

Il “boom” della Nuova Spiritualità

Cause, contesti e discorsi dietro a una nuova forma di religiosità

Riccardo Mazzi

Introduzione

A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso un numero considerevole di idee, di pratiche e di concetti di matrice New Age provenienti principalmente dagli Stati Uniti hanno iniziato a riversarsi nell’immaginario collettivo giapponese¹. I vari movimenti che ne nacquero, raggruppati successivamente sotto il termine più generale di *seishin sekai* (*spiritual world* in inglese) nel contesto nipponico, iniziarono presto a proliferare nel tessuto sociale del Giappone collegandosi da un lato a forme di culto già presenti nell’arcipelago in forma differente, dall’altro fornendo nuove risposte e nuovi linguaggi alle necessità di una società che iniziava a soffrire, come anche in altre nazioni industrializzate, delle repentine trasformazioni che stava subendo a causa di una rapida e costante crescita economica². Tuttavia, la presenza di un diverso “terreno culturale” su cui sono stati gettati i semi di questo nuovo modo di concepire la religiosità, hanno fatto sì che nel contesto giapponese esso crescesse affiancato da un particolare intreccio di discorsi essenzializzanti tipici di processi comuni a orientatismi e auto-orientatismi³.

Con il presente lavoro si è tenterà, partendo dagli stessi dibattiti che si sono sviluppati attorno a termini generici e di difficile categorizzazione quali “religione” e “spiritualità”, di riflettere prima su come questi nuovi concetti relativi al New Age siano approdati in Giappone, sul perché essi abbiano ottenuto così tanto successo e quali dinamiche di tipo culturale-identitario sono state coinvolte. Successivamente, in maniera concisa, si presenteranno alcuni esempi concreti che illustrano come una tendenza inizialmente condivisa da più società ‘occidentali’ sia approdata e si sia evoluta in modo del tutto originale in un contesto per alcuni versi differente e peculiare come quello nipponico.

¹ Inken PROHL, “The spiritual world: aspects of New Age in Japan” in Daren Kemp and James R. Lewis (a cura di), *Handbook of New Age*, Leiden; Boston, Brill, 2007, p.360-65.

² SHIMAZONO Susumu, “From salvation to spirituality. The contemporary transformation of religions viewed from East Asia”, *Religious studies in Japan*, vol. 1, 2012, p.4-8; Ioannis GAITANIDIS, “Spiritual Therapies in Japan”, *Japanese Journal of Religion Studies*, vol.39, No.2, 2012, p.364-67.

³ PROHL, “The spiritual world...”, cit., pp. 367-369

1. La Nuova Spiritualità: linguaggi, cause, discorsi.

a. Definire i termini

Prima di addentrarsi nel discorso vero e proprio attorno a quello che Gaitanidis nomina “spiritual boom” avvenuto in Giappone nel pieno degli anni Novanta⁴, è utile riflettere sui termini che solitamente vengono utilizzati in ambito accademico per circoscrivere l’argomento preso in esame.

Anzitutto è necessario evidenziare come non si è ancora giunti a una definizione comune di “religione” che possa essere utilizzata al tempo stesso in più contesti differenti; per tale motivo, essa deve essere definita, caso per caso, secondo la molteplicità dei vari elementi che la compongono⁵. Una volta detto ciò, diventa possibile approcciarsi al concetto di “nuova spiritualità” e, in particolare, al ruolo che essa assume in aperto contrasto con i sistemi di culto definiti da Shimazono come “*salvation religion*” presenti nel discorso convenzionale. Questi ultimi, infatti, sarebbero costituiti da quelle religioni più diffusamente affermate che vedono la vita dell’uomo come fortemente limitata dalla sua stessa natura, ad esempio dal dolore, dal desiderio, dall’impotenza, e che si affidano al potere di un’entità superiore nell’ottica di ottenere un tipo di salvezza eterna in una vita “altra” rispetto a quella terrena⁶. Per contrasto, il concetto di “nuova spiritualità” che prende piede a partire dalla nascita e dalla diffusione del New Age, propone un modo differente di rispondere alle esigenze delle persone tramite uno spiccato individualismo e un generale senso di critica e di rinnovamento nei confronti delle religioni vigenti⁷.

Altra nomenclatura da tener presente è quella utilizzata sempre da Shimazono nei confronti dei movimenti della cosiddetta nuova spiritualità a cui egli si riferisce con il termine di “New Spirituality Movements and Culture” con l’obiettivo di distinguere, in modo più chiaro possibile, l’intreccio tra influenze euro-statunitensi, influenze locali collegate al *seishin sekai* e discorsi autoreferenziali riconducibili ad auto-orientalismi che variano di caso in caso⁸. In merito a tale tentativo di organizzare i vari movimenti in categorie distinte, è interessante notare la difficoltà stessa nell’attribuire confini e definizioni alle molteplici sfaccettature dei singoli fenomeni. Ciò comporta infatti la necessità di tenere a mente, anche in questa sede, che è impossibile delineare la complessità di questi movimenti entro discorsi o definizioni universali trascurando una parte delle sfumature che

⁴ Ioannis GAITANIDIS, “At the forefront of a ‘spiritual business’: independent professional spiritual therapists in Japan”, *Japan Forum*, 23, no. 2, 2011, pp. 186-187.

⁵ SHIMAZONO, “From salvation to spirituality...”, cit., p. 8.

⁶ *Ibidem*, pp. 9-11.

⁷ GAITANIDIS, “Spiritual therapies in Japan”, *Japanese Journal of Religion Studies*, vol.39, No.2, 2012, p.358.

⁸ SHIMAZONO Susumu, “‘New Age Movement’ or ‘New Spirituality Movements and Culture?’”, *Social Compass*, 46, 2, 1999, pp.125-126, 131.

essi contengono.

L'ultimo concetto che risulta centrale nell'universo del *seishin sekai* è quello di *supirichuaru* (スピリチュアル) in quanto contiene al suo interno, oltre a un significato potenzialmente più profondo a seconda dell'interpretazione che vi viene affiancata, anche quella vaghezza e quel fascino per il pubblico giapponese dovuto all'utilizzo del *katakana* che ne fece un termine chiave del boom della nuova spiritualità durante gli anni Novanta⁹.

b. Dietro al “boom” della nuova spiritualità

Si è già detto in precedenza di come nuove idee e pratiche collegabili alla sfera della spiritualità abbiano preso piede in Giappone a partire dagli anni Ottanta e di come abbiano avuto un immediato e duraturo successo. Ma come è potuto accadere che tali immaginari e pratiche di tendenza si siano diffuse allo stesso tempo in varie società industrializzate dell'epoca? Com'è possibile che abbiano catturato subito l'interesse popolare e si siano evolute in così poco tempo secondo linguaggi e immaginari locali come nel caso giapponese?

Shimazono ritiene che tale fenomeno sia frutto di un processo molto più ampio e complesso che consiste nel passaggio da società sempre più secolarizzate, e quindi sempre meno religiose, a contesti urbani in cui la tendenza a ritornare alla religiosità si manifesta tramite la diffusione di una nuova spiritualità che egli concepisce, appunto, come un passaggio “from secularism to spirituality”¹⁰.

Secondo questa teoria, le ragioni del successo di questa tendenza sarebbero da ricercarsi nella rapida evoluzione delle società di massa che, tramite le sue logiche sempre più spersonalizzanti e molto spesso basate su semplici fini commerciali, hanno portato alla necessità comune di ricercare nuovamente un significato più profondo alla base dell'esistenza, così come spiega in breve lo stesso Shimazono:

in the late twentieth century, the negative sides of modern civilization became apparent: for example, no feasible solutions to the problems of environmental destruction and poverty, the endless expansion of material desire, and an increasing number of people living in solitude and having no real reason to live. [...] With the failure of their utopian expectations of secularism, there was a rise in the number of disillusioned people in both the western and eastern blocs. People

⁹ GAITANIDIS, “Spiritual therapies in Japan...”, cit., pp.358, 359; PROHL, “The spiritual world: aspects of New Age in Japan...”, cit., pp.371, 373.

¹⁰ SHIMAZONO, “From salvation to spirituality...”, cit., p. 6.

came to realize that modern institutions had fundamental limits when establishing meaningful lifestyles.¹¹

È in questo contesto che la nuova spiritualità ha saputo dare nuovi spunti ai suoi aderenti partendo dalla spiccata connotazione individualista delle sue pratiche. Tramite la riscoperta della propria interiorità, infatti, l'obiettivo principale di questi movimenti è quello di ristabilire quell'equilibrio considerato perso, o in alcuni casi alterato, in primis con la propria interiorità e, successivamente, con il mondo circostante, la natura e le altre persone in modo da ritrovare "the authentic spiritual self"¹² che si ritiene alterato o del tutto inibito dai ritmi frenetici della società moderna¹³.

È dunque in queste esigenze che la religione, o meglio la spiritualità, ha trovato la propria fonte di ispirazione riuscendo ad emergere dalla tendenza secolarizzante che ha caratterizzato le nazioni industrializzate a partire dal secondo dopoguerra. Tuttavia, è bene ricordarsi che è anche grazie alla sua multiformità e al suo fascino disimpegnato e accattivante se è stata spesso associata a una semplice moda popolare e se attorno ad essa si è sviluppato un florido mercato di oggetti e accessori come talismani e amuleti¹⁴. Il termine maggiormente associato in Giappone a questi movimenti infatti, *supirichuaru*, possiede al suo interno sia una connotazione critica ed innovatrice nei confronti della religiosità convenzionale a cui si vuole opporre, sia quella vaghezza retorica e quella pluralità di sfumature che lo rendono allettante agli occhi di un ipotetico pubblico di acquirenti¹⁵. Inoltre, bisogna aggiungere che, come suggerito da Gaitanidis nel suo studio sugli operatori spirituali, il peggioramento delle condizioni socioeconomiche dallo scoppio della bolla speculativa in poi ha portato varie persone ad addentrarsi nel mondo della nuova spiritualità anche per semplici motivi di rendita e guadagno personale oltre al desiderio di intraprendere un percorso di crescita interiore¹⁶.

Data la precedente contestualizzazione, diventa dunque possibile comprendere, almeno in parte, le principali cause dietro a questo tipo di tendenze. Tuttavia, per ampliare il punto di vista in merito alla questione, diventa utile prendere in esame anche una parte dei discorsi che gli stessi membri della comunità svilupparono e sviluppano tutt'ora attorno ad essa, ossia quelli di tipo identitario-essenzializzante che hanno preso piede in alcuni contesti.

¹¹ *Ibidem*, p. 7.

¹² PROHL, "The spiritual world...", cit., p. 361.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 363; SHIMAZONO, "From salvation to spirituality...", cit., p. 6.

¹⁵ GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., pp.358, 361.

- PROHL, "The spiritual world: aspects of New Age in Japan...", cit., p.373.

¹⁶ GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., p.357.

c. Orientalismi e Auto-orientalismi nell'universo della nuova spiritualità

Nel cercare di spiegare il perché del vasto successo ottenuto dalle pratiche del New Age e quelle della nuova spiritualità, è già stato menzionato l'aspetto critico e innovativo che esse assumono in contrasto con le tradizioni religiose comunemente affermate¹⁷. Tuttavia, bisogna precisare che in merito a ciò esistono due tipi di discorsi differenti relativi al mondo 'occidentale' e a quello 'orientale'. Il New Age infatti, nasce in seno alla società statunitense degli anni Sessanta e Settanta in aperta opposizione con il mondo religioso giudaico-cristiano mentre, in Giappone, le manifestazioni confluite in parte nel *seishin sekai* risultano in accordo con la tradizione spirituale autoctona ricollegabile allo Shintō e al Buddhismo, come evidenziato anche da Prohl¹⁸.

In altre parole, le teorie e le idee auto-orientaliste non sono semplici interpretazioni originate da un contesto culturale differente, ma sono rielaborazioni che legittimano il ruolo e l'unicità della tradizione giapponese sfruttando la presunta egemonia occidentale nell'ambito dei discorsi essenzializzanti. Accomunare gli aspetti innovatori e unici di questo nuovo modo di concepire la religiosità al "Japanese national character" (o *kokuminsei* 国民性 per usare l'espressione esatta di Ehara Hiroyuki¹⁹ riportata da Gaitanidis²⁰), porterebbe infatti alla rivalutazione in chiave positiva dell' 'essenza' giapponese tramite lo stesso processo egemonico di orientalizzazione che solitamente vedrebbe quest'ultima come differente, irrazionale, esotica, inspiegabile, rispetto invece a quella 'occidentale', sostanzialmente caratterizzata da aspetti positivi, come sostenuto ed evidenziato anche da Miyake²¹. Sempre Miyake ci illustra inoltre come alla base di tali processi di costruzione e de-costruzione di aspetti culturali quali razza e identità in seno agli orientalismi, ci sia ancora una volta il concetto di egemonia che egli riporta ricollegandosi alle teorizzazioni di Gramsci:

In quest'ottica, l'orientalismo in epoca moderna non è riconducibile ad un semplice monologo, [...], una prassi discorsiva unilaterale imposta con il puro dominio su di un altro subalterno, muto e passivo. Per essere effettivo come egemonia, l'orientalismo richiede il consenso, la complicità

¹⁷ GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., pp.358, 361.

¹⁸ PROHL, "The spiritual world...", cit., p. 367.

¹⁹ Formatosi come sacerdote shintō, Ehara Hiroyuki 江原 啓之 è un personaggio pubblico, presentatore televisivo, autore e *spiritual counselor* di grande rilievo e popolarità in Giappone. L'enorme successo commerciale dei suoi programmi e dei suoi libri lo hanno portato ad essere definito da alcuni l'iniziatore di un vero e proprio "boom" della spiritualità che prese piede agli inizi degli anni Novanta.

²⁰ GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., p.373.

²¹ Toshio MIYAKE, *Mostri del Giappone. Narrative, figure, egemonie della dis-locazione identitaria*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2014, pp. 122-124.

e l'accettazione attiva, e non passiva, da parte dell'altro orientalizzato. Non può esserci quindi orientalismo come egemonia senza auto-orientalismo da parte subalterna²².

A partire da tali riflessioni, si può dunque riconoscere, anche nell'ambito della nuova spiritualità, un processo di ribaltamento dell'orientalismo definibile, appunto, come auto-orientalismo da parte giapponese. Così facendo la religiosità tradizionale autoctona viene presentata secondo i macro-concetti di "animismo" e "natura" ed elevata come religiosità unica e universale secondo i principi stessi della nuova spiritualità; è proprio in questo momento che, tramite quest'ultima enfasi, le pratiche presenti nell'arcipelago giapponese fin dall'antichità vengono nuovamente scoperte e imbevute di significati innovativi ed idealizzati.²³ Ne sono esempi il *koshintō* (sorta di tradizione autoctona ancestrale strettamente collegata all'animismo e antecedente ad elaborazioni successive) e lo sciamanesimo entrambi collegati ai macro-temi di "natura" e "cura" posti in nuova luce dall'universo del *seishin sekai* e dagli auto-orientalismi²⁴.

2. Le forme della nuova spiritualità: continuità e discontinuità con le pratiche passate

Dopo aver introdotto e definito in parte il fenomeno della nuova spiritualità in Giappone a partire dalle origini e dalle cause del suo successo, si procederà ora ad esaminare, alla luce di quanto detto, i casi di studio presentati da Gaitanidis riguardo alle stesse figure che operano questo nuovo tipo di pratiche: gli "spiritual therapists"²⁵.

In primo luogo, per Gaitanidis, che riprende Benjamin Dorman, "spiritual therapist" sono solo

those who are part of the post-Aum spirituality boom and who are characterized by 'a high level of distrust toward religious organizations combined with widespread beliefs about the workings of kami, spirits, deities and ancestors' (Dorman 2007)²⁶.

Inoltre, come si è già tentato di fare all'inizio di questo lavoro, anch'egli evidenzia come il termine "*spiritual*" collegato a questa sorta di professione sia particolarmente controverso e ricco di sfumature, talvolta ambiguo, che è bene sottolineare ancora una volta.

²² Antonio GRAMSCI, *Quaderni del carcere* [1929-35]. Ed. crit. a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi, 1975, p.34.

²³ PROHL, "The spiritual world...", cit., p. 368, 369.

²⁴ *Ibidem*, p. 370

²⁵ I casi di studio riportati sono presentati nei due articoli già citati: GAITANIDIS, "At the forefront of a 'spiritual business'...", cit., pp. 185-206; GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., pp.353-385.

²⁶ Benjamin DORMAN, "Representing ancestor worship as 'non-religious': Hosoki Kazuko's divinations in the post-Aum era", *Nova Religio*, 10, 3, 2007, pp. 32-53 (citato in GAITANIDIS, "At the forefront of a 'spiritual business'...", cit., p. 188).

I casi presentati sono 68 operatori spirituali di cui 55 donne (51 delle quali tra i 35 e i 50 anni d'età) e 13 uomini. Fin da subito, è interessante notare che, oltre che all'evidente superiorità numerica femminile, solamente 6 di questi vivono al di fuori della Grande Area di Tokyo evidenziando già come lo scenario in cui si è soliti imbattersi in questo tipo di professione sia prevalentemente urbano. Gaitanidis riporta con precisione vari servizi offerti dai casi da lui esaminati²⁷, ma qui di seguito si evidenzieranno solo gli aspetti principali:

- individuazione di un legame spirituale tra il cliente e una dimensione “altra” che presenta elementi soprannaturali di carattere generico (mondo superiore, mondo degli spiriti ecc.)
- interpretazione e risoluzione dei problemi del cliente tramite il rinnovamento di questo legame tra il singolo e il mondo spirituale
- utilizzo della “magia” e di altre forme di “energia” da parte dell'operatore spirituale
- elementi tradizionali orientali, spesso cinesi, quali *fengshui*, *qigong* ecc.
- tendenza a ristabilire legame con la natura e a compiere viaggi o pellegrinaggi presso determinate mete.

Riflettendo brevemente su questi elementi, è già possibile comprendere come, da un certo punto di vista, i terapeuti spirituali agiscano come dei veri e propri guaritori, ossia in che modo, tramite l'utilizzo di poteri speciali che sono in grado di esercitare in modo esclusivo, risolvano problemi e malesseri dei propri clienti. Dunque, in tale ottica, le pratiche degli operatori spirituali possono essere viste, nonostante gli innumerevoli elementi originali collegati alla contemporaneità, come in continuità con altre tradizioni simili appartenenti ai movimenti religiosi che, a loro volta, hanno tratto ispirazione dallo sciamanesimo popolare²⁸. Prendendo ad esempio la pratica del *chinkon kishin* di Oomoto, Staemmler la interpreta sostanzialmente come una “mediated spirit possession” in cui uno spirito, appunto, viene condotto all'interno di un'altra persona, interpellato e poi rispedito nel suo mondo in maniera simile a quanto avveniva nella tradizione sciamanica²⁹. Stalker inoltre, evidenzia come il *chinkon kishin* sia derivante dalla scuola nativista fondata da Hirata Atsutane e che si basi appunto sui concetti di *chinkon* (purificazione dello spirito) e *kinshin* (possessione da parte di uno spirito), ritenuti pilastri fondamentali del *koshintō*³⁰.

In poche parole, varie continuità con le pratiche passate sono state riscontrate nella nuova

²⁷ Per informazioni più dettagliate si veda GAITANIDIS, “At the forefront of a ‘spiritual business’...”, cit., p. 190.

²⁸ GAITANIDIS, “Spiritual therapies in Japan...”, cit., p.364.

²⁹ Birgit STAEMMLER, *Chinkon kishin: mediated spirit possession in Japanese New Religions*, PhD Thesis, University of Tübingen, 2002, (riportato in GAITANIDIS, “Spiritual therapies in Japan...”, cit., p.364.)

³⁰ Nancy STALKER, *Prophet motive: Deguchi Onisaburō, Oomoto, and the rise of New Religions in Imperial Japan*, Honolulu, University Hawai'i Press, 2008, (riportato in GAITANIDIS, “Spiritual therapies in Japan...”, cit., p.365.)

spiritualità ma, nonostante il tono innovatore e critico nei confronti della tradizione dominante, si può dire che essa abbia comunque mantenuto dei punti in comune con il passato causando sì un innegabile successo, ma anche criticità che ne mettono in luce i punti deboli da un punto di vista teorico e di coerenza interna³¹.

In aggiunta, la dialettica volontariamente discontinua della nuova spiritualità presenta anche alcune affinità con il discorso relativo ad orientalismo ed auto-orientalismo di cui si è parlato nel paragrafo sopra. Come riporta Gaitanidis infatti, il primo passo che conduce alla nascita di un giovane terapeuta spirituale è un periodo di formazione che avviene, nella maggior parte dei casi, presso figure già affermate all'interno del panorama della nuova spiritualità³². In particolare, è diffusa la tendenza di recarsi all'estero per apprendere direttamente nei luoghi-centro di questi fenomeni, come India e Stati Uniti, le tecniche e le pratiche che verranno poi riprodotte in modo indipendente. In alternativa, qualora ciò non fosse possibile, è ugualmente comune il rivolgersi a figure di spicco invitate in Giappone per appositi seminari e incontri dedicati all'insegnamento³³.

Dati questi elementi, si può notare dunque che i guaritori considerano superiore l'autorità "occidentale" in merito alla nuova spiritualità (così come menziona quasi esplicitamente anche lo stesso Ehara Hiroyuki³⁴) con l'obiettivo di legittimare la propria posizione nel panorama giapponese. Tuttavia, allo stesso tempo, si può dire che essi operino nel loro discorsi anche un particolare ribaltamento prospettico tipico della logica egemonica orientalizzante/auto-orientalizzante in quanto, presentando da un lato il riferimento alla superiorità delle pratiche "occidentali" in merito alla nuova spiritualità e dall'altro l'innata spiritualità della cultura giapponese grazie alle sue presunte radici shintō e animiste, arrivano a presentare il "Japanese national character"³⁵ come una soluzione ibrida e migliore rispetto ad altre possibili opzioni in maniera del tutto simile a quanto avveniva nel discorso propagandistico imperialista in merito alle teorie *nihojinron* sulla "razza" del popolo giapponese³⁶.

Gli effetti di tali processi sono molteplici, tra cui l'alterare e rinforzare la stessa proiezione essenzializzata che si ha all'estero del Giappone, dei giapponesi e delle loro tradizioni; affinché possano essere annullati e ridimensionati secondo un'ottica oggettiva, questi effetti devono essere riconosciuti, compresi e combattuti sia nei discorsi che nascono in seno a culture esterne, sia

³¹ GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., pp.363, 364.

³² GAITANIDIS, "At the forefront of a 'spiritual business'...", cit., pp. 190-193.

³³ *Ibidem*, p. 192.

³⁴ Hiroyuki EHARA, *Anata no tame no supirichuaru kaunseringu* 「あなたのためのスピリチュアルカウンセリング」, Tōkyō, Chūōkōsha, 2007, (citato in GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., p.372.

³⁵ GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., p.373.

³⁶ *Ibidem*, p.373, 374.

all'interno degli stessi schemi di pensiero prodotti da chi finisce per accettare, involontariamente o volontariamente, tali preconcetti e stereotipi nel proprio modo di pensare.

Conclusioni

Così come enunciato all'inizio, con il presente lavoro si è tentato di prendere in esame il fenomeno della nuova spiritualità nel contesto giapponese e di svilupparvi attorno alcune riflessioni. A partire dalle sue origini e dal legame che ha con le tendenze New Age e dalle problematiche sollevate dai termini quali "religione", "spiritualità" e "*salvation religion*" attorno a cui si svolge il dibattito accademico, si è cercato di chiarire e di riflettere sulle possibili cause che hanno portato alla diffusa popolarità delle sue pratiche e di come, tramite l'influenza di tendenze di tipo essenzializzante di matrice 'occidentale' poi rimaneggiati e ribaltati in 'Oriente', si è sviluppata la tendenza ad alimentare un discorso sostanzialmente identitario sulla superiorità della tradizione giapponese affiancandosi alle riflessioni di Miyake. In seguito, si è tentato di applicare tali concetti ai casi di studio presentati da Gaitanidis in merito agli *spiritual therapists* nel contesto urbano giapponese e di ricollegare ad essi gli aspetti evidenziati nei paragrafi precedenti.

Come evidenziato dallo stesso Gaitanidis, negli ultimi anni anche la nuova spiritualità e gli operatori ad essa associati stanno a poco a poco perdendo influenza nel panorama comune a causa dell'inevitabile "mercificazione" che si è formata attorno a loro e che ne svilisce le potenzialità teoretiche, della continuità (nonostante la reclamata tendenza ad andare "contro cultura") con altri tipi di discorsi e pratiche passate, e della mancanza di elementi sufficientemente innovativi capaci di evolversi con il passare del tempo e di attecchire tra i suoi aderenti³⁷. Ciò ci porta a riflettere in ultima istanza sul fatto che, nonostante il succedersi di tendenze e di movimenti spirituali differenti, essi sono molto spesso in continuità con fenomeni passati e che, seppur secondo ragionamenti, schemi e linguaggi differenti, tentano con metodologie e ragionamenti simili di rispondere alle esigenze dei singoli di fronte all'emergere di un diffuso senso di abbandono e di inadeguatezza in una società sempre più globalizzata e iper-industrializzata come quella giapponese.

³⁷ GAITANIDIS, "At the forefront of a 'spiritual business'...", cit., p. 201; GAITANIDIS, "Spiritual therapies in Japan...", cit., pp. 378-379.

Bibliografia

GAITANIDIS, Ioannis, “At the forefront of a ‘spiritual business’: independent professional spiritual therapists in Japan”, *Japan Forum*. 23, no. 2, 2011, pp. 185-206.

GAITANIDIS, Ioannis, “Spiritual therapies in Japan”, *Japanese Journal of Religion Studies*, vol.39, No.2, 2012, pp.353-385.

MIYAKE, Toshio, *Mostri del Giappone. Narrative, figure, egemonie della dis-locazione identitaria*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2014.

PROHL, Inken, “The spiritual world: aspects of New Age in Japan” in Daren Kemp and James R. Lewis (a cura di), *Handbook of New Age*, Leiden; Boston, Brill, 2007, pp.359-74.

SHIMAZONO Susumu, “From salvation to spirituality. The contemporary transformation of religions viewed from East Asia”, *Religious studies in Japan*, vol. 1, 2012, pp.3-23.

SHIMAZONO Susumu, “‘New Age Movement’ or ‘New Spirituality Movements and Culture’?”, *Social Compass*, 46(2), 1999, pp.121-133.