poi uno dei testi ufficiali di Ōmotokyō — nel 28 febbraio 1989 un misterioso uomo vestito in abiti europei lo trasse in salvo da un gruppo di aguzzini alle sue calcagna, conducendolo in una grotta sul monte Takakuma dove egli risvegliò i propri poteri spirituali per mezzo di una serie di pratiche ascetiche durate una settimana²². Già questa pseudo-agiografia della sua figura traduce la reale natura del conflitto con Nao: il fatto che l'entità numinosa responsabile della sua iniziazione sciamanica possieda delle fattezze 'moderne' pone Onisaburō molto più vicino ai valori dominanti della società Meiji — l'ordine costituito appunto — che a quelli sovversivi e iconoclastici che Deguchi Nao tentava invece disperatamente di comunicare attraverso Ushitora no Konjin. Altrettanto 'contenitive' si rivelarono le sue scelte di affiliare il movimento alla scuola Inari Kōsha 稻荷講社, accesa sostenitrice del *kokka Shintō* 国家神道 (il cosiddetto 'Shintō di Stato') nonostante l'esplicita ostilità che la partner nutriva verso il governo Meiji, e di promuovere il *chinkonkishin* come rituale principale²³, che gli garantiva un diritto di esclusività sulle profezie di Nao e lo autorizzava, come da tradizione, ad essere il solo ad «ascoltare le risposte e trascriverle per avvalersi del privilegio di interpretarle»²⁴. Così facendo, Onisaburō ebbe la possibilità di rimaneggiare più volte l'*Ofudesaki*, sostituendone le parole in *hiragana* con *kanji* che spesso ne stravolgevano il significato originale e che davano vita a un testo nuovo ed 'emendato' — lo *Ōmoto shin'yu* 大本神諭 (1917) — costruito non più sulla volontà di Deguchi Nao quanto piuttosto su «his own beliefs»²⁵.

²⁰ Massimo RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*. Venezia: Marsilio Editori, 2014, p. 38.

²¹ STALKER, *Prophet motive...*, cit., pp. 32-3.

²² *Ibidem*.

²³ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., p. 55.

²⁴ RAVERI, *Il pensiero...*, cit., p. 39.

²⁵ STALKER (2008). *Prophet motive...*, cit., pp. 57-58.

Conclusioni

Conscia dei tentativi di censura attuati da Onisaburō ai suoi danni, Nao tentò più volte di ribellarsi alla prevaricazione del suo *saniwa*, senza tuttavia avere successo. Uno dei suoi tentativi più estremi si può ricavare dalla nuova teoria che cominciò presto a delinarsi nelle sue rivelazioni: essa descriveva il suo rapporto con Onisaburō come uno scambio di identità di genere nel quale uno spirito maschile si manifestava nel suo corpo di donna (*henjōnanshi* 変性男子) e uno spirito femminile si manifestava nel corpo maschile del suo partner (*henjōyoshi* 変性女子), e si basava evidentemente sul tentativo di Nao di recuperare quell'autorità di medium che l'accettazione del pattern *miko-yamabushi* aveva irrimediabilmente compromesso, giocando su quella stessa polarizzazione del potere in base al genere su cui essa era tradizionalmente costruita: in altre parole, innalzare il ruolo di *miko* attribuendone caratteri maschili e degradare quello dello *yamabushi* attribuendone caratteri femminili²⁶. Tuttavia, anche tale approccio finì per rivoltarsi contro, dal momento che ammettere l'inversione di genere equivaleva, in ultima analisi, alla riconferma dello status quo: da un lato le parole di Nao assumevano valore solamente in virtù della natura intrinsecamente maschile di colei che le pronunciava²⁷; dall'altro, la figura di Onisaburō venne ulteriormente potenziata dall'attribuzione di quelle caratteristiche che, fino a quel momento, erano state ad esclusivo appannaggio femminile: in altre parole, Onisaburō divenne contemporaneamente *yamabushi* e *miko*, *saniwa* e *medium*, sancendo così la definitiva sconfitta di Nao e trasformandosi di fatto nell'unico vero leader di Ōmotokyō.

²⁶ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., pp. 112-3.

²⁷ OOMS, *Women and Millenarian...*, cit., p. 121.

Bibliografia

BARGEN Doris G., «Spirit Possession in the Context of Dramatic Expression of Gender Conflict: the Aoi Episode of the *Genji Monogatari*», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 48, 1988, pp. 95-130.

_____, *A Woman's Weapon: Spirit Possession in the Tale of Genji*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

INOSE Yuri 猪瀬優理, «Gender and New Religions in Modern Japan», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 44, No. 1, 2017, pp. 15-35.

MEEKS Lori, «The Disappearing Medium: Reassessing the Place of Miko in the Religious Landscape of Premodern Japan», *History of Religions*, Vol. 50, No. 3, 2011, 208-260.

NAKAMURA Kyōko, «Revelatory Experience in the Female Life Cycle: A Biographical Study of Women Religionists in Modern Japan», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 8, No. 3/4, 1981, pp. 187-205.

OOMS Emily Groszos, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan: Deguchi Nao and Ōmotokyō*, Ithaca: East Asia Program, Cornell University, 1993.

RAVERI Massimo, *Il pensiero giapponese classico*. Venezia: Marsilio Editori, 2014.

STALKER Nancy K., *Prophet motive: Deguchi Onisaburō, Oomoto, and the rise of new religions in Imperial Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2008.

_____, «Ōmoto», *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Vol. 16, No. 4, 2018, pp. 52-67.