DONATO DI CRECCHIO



LE MUMMIE IN GIAPPONE
STORIA, DOTTRINA E SIMBOLO DEL CORPO INCORROTTO

oxp

Le mummie in Giappone

Storia, dottrina e simbolo del corpo incorrotto

di Donato Di Crecchio

INDICE GENERALE

Introduzione metodologica

Capitolo I – La scoperta e il mistero

1.1 Il ritrovamento e la leggenda
1.2 Dalla scienza al simbolo
1.3 Verso una fenomenologia del corpo sacro

Capitolo II – Le radici culturali del corpo incorrotto

2.1 Le radici spirituali del corpo come tempio del mondo
2.2 La carne come trasparenza: verso una teologia del corpo vivente

Capitolo III – I maestri del silenzio

3.1 I corpi che parlano
3.2 Tetsumonkai – Il monaco della soglia
3.3 L'eredità interrotta e la sua continuità

Capitolo IV – Morte e immortalità

4.1 La soglia della morte
4.2 Il paradosso dell'immortalità
4.3 Compassione e conoscenza

Capitolo V – Il corpo come metafora

5.1 Dal corpo osservato al corpo vissuto
5.2 La disciplina della trasparenza
5.3 La materia illuminata

Capitolo VI –Il corpo e il silenzio

6.1 L’automummificazione come conoscenza
6.2 Eredità e trasformazione
6.3 Il corpo e il silenzio
6.4 Il corpo e la montagna

Bibliografia

Introduzione

La presente ricerca intende indagare uno dei fenomeni più singolari della storia religiosa del Giappone: la mummificazione volontaria di alcuni monaci buddhisti, conosciuti come *sokushinbutsu* 即身仏, “Buddha nel proprio corpo”.Questa pratica, documentata tra il XVII e il XIX secolo nellemontagne del Dewa Sanzan 出羽三山, unisce elementi delbuddhismo esoterico (Shingon 真言 e Tendai 天台), dello Shugendō 修験道(la “via della prova spirituale” degli asceti di montagna) e di antiche concezioni shintoiste legate al culto della natura.

Nel suo nucleo più profondo, essa non rappresenta una negazione della vita, bensì una forma di trasformazione del corpo in linguaggio spirituale: un processo in cui la morte è vissuta come pratica di conoscenza, e il corpo diviene simbolo visibile dell’unione tra materia e spirito.

L’obiettivo di questo lavoro è duplice:

1. ricostruire storicamente le origini, le tecniche e le fonti di questa tradizione;
2. interpretarne il significato simbolico e filosofico,ponendola in dialogo con il pensiero religioso dell’Asia e con la riflessione contemporanea sull’esperienza del corpo.

Per conseguire questo scopo, la ricerca si sviluppa secondo una struttura progressiva, dal dato empirico alla riflessione teoretica:

– dapprima vengono presentate le scoperte archeologiche e le testimonianze storiche relative alle mummie giapponesi (AndōKōsei, 1961; Hori Ichirō, 1962)

– segue un confronto con le tradizioni indiane e cinesi dell'incorruttibilità del corpo e dell'immortalità ascetica;

– quindi si analizzano le radici culturali giapponesi — shintoistee buddhiste — che hanno reso possibile l'elaborazione del sokushinbutsu come pratica sincretica;

– infine, si offre una lettura simbolico-filosofica del corpo incorrotto come soglia tra vita e morte, materia e coscienza.

Questo itinerario unisce due prospettive complementari: una storico-religiosa, che privilegia le fonti, i testi e le testimonianze dirette; e una fenomenologico-simbolica, che tenta di comprendere il senso del gesto ascetico come manifestazione di un pensiero del corpo.

La tesi non intende ridurre il fenomeno a curiosità antropologica, né elevarlo a mito mistico senza contesto: mira piuttosto a mostrarne la complessità culturale e metafisica, in cui la disciplina del corpo diventa un modo di pensare il mondo e di abitare il limite.

Nel contesto giapponese, dove il rapporto fra religione, estetica e natura è sempre stato fluido, la mummia non è un oggetto di culto statico, ma una presenza viva, segno dell'interazione costante fra umano e cosmico. Lo Shugendō— con la sua visione della montagna come luogo di rigenerazione e del corpo come microcosmo — fornisce la chiave per comprendere questo intreccio di ascesi e compassione, di dissoluzione e rinascita.

Infine, la parte conclusiva della ricercanon mira a introdurre elementi estranei all'analisi, ma a restituire l'esperienza contemplativa che accompagna l'oggetto stesso dello studio: il corpo come soglia del silenzio.

La parola si fa, in questo epilogo, eco della stessa tensione che animava gli asceti: il desiderio di comprendere la vita non solo con la mente, ma con l'intero essere.

Capitolo I

La scoperta e il mistero

1.1. Il ritrovamento e la leggenda

Nel cuore delle montagne di Dewa Sanzan, nella regione di Yamagata, sull'isola di Honshū, nel nord-est del Giappone, si tramanda da secoli la presenza di corpi che il tempo non ha dissolto.Quando i primi ricercatori, fra XIX e XX secolo, cominciarono a documentarli, il Giappone stava attraversando un periodo di modernizzazione febbrile, sospeso tra l'eredità spirituale del passato e la fascinazione per la scienza occidentale. L'incontro fra il metodo analitico della biologia e il mistero di quelle figure sedute nel silenzio dei templi aprì un dibattito che andava oltre l'ambito religioso o medico: toccava la stessa definizione di vita. Nelle teche di vetro, illuminate da candele e incensi, i corpi apparivano immobili ma incredibilmente integri. Non statue, ma presenze reali: monaci in posizione del loto, le mani giunte, i lineamenti consunti ma sereni, come se la meditazione continuasse in un'altra dimensione del tempo.La popolazione locale li venerava da secoli come *sokushinbutsu* — "Buddha nel proprio corpo" — convinta che non fossero morti, ma ancora vivi in una preghiera senza fine. La loro pelle

rinsecchita, le orbite chiuse, la compostezza del gesto erano per il popolo un messaggio di speranza e di protezione. Per gli studiosi occidentali, invece, rappresentavano un enigma anatomico e un paradosso della fisiologia: come poteva la carne resistere ai secoli senza dissolversi?Da questa tensione nacque una duplice leggenda: quella popolare, nutrita di fede e gratitudine, e quella intellettuale, che vedeva in quei corpi una sfida alla razionalità. Il *sokushinbutsu* divenne così un punto d'incontro fra scienza e mito, fra l'indagine empirica e l'intuizione spirituale: l'immagine di un corpo che, pur appartenendo alla materia, ne rivela la trascendenza.

1.2. Dalla scienza al simbolo

Le prime indagini scientifiche sui *sokushinbutsu* cercarono di spiegarne la conservazione attraverso cause materiali: la dieta ascetica a base di cortecce e semi di pino, le resine vegetali che inibivano la decomposizione, l'assenza di umidità nelle celle di meditazione. Ma a mano a mano che gli studiosi procedevano, cresceva il sospetto che quelle spiegazioni non bastassero. I corpi non erano solo ben conservati: trasmettevano una sensazione di calma, quasi una presenza viva. La loro immutabilità non era un fenomeno puramente fisico, ma un atto di volontà portato al limite della materia.
In Giappone, la linea di demarcazione tra natura e spirito non è mai stata netta. La conoscenza scientifica — introdotta in epoca Meiji — si trovò qui a dialogare con

una tradizione che concepiva la carne stessa come luogo del sacro. Per questo il *sokushinbutsu* sfugge alla categoria di "mummia": esso non è una reliquia nel senso occidentale, ma una forma di illuminazione incarnata.Da simbolo di superstizione, la figura dell'asceta mummificato divenne progressivamente oggetto di riflessione teologica e filosofica. Il corpo che non si corrompe non è un'anomalia biologica, ma la manifestazione visibile di una conoscenza che ha oltrepassato la mente. Il monaco che si automummifica non muore nel senso comune: si offre al mondo, trasformando la propria dissoluzione in atto di compassione.

Il corpo, divenuto materia di preghiera, assume un valore simbolico universale: è l'immagine stessa del pensiero giapponese, dove la verità non si enuncia, ma si mostra nella forma delle cose. Così, nel *sokushinbutsu*, la carne e lo spirito coincidono come due nomi dello stesso mistero: la presenza che non passa.

1.3. Verso una fenomenologia del corpo sacro

Alla luce di queste scoperte, la questione dei *sokushinbutsu* non può più essere limitata alla scienza o alla leggenda. Essa tocca il fondamento stesso del pensare giapponese: che cos'è il corpo, se può farsi preghiera? Le mummie dei santi di Dewa non sono residui di un culto arcaico, ma il segno di una visione antropologica in cui la vita e la morte si rispecchiano. Il corpo del monaco, chiuso nella montagna, diventa specchio dell'universo; la sua

quiete, una forma di conoscenza.
Nella cultura giapponese, il corpo è sempre stato più che un involucro dell'anima: è un campo di risonanza tra visibile e invisibile, un territorio dove il divino si fa sensibile. Le montagne sacre, come Dewa Sanzan o Kōya-san, sono luoghi dove il mondo umano tocca quello degli dèi, e i corpi che vi riposano non rappresentano un'assenza, ma una continuità. L'asceta non si ritira per sfuggire al mondo, ma per amplificarlo: la sua immobilità è il gesto più intenso della presenza.Così, la scoperta dei *sokushinbutsu* non è soltanto un capitolo di storia religiosa: è l'inizio di una fenomenologia del corpo sacro, dove la materia non è negata, ma riconosciuta come la via stessa della rivelazione. In questo senso, la mummia e la montagna si equivalgono: entrambe sono corpi della verità, entrambe custodiscono un silenzio che parla. Ed è da quel silenzio che prende avvio la riflessione che seguirà — la ricerca del significato profondo del corpo incorrotto, punto d'incontro tra conoscenza e compassione.

Capitolo II

Le radici culturali del corpo incorrotto

2.1. Le radici spirituali del corpo come tempio del mondo

Nel Giappone arcaico, la natura non era uno scenario da contemplare, ma una presenza vivente. Ogni montagna, sorgente o pietra custodiva la dimora invisibile dei *kami*, le divinità dello *Shintō*, la "via degli dèi". Questa visione non stabiliva un confine tra materia e spirito: il mondo era un unico organismo, un respiro che includeva gli uomini, gli animali e le forze della terra. Vivere significava partecipare a questo ritmo cosmico. La montagna non era una massa di roccia, ma un corpo che respirava, un'epifania.

Quando, nel VI secolo, il buddhismo giunse dall'Asia continentale, trovò nel Giappone un terreno pronto a riceverlo. Le dottrine mahāyāna, con la loro idea dell'interdipendenza di tutte le cose, non distrussero il

pensiero shintoista, ma lo assorbirono, creando un sincretismo unico. Il buddhismo esoterico, nelle sue scuole dello *Shingon*(“Parola Vera”) e del *Tendai*(“Scuola del Loto”), insegnava che la materia non è illusione (*māyā*), ma veicolo della verità: anche la più piccola particella del mondo è pervasa dal Buddha. Da questa visione nacque la dottrina del *sokushin jōbutsu* 即身成仏 — “diventare Buddha nel proprio corpo” — secondo cui l’illuminazione non si conquista in un’altra vita, ma si realizza qui, nel corpo stesso.

Nel Medioevo, questo intreccio di cosmologia e corporeità trovò la sua forma più concreta nello *Shugendō* 修験道, la “ “via della prova spirituale”.Gli *yamabushi* (letteralmente “coloro che si prostrano sulla montagna”), asceti delle vette sacre, praticavano digiuni, abluzioni nelle acque gelide, cammini rituali e veglie notturne per accordare il proprio corpo al respiro dell’universo. La montagna non era solo rifugio, ma maestra, tempio e specchio. L’ascensione fisica diventava percorso interiore, e l’ascesi era un ritorno alle origini, non una fuga dal mondo.In questa sintesi di *Shintō*, *Shingon* e *Shugendō*, il corpo acquisì un valore teofanico: non più ostacolo da superare, ma luogo di rivelazione. La carne, resa trasparente dalla disciplina, si faceva eco della legge cosmica (*Dharma*). Il *sokushinbutsu* sorse come frutto di questo lungo cammino: il gesto di chi, attraversando la montagna, ne diventa parte, sigillando nella propria forma la continuità tra umano e divino.

2.2. La carne come trasparenza: verso una teologia del corpo vivente

Da questo intreccio di pratiche e visioni spirituali emerse, nei secoli, una vera e propria teologia del corpo vivente. Nella cultura giapponese, il corpo è il luogo dove la verità si fa esperienza sensibile: la materia non nasconde lo spirito, ma lo rivela. Ogni gesto — camminare, respirare, inginocchiarsi — è un atto cosmico, un modo per partecipare alla forma del mondo. Lo *Shugendō*, con la sua ascesi fisica e la sua disciplina mentale, divenne la via più concreta per tradurre in vita questa concezione. Il dolore e la fatica, lungi dall'essere condanne, erano strumenti di conoscenza. Attraverso la fame, il freddo, la solitudine, l'asceta imparava a riconoscere che il corpo non è un possesso ma un tramite: la soglia in cui la coscienza si apre al cosmo. La sofferenza, accolta e compresa, cessava di essere nemica e diventava linguaggio — la lingua segreta con cui la materia parla dello spirito.

In questo orizzonte, l'automummificazione non è un atto di negazione, ma il compimento coerente di una filosofia che identifica corpo e illuminazione. Quando la carne si purifica fino a divenire trasparente, essa non muore: ritorna al ritmo universale da cui proviene. Il santo che si automummifica non aspira all'eternità individuale, ma a dissolversi nell'eternità del tutto. La sua immobilità è la forma suprema del movimento: il gesto che, cessando,

comprende.Kūkai aveva insegnato che “il corpo è il luogo in cui la mente realizza la verità”. L’asceta che entra nella montagna incarna questa dottrina fino alle estreme conseguenze. Egli non cerca la gloria del miracolo, ma la chiarezza del silenzio: rendere la materia un atto di compassione. Così, il *sokushinbutsu* diventa il punto in cui religione e filosofia coincidono, dove la carne, resa pura, non è più peso ma luce.

In questa visione, la morte non è fine ma trasparenza, la conoscenza non è possesso ma resa. L’uomo che si offre alla montagna non chiede di durare: chiede di trasformarsi in preghiera. Il suo corpo, che non si corrompe, non è residuo ma simbolo; non reliquia, ma rivelazione. Il Giappone, più di ogni altra cultura, ha saputo cogliere in questa coincidenza fra corpo e spirito una forma di sapienza: la consapevolezza che la verità non abita nelle astrazioni, ma nella carne stessa del mondo.

Capitolo III

I maestri del silenzio

3.1. I corpi che parlano

Nel silenzio umido dei templi di Yamagata, il tempo sembra fermarsi. La luce delle candele si riflette sui volti di monaci immobili, seduti nella posizione del loto, le mani giunte in preghiera. Non sono statue, ma corpi reali: uomini che, secoli prima, avevano scelto di oltrepassare la soglia tra vita e morte con un atto di estrema lucidità. I loro lineamenti, ridotti all'essenziale, conservano un'espressione di calma che confonde lo sguardo. Gli abitanti delle valli li chiamano ancora oggi *sokushinbutsu* 即身仏 — "Buddha nel proprio corpo" — e li venerano come esseri che non sono morti, ma che continuano a meditare per il bene del mondo.

Chi si avvicina a quei corpi sperimenta una presenza che non appartiene né al regno dei vivi né a quello dei morti. È una sensazione di sospensione, come se il tempo stesso respirasse con loro. Le ricerche moderne hanno tentato di spiegare il fenomeno attraverso la scienza: il clima secco, la dieta ascetica a base di corteccia e resine, il

seppellimento in celle sigillate. Eppure, nessuna teoria riesce a spiegare pienamente la serenità che quei volti emanano.Il loro silenzio è un linguaggio. Il corpo, privato del respiro, diventa preghiera della materia; l'immobilità, un atto di comunicazione profonda. Di fronte a essi, anche l'osservatore occidentale più scettico intuisce che la morte, in Giappone, non è mai una negazione ma una trasformazione. Il *sokushinbutsu* non è una reliquia, ma un essere che ha scelto di farsi ponte tra il visibile e l'invisibile, incarnando l'idea che il mondo non si abbandona: si attraversa fino a coincidere con esso.

3.2. Tetsumonkai – Il monaco della soglia

Tra tutti i maestri del silenzio, la figura di Tetsumonkai 鉄門海 (1783–1829) emerge come la più umana e insieme la più luminosa. Samurai di Yamagata, la sua vita cominciò nella colpa: un delitto lo spinse a fuggire dal mondo degli uomini. Ma invece di cercare espiazione nella fuga, scelse la via del corpo, trasformando la propria pena in disciplina. Divenne monaco itinerante, pellegrino instancabile tra santuari e montagne, praticando il *mokujikigyō*(木食行,"pratica ascetica del nutrirsi di legno") — la dieta che escludeva ogni alimento proveniente dalla terra coltivata, limitandosi a semi, cortecce e resine. Ogni pasto era un atto di purificazione, ogni giorno un passo verso la trasparenza.

La sua leggenda racconta che, dopo anni di ascesi, Tetsumonkai si ritirò sul monte Nangaku 南岳山, dove, sentendo imminente il compimento, si fece seppellire vivo in posizione di meditazione. Si dice che prima di sigillare la cella sorrise, pronunciando parole di gratitudine. Quando, decenni più tardi, il suo corpo fu riesumato, appariva intatto: seduto nella quiete, gli occhi socchiusi, la pelle aderente alle ossa come una veste sacra.Per i monaci del Dewa Sanzan, Tetsumonkai è il simbolo dell'uomo che ha superato il dualismo della colpa e della salvezza: la sua automummificazione non è un atto di morte, ma un ritorno al ritmo naturale del mondo. Egli ha portato la carne fino al limite della materia, affinché la materia stessa si facesse conoscenza. Il suo corpo, immobile ma vivo di silenzio, è un sutra incarnato: un testo che non si legge, ma si contempla.

Nella figura di Tetsumonkai si compie il senso più profondo dello *Shugendō*: l'unione fra disciplina fisica e compassione universale. Egli non si isola dal mondo per fuggirlo, ma per abbracciarlo interamente. La sua meditazione è un atto di amore impersonale, un gesto di restituzione. In lui la sofferenza non è annullata ma trasfigurata; la colpa diventa purezza, il corpo diventa luce. Nel suo silenzio il Giappone ha riconosciuto l'archetipo del saggio: colui che, pur avendo conosciuto la caduta, si è fatto trasparenza del mondo.

3.3. L’eredità interrotta e la sua continuità

Con la Restaurazione Meiji (1868), lo *Shugendō* fu ufficialmente proibito, e la pratica del *sokushinbutsu* bandita. La modernizzazione, nel suo tentativo di separare religione e potere, impose un nuovo ordine razionale che vedeva in queste mummie viventi un residuo di superstizione. Tuttavia, la loro eredità spirituale non scomparve. Si fece più sottile, filtrando nei gesti e nelle arti del quotidiano, nelle forme estetiche e nelle pratiche della cura.

L’eco dello *Shugendō* sopravvive nel modo giapponese di abitare il mondo: nella lentezza cerimoniale del tè, nella disposizione delle pietre nei giardini zen, nella pazienza del *kintsugi* — l’arte di riparare con l’oro ciò che è stato spezzato. Ogni gesto che cerca armonia nel frammento ripete, in altro linguaggio, la fede dei santi di Dewa: che la materia può diventare compassione. L’ascesi del corpo si è trasformata in etica della delicatezza.

Nella cultura giapponese contemporanea, il ricordo dei *sokushinbutsu* continua come archetipo invisibile. Non è più un modello da imitare, ma un segno che insegna. Il monaco incorrotto non appartiene al passato: è un simbolo della possibilità che l’essere umano ha di restituire significato alla propria finitezza. Lì dove l’Occidente ha separato spirito e carne, il Giappone ha mantenuto la loro continuità. Il corpo che tace, seduto

nella montagna, non è un cadavere, ma una forma della conoscenza.Così, anche se le leggi hanno interrotto il rito, la sua verità non si è spenta. Sopravvive come respiro nel mondo, come memoria di una quiete possibile. I *sokushinbutsu* continuano a vegliare, invisibili ma presenti, ricordando che la più alta forma di libertà non è fuggire dal corpo, ma abitarlo fino in fondo.

Capitolo IV

Morte e immortalità

4.1. La soglia della morte

Nel buddhismo giapponese la morte non è un punto finale, ma un passaggio di stato. Ogni forma nasce per dissolversi e, in questo dissolversi, manifesta la propria verità. L'impermanenza (*mujō* 無常) non è una condanna ma una rivelazione: ciò che muta testimonia la vitalità del reale. Kūkai 空海, fondatore dello *Shingon*, insegnava che corpo e spirito non sono due sostanze separate, bensì due modalità della stessa energia cosmica. Il corpo umano è il luogo in cui il Dharma prende forma, l'immagine miniaturizzata del cosmo stesso. In esso vibra la stessa legge che regge i pianeti e le stagioni.

Il monaco che si prepara al *sokushinbutsu* non cerca di fuggire la morte, ma di riconoscerla come parte del ciclo vitale. La sua morte è un atto di conoscenza e di fiducia: un ritorno consapevole alla sorgente universale. "Forma è vuoto, vuoto è forma" recita il *Sutra del Cuore*: comprendere questa verità significa smettere di temere la fine, perché ciò che scompare non cessa di essere, ma si trasforma. Così, la morte non annulla la vita, la compie.

L’asceta che entra nella montagna lo sa: non si separa dal mondo, ma si lascia assorbire dal suo ritmo più profondo.Nel momento in cui il corpo tace, la mente si espande; nel respiro che si arresta, il mondo intero continua a respirare. Lì dove la scienza vede il limite biologico, il buddhismo intravede la possibilità di una coscienza che trascende la distinzione fra soggetto e oggetto. Morire, per l’asceta, non è un evento: è un gesto.

4.2. Il paradosso dell’immortalità

L’automummificazione porta con sé un paradosso che la spiritualità giapponese ha saputo accogliere con naturalezza: raggiungere la vita eterna attraverso la morte cosciente. L’asceta che sceglie di sigillarsi nella montagna non desidera sopravvivere, ma dissolversi nell’armonia cosmica. La sua incorruzione non è miracolo biologico, ma trasfigurazione della materia. Il corpo che non deperisce è il segno tangibile di un equilibrio raggiunto: materia e spirito accordati fino a coincidere.

In questa visione, l’immortalità non è durata infinita, ma presenza senza tempo. Il santo non rimane nel mondo come individuo, ma lascia nel mondo un’eco di sé, una vibrazione che continua ad agire nei viventi. Come scrive Dōgen 道元: “Studiare la via è studiare se stessi; studiare se stessi è dimenticare se stessi.” Dimenticarsi non significa annullarsi, ma diventare trasparenti al tutto. L’asceta che si automummifica incarna questo principio:

egli diventa il luogo in cui il mondo si pensa, in cui la materia prende coscienza di sé.

Nel *Shugendō*, ogni prova fisica è un atto di conoscenza. Il freddo, la fame, la solitudine, la paura — tutti elementi che la vita ordinaria respinge — vengono qui accolti e trasfigurati. L'asceta apprende che la sofferenza, attraversata senza resistenza, diventa chiarezza. Il corpo, svuotato, diventa mandala vivente; la sua immobilità è una forma di ascolto. Quando la mente tace, anche il dolore perde nome, e ciò che resta è pura consapevolezza.Morire consapevolmente — o meglio, entrare nella meditazione definitiva (*nyūjō* 入定) — è dunque l'ultimo passo di una pedagogia del corpo: il corpo diviene tempio, la materia sacramento, e la decomposizione sospesa del santo un atto di armonia naturale.La morte non è negata, ma accolta come linguaggio supremo dell'esistenza.

4.3. Compassione e conoscenza

Alla base di questa disciplina vi è la coscienza che tutto, essendo impermanente, partecipa dello stesso destino. Nulla è stabile, e proprio in questa fragilità si manifesta la compassione. Il santo offre il proprio corpo non per sfuggire alla condizione umana, ma per condividerla radicalmente. La sua automummificazione non è rifiuto del mondo, ma gesto di solidarietà cosmica: egli accetta di diventare terra, pietra, vento. Il corpo che si consuma nella meditazione non si oppone alla vita, ma la amplia,

restando dentro di essa in una forma più silenziosa e diffusa.

La compassione nasce dal riconoscere che ogni essere è destinato a svanire; ma proprio per questo ogni vita è degna di cura. L'asceta, seduto nel suo sepolcro di legno, non chiede salvezza personale: prega per il mondo, si fa eco della sofferenza universale. Nel suo respiro che si spegne, ogni creatura trova un riflesso della propria fine.Il *sokushinbutsu* insegna che la vera conoscenza non consiste nel dominare, ma nel lasciar essere. L'uomo che si offre al silenzio diventa parte del linguaggio del cosmo. La morte, lungi dall'essere negazione, è riconciliazione: il corpo che tace si fa coscienza incarnata. In lui la vita non si oppone alla morte, ma la comprende.Così, nel cuore delle montagne di Yamagata, la carne che tace parla ancora. Le sue ossa insegnano ciò che nessuna parola può dire: che la verità non abita nella sopravvivenza, ma nella trasparenza dell'essere. Il silenzio del santo non è assenza, ma risonanza: la voce più limpida dell'eternità.

Capitolo V

Il corpo come metafora

5.1. Dal corpo osservato al corpo vissuto

l passaggio dalla “mummia” al “corpo” segna una svolta concettuale. Non si tratta più di guardare da fuori, ma di entrare nel linguaggio stesso della materia. La mummia, osservata come oggetto, è fenomeno; il corpo, vissuto come presenza, è rivelazione. L’indagine sul *sokushinbutsu* non è solo un capitolo di storia religiosa, ma un modo per interrogare il rapporto fra conoscenza e incarnazione.Il corpo dell’asceta non è simbolo nel senso allegorico, bensì metafora vivente: un luogo in cui il significato accade. “Diventare Buddha nel proprio corpo” (*sokushinjōbutsu* 即身成仏, letteralmente «raggiungere l’illuminazione nel corpo stesso») significa dissolvere la distanza fra il pensiero e la carne, rendere il visibile capace di custodire l’invisibile. In questo senso, l’automummificazione non è un atto di fuga dalla vita, ma un ritorno alla sua essenza. Il monaco che si sigilla nella montagna non abbandona il mondo, ma vi rientra attraverso un’altra soglia. Il suo corpo diventa un testo da

leggere in silenzio, una pagina scritta con la lingua del respiro. Ogni osso, ogni fibra si fa preghiera: non un segno che rimanda altrove, ma il luogo stesso in cui la verità si manifesta."

In questo gesto radicale si riconosce un tratto profondo della cultura giapponese: l'idea che la forma non nasconda il senso, ma lo incarni. Come nel *chanoyu* (茶の湯, 'cerimonia del tè'), dove il gesto più semplice diventa sacramento, così nell'atto dell'asceta la materia si rivela come spazio del divino. L'automummificazione non rappresenta quindi un confine tra fede e filosofia, ma la loro unione: il corpo come pensiero che si fa carne.

5.2. La disciplina della trasparenza

Ogni tradizione spirituale giapponese riconosce nel corpo il teatro della conoscenza. Nel *Shugendō*, la disciplina fisica non è fine a sé stessa, ma strumento di trasformazione. Digiuni, abluzioni, meditazioni prolungate e pellegrinaggi nelle montagne sacre non servono a punire la carne, ma a purificarla fino a renderla trasparente al mondo. Il dolore non è negato, ma attraversato: solo ciò che si accetta fino in fondo si illumina.
Questa pedagogia della carne si fonda sull'idea che il corpo e la mente non siano opposti, ma due aspetti dello stesso respiro cosmico. Il dolore, quando diventa consapevole, si trasforma in conoscenza. L'asceta che resiste al freddo o alla fame non cerca il limite, ma la limpidezza. Lì dove il corpo non reagisce più, la mente si apre, e in

quell'apertura la sofferenza si dissolve, lasciando spazio alla pace.

Nel buddhismo esoterico (*Mikkyō* 密教, 'Insegnamento Segreto'), l'universo è un grande organismo vivente e il corpo umano ne riproduce la struttura. I cinque elementi — terra, acqua, fuoco, vento e vuoto — non sono soltanto sostanze naturali, ma principi del pensiero e del linguaggio. L'asceta, attraverso la meditazione, li reintegra dentro di sé, fino a farsi *mandala* vivente. Il suo corpo non rappresenta il cosmo: lo incarna. In questa unione di fisicità e contemplazione, il gesto più piccolo assume valore cosmico. Come una calligrafia tracciata con respiro controllato, il corpo dell'asceta diventa forma di scrittura. Ogni fibra si piega all'ordine della mente, ogni silenzio contiene la misura dell'universo.
Il *sokushinbutsu* è allora l'estrema conseguenza di questa via: il corpo portato al grado più alto di purezza, non più soggetto alla corruzione del tempo. La carne, resa luce, non appartiene più all'individuo, ma al mondo. Il monaco, privato di sé, diventa trasparenza del Dharma, la legge che ordina la vita.

5.3. La materia illuminata

Nel *Mikkyō*, corpo, parola e mente (*sanmitsu* 三密, 'i tre misteri') sono i tre aspetti della stessa verità. Non esistono confini fra pensiero e gesto, fra suono e materia. L'universo intero è il corpo del Buddha *Dainichi* (大日,

‘Grande Sole’, corrispondente al Vairocana sanscrito), e ogni creatura ne è cellula viva. Parlare, respirare, camminare: tutto è liturgia.L’asceta che pratica l’automummificazione non cerca l’immortalità nel senso umano, ma la partecipazione piena a questa rete cosmica di corrispondenze.Il corpo, privato della sua individualità, diventa veicolo della coscienza universale. La sua incorruzione non è segno di potere, ma di equilibrio: un corpo perfettamente in pace con la legge della materia. Come una campana che continua a vibrare dopo il colpo, il *sokushinbutsu* mantiene la sua risonanza nel tempo: non perché vive, ma perché non ha più bisogno di vivere.

In questa prospettiva, la morte non è la fine della coscienza ma la sua espansione. La decomposizione è soltanto un cambio di forma, e la mummia, lungi dall’essere un cadavere, è un corpo che ha capito sé stesso. L’automummificazione è perciò metafora della conoscenza: la mente che si fa carne, e la carne che si fa luce.Il pensiero giapponese, in questa visione, non cerca di dominare la natura, ma di accordarsi ad essa. L’asceta che tace rinnova, nel suo silenzio, la sapienza antica del mondo. Il corpo diventa così il testo originario del pensiero, la scrittura in cui il cosmo racconta sé stesso.Nel volto immobile dell’asceta, il tempo si arresta. La materia, pur senza voce, parla; la carne, pur senza movimento, irradia significato. La mummia e il corpo coincidono: una è la forma visibile dell’altra. Inquell’immobilità assoluta, la vita

non è negata, ma portata alla sua espressione più pura: la luce che respira nella carne.

Capitolo VI

Il corpo e il silenzio

6.1. L'automummificazione come conoscenza

L'automummificazione (*sokushinbutsu* 即身仏) rappresenta uno dei vertici della spiritualità giapponese: un cammino in cui il corpo diventa conoscenza e la morte si trasforma in atto di compassione. Sorta tra il buddhismo esoterico e lo *Shugendō*, questa pratica è l'espressione estrema di una sapienza che non separa mai spirito e materia. Essa consiste in un lungo processo di purificazione, in cui il monaco, attraverso anni di digiuni e preghiere, disgrega progressivamente la propria individualità, fino a diventare una cosa sola con il ritmo del mondo.
La morte meditativa — il sigillarsi volontario nella montagna, nel piccolo spazio di pietra o di legno — non è un gesto di fuga, ma un ritorno. È un atto di restituzione alla terra, all'acqua, al vento. L'asceta entra nella montagna come nel ventre della madre cosmica, sapendo che la decomposizione non sarà corruzione, ma trasformazione. Quando, anni dopo, la cassa viene aperta e il corpo appare incorrotto, ciò che si rivela non è un miracolo, ma una coerenza: la materia che ha compreso sé stessa.Il *sokushinbutsu* realizza nel corpo il principio del

sokushinjōbutsu 即身成仏 — “diventare Buddha nel proprio corpo” — trasformando l’idea in presenza. In esso, la conoscenza e la compassione si congiungono: conoscere non è più possedere, ma lasciarsi attraversare. Come il Buddha che rimane nel mondo dopo l’illuminazione per insegnare agli uomini, il santo giapponese sceglie di restare nella vita in altra forma, continuando a pregare per il mondo attraverso la propria immobilità. Così, il mistero iniziale — la carne che non marcisce — si chiarisce come il segno di una conoscenza che ha smesso di dominare per cominciare ad amare. L’automummificazione non è il trionfo sulla morte, ma il riconoscimento della sua intima parentela con la vita: la morte è la vita vista dall’altra parte dello specchio.

6.2. Eredità e trasformazione

Con la Restaurazione Meiji, la pratica dello *Shugendō* fu vietata e l’automummificazione resa illegale. La modernità, con il suo razionalismo e la sua spinta industriale, cercò di cancellare ciò che non poteva spiegare. Eppure, come ogni verità profonda, anche questa non scomparve: si trasformò. Lo spirito dei santi di Dewa continuò a respirare in forme più sottili, nelle arti e nei gesti della vita quotidiana.Nella compostezza del tè, nella disposizione delle pietre di un giardino zen, nella pazienza del *kintsugi* che ripara con l’oro ciò che è stato spezzato, sopravvive la stessa disciplina spirituale che animava i *sokushinbutsu*. È la continuità della cura, la fedeltà al frammento, la

convinzione che anche ciò che è imperfetto può diventare luogo del sacro. Questi gesti, apparentemente profani, sono in realtà eredi della stessa liturgia del corpo che si offre al silenzio.Il Giappone contemporaneo, pur immerso nella tecnologia e nel cambiamento, conserva una memoria sotterranea del corpo come centro dell'essere. La calma dei movimenti, l'attenzione al dettaglio, la ricerca della forma perfetta non sono solo estetiche, ma forme di meditazione incarnata. L'idea che la verità risieda nella disciplina e nella limpidezza della mente attraversa il Paese come una corrente invisibile. Il *sokushinbutsu* resta, in questo senso, il suo simbolo segreto: la testimonianza che la libertà non si trova nell'espansione dell'ego, ma nel suo svuotamento.

Nel corpo immobile dell'asceta si specchia ancora oggi il Giappone: una cultura che, pur mutando, non ha mai cessato di venerare la quiete come forma suprema della conoscenza.

6.3. Il corpo e il silenzio

Nel silenzio dei templi di Yamagata, questi corpi vegliano ancora. Nessuna parola li accompagna, nessun rito li esalta: sono semplicemente lì, seduti, immobili, come pietre che respirano. In quella quiete si compie il senso dell'intera tesi: il corpo come rivelazione del silenzio. Il santo che tace non è scomparso: è divenuto spazio. Il suo corpo non è più prigione dell'anima, ma finestra attraverso cui il mondo guarda se stesso.

Il *sokushinbutsu* non rappresenta una negazione della vita, ma la sua forma più trasparente. La carne che tace ha cessato di appartenere a qualcuno; ora è la voce del tutto. In essa, la vita e la morte, il pensiero e la materia, la conoscenza e la pietà si riconciliano.

Il monaco seduto nella montagna è l'immagine stessa del Giappone profondo: un popolo che ha saputo trasformare la sofferenza in compostezza, la fine in misura, l'assenza in armonia. Nella quiete del suo corpo si condensa l'intera via dell'Oriente: l'accettazione del transitorio come via al vero, l'idea che solo chi sa morire alla propria forma può davvero vivere.

Così, il viaggio del corpo giunge al suo termine. Dalla mummia scoperta all'illuminazione incarnata, tutto ritorna al punto di partenza: la conoscenza come compassione. Il corpo che tace, dopo aver oltrepassato il dolore e la materia, non è più corpo ma spazio luminoso, vibrazione sottile del mondo. E forse, in fondo, il silenzio che emana non è il segno della fine, ma l'inizio di un altro ascolto: quello in cui la carne stessa diventapreghiera.Il corpo immobile dell'asceta non chiede di essere compreso: basta guardarlo. È la sintesi perfetta di ciò che il pensiero non può dire — la verità che respira nel silenzio.

6.4. Il corpo e la montagna

Nel ventre della terra,
il monaco siede e tace.

La montagna respira per lui,
il vento recita i sutra,
la pioggia diventa canto.

Non vi è morte in questa quiete,
ma un ritorno.

La materia si curva su sé stessa,
come una parola che torna al respiro.

Il corpo è ormai trasparente,
e nel suo vuoto risuona l’universo.

Tutto è ancora qui,
come all’inizio del tempo.

Tutto si dissolve, eppure tutto rimane:
il corpo e il mondo respirano insieme.

Bibliografia

- Andō, Kōsei, Nihon no Miira (Le mummie del Giappone), Tokyo, 1961.
- Corbin, Henry, Corps spirituel et Terre céleste, Paris, Buchet-Chastel, 1953.
- Dumoulin, Heinrich, Storia dello Zen, Roma, Ubaldini, 1972.
- Eliade, Mircea, Trattato di storia delle religioni, Torino, Boringhieri, 1954.
- Forte, Antonino, Religious Practice and Symbolism in Early Japanese Buddhism, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1981.
- Guénon, René, L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta, Milano, Adelphi, 1977.
- Hori, Ichirō, "Self-Mummified Buddhas in Japan: An Aspect of the Shugen-Dō Religion", History of Religions, Chicago, 1962.
- Kūkai (KōbōDaishi), Sokushin jōbutsu gi – Trattato sul diventare Buddha nel proprio corpo, trad. e commento di Yoshito Hakeda, New York, Columbia University Press, 1972.
- Nakamura, Hajime, Tōyō no Shisō (Il pensiero dell'Oriente), Tokyo, Iwanami Shoten, 1960.
- Suzuki, Daisetz T., Essays in Zen Buddhism, London, Rider & Co., 1950.
- Tucci, Giuseppe, Il segreto dei tibetani, Milano, Mondadori, 1949.
- Watts, Alan, The Way of Zen, New York, Pantheon Books, 1957.
- Zimmer, Heinrich, Filosofie dell'India, Milano, Adelphi, 1973.

Fonti giapponesi

Testi antichi e dottrinali

- 空海 (Kūkai), 『即身成仏義』(*Sokushin jōbutsu gi* – Trattato sul diventare Buddha nel proprio corpo), IX secolo.
- 最澄 (Saichō), 『顕戒論』(*Kenkyōron* – Trattato sull'apparizione dei precetti), IX secolo.
- 『修験道秘訣』(*Shugendō hiketsu* – Segreti dello Shugendō), testo anonimo, periodo Muromachi.
- 『大日経』(*Dainichi kyō* – Sūtra di Mahāvairocana), traduzione cinese di Śubhākarasiṃha, VIII secolo; testo base dello Shingon.
- 『金剛頂経』(*Kongōchō kyō* – Sūtra della Cima di Diamante), VIII secolo.
- 『法華経』(*Hokke kyō* – Sūtra del Loto), traduzione di Kumārajīva, V secolo.
- 道元 (Dōgen), 『正法眼蔵』(*Shōbōgenzō* – Tesoro dell'occhio della vera Legge), XIII secolo.
- 『往生要集』(Genshin), *Ōjōyōshū*, X secolo — sulla pratica della salvezza attraverso la meditazione sulla morte.
- 『霊山修行記』(*Reizan shugyōki* – Cronache delle pratiche di montagna), anonimo, periodo Edo.

Fonti storiche e moderne sullo Shugendō e sui sokushinbutsu

- 安藤更生 (Andō, Kōsei), 『日本のミイラ』(*Nihon no miira* – Le mummie del Giappone), 東京, 1961.
- 堀一郎 (Hori, Ichirō), 「即身仏について」(*Sokushinbutsu ni tsuite* – Sui Buddha nel proprio corpo), in *宗教研究* (*Shūkyō Kenkyū*), 東京大学, 1958.
- 五来重 (Gorai, Shigeru), 『修験道の研究』(*Shugendō no kenkyū* – Studi sullo Shugendō), 東京, 1975.
- 村山修一 (Murayama, Shūichi), 『即身仏の世界』(*Sokushinbutsu no sekai* – Il mondo dei Buddha automummificati), 山形, 1982.
- 山折哲雄 (Yamaori, Tetsuo), 『日本人の死生観』(*Nihonjin no shiseikan* – La visione giapponese della vita e della morte), 東京, 1983.
- 宮家準 (Miyake, Hitoshi), 『修験道』(*Shugendō*), 東京, 岩波書店 (Iwanami Shoten), 2001.
- 鎌田東二 (Kamata, Tōji), 『神道と仏教の間』(*Shintō to Bukkyō no aida* – Tra Shintō e Buddhismo), 東京, 1995.
- 高橋敏 (Takahashi, Satoshi), 『出羽三山信仰史』(*Dewa Sanzan shinkōshi* – Storia del culto delle Tre Montagne di Dewa), 山形, 1999.